



- **Laicismo, religión y espacio público.** *Martí Caussa (editor), Rafael Díaz-Salazar, Michael Löwy, Antonio García Santesmases, Textos del debate en el Nuevo Partido Anticapitalista (NPA), ¿Qué es el feminismo islámico?*
- **Política, conflicto y populismo (I)** *Iñigo Errejón*
- **La filosofía política de Julian Assange, contada por él mismo. El arte de la filtración.** *J. Assange*
- **Miradas feministas a los efectos de la crisis.** *Sandra Ezquerro*
- **Vanguardia cultural/vanguardia política. La soledad del constructivismo soviético.** *Acacio Puig*
- **Razones y pasiones militantes. La lealtad hacia los desconocidos.** *Daniel Bensaid*
- **Argelia. Hacia una nueva independencia.** *Farah Bensalem*
- **Cancún. Cumbre a medida del capital.** *Manuel Garí*
- **Gran distribución y regresión social. Wal-Mart, un modelo para el capitalismo del siglo XXI.** *Nelson Lichtenstein*
- **CiU is back. La derecha que nos ha traído la izquierda. Apuntes sobre el nuevo ciclo político catalán.** *Josep Maria Antentas*

1
el desorden
global

Argelia

Hacia una nueva independencia. *Farah Bensalem* **5**

Cancún

Cumbre a medida del capital. *Manuel Garí* **9**

Gran distribución y regresión social

Wal-Mart, un modelo para el capitalismo del siglo XXI. *Nelson Lichtenstein* **15**

2
miradas
voces

Mira Madrid. *Pepe Rodríguez. Carmen Ochoa Bravo* **23**

3
plural
plural

Laicismo, religión y espacio público

Presentación. *Martí Caussa* **31**

Laicismo y religión: entre el fundamentalismo y la emancipación.

Rafael Díaz-Salazar **33**

Marxismo y religión en Ernst Bloch. *Michael Löwy* **38**

Religión y espacio público: los nuevos retos del laicismo.

Antonio García Santasmases **43**

Debate en el Nuevo Partido Anticapitalista (NPA). **53**

¿Qué es el feminismo islámico? **67**

4
plural2
plural2

Política, conflicto y populismo (I). La construcción discursiva de identidades populares.

Iñigo Errejón **75**

La filosofía política de Julian Assange, contada por él mismo. El arte de la filtración.

J. Assange **85**

Crisis desiguales. Miradas feministas a los efectos de la crisis. *Sandra Ezquerro* **91**

Vanguardia cultural/vanguardia política. La soledad del constructivismo soviético.

Acacio Puig **99**

Razones y pasiones militantes. La lealtad hacia los desconocidos. *Daniel Bensaid* **105**

5
voces
miradas

Ovejas esquiladas, que temblaban de frío. Gsús Bonilla (Don Benito, Badajoz, 1971)

Antonio Crespo Massieu **109**

6
aquí
y ahora

CiU is back. La derecha que nos ha traído la izquierda. Apuntes sobre el nuevo ciclo político catalán. *Josep Maria Antentas* **115**

7
subrayados
subrayados

Jornadas Feministas Estatales “Granada 30 años después, aquí y ahora”. Coordinadora

Estatal de Organizaciones Feministas. *Justa Montero* **123**

Moguer 1936. Antonio Orihuela. *Antonio Crespo Massieu* **124**

Voces del POUM. Isabella Lorusso. *Pepe Gutiérrez Álvarez* **126**



Debe reconocer y citar al autor original.



No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Si altera o transforma esta obra, se hará bajo una licencia idéntica a ésta.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es>

Consejo Asesor

Luis Alegre Zahonero
Nacho Álvarez-Peralta
Iñaki Bárcena
Martí Caussa
Íñigo Errejón
Sandra Ezquerria
Ramón Fernández Durán
José Galante
Pepe Gutiérrez-Álvarez
Pedro Ibarra
Petxo Idoyaga
Gloria Marín
Ladislao Martínez
Bibiana Medialdea
Justa Montero
Daniel Pereyra
Enric Prat
Begoña Zabala

Redacción

Josep María Antentas
Andreu Coll
Antonio Crespo
Josu Egireun
Manolo Garí
Roberto Montoya
Alberto Nadal
Carmen Ochoa
Jaime Pastor
Carlos Sevilla
Pilar Soto
Miguel Urbán Crespo
Esther Vivas

Editor

Miguel Romero

Diseño original

Jérôme Oudin & Susanna Shannon

Maqueta

Fernando de Miguel & Judit González
TRAZAS S.L. trazas@telefonica.net

Redacción

C./ Limón, 20 – Bajo ext-dcha.
28015 Madrid. Tel. y Fax: 91559 00 91

Administración y suscripciones

Josu Egireun. Tel.: 630 546 782
suscripciones@vientosur.info

Imprime

Varoprinter.
C/ Artesanía 17. Pol. Ind. de Coslada.
28823 Coslada (Madrid).

DL: B-7852-92

ISSN: 1133-5637

Propuesta gráfica a partir de fotografías de Pepe Rodríguez

Puntos de difusión de VIENTO SUR

Barcelona

Espai Icaria
Arc de Sant Cristófol, 11-23
(08003).

La Central del Raval
Elisabets n.º 6. (08001).

La Central
Mallorca, 237. (08008).

La Ciutat Invisible
Riego, 35, baixos.
(080014).

Laie
Pau Clans, 85. (08010).

Librería Documenta
Cardenal Casañas, n.º 4.
(08002).

Bilbao

Librería Cámara
Euskalduna, 6. (48008).

Córdoba

Espacio Social y Cultural
Al Borde
Conde de Cárdenas, 3
(14003).

Granada

Librerías Picasso
Obispo Hurtado, 5
(18002).

Huesca

Librería Anónima
Cabestany, 19. (22005).

Las Palmas de Gran Canaria
Asociación Canaria de Economía Alternativa
Café d'Espacio
Cebrián, 54. (35003).

Madrid

Librería Fuentetaja
San Bernardo n.º 48
(28015).

Librería Antonio Machado
Fernando VI n.º 17
(28004).

Librería Rafael Alberti
Tutor n.º 57. (28008).

La Libre
Arguñosa n.º 39.
(28012).

La Marabunta
Torrecilla del Real, 32
(28012).

Librería Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense
Campus de Somosaguas

Traficantes de sueños
Embajadores n.º 35
(28012).

Kiosk
San Millán / Plaza
Cascorro. (28012).

Málaga

Librería Proteo
Pta Buenaventura n.º 3
(29008).

Oviedo-Uviéu
Conceyu Abiertu
La Gascona, 12 baxu A
(33001).

Tienda de Comercio Xustu
"L'Arcu la Vieya"
El Postigu Altu 14, baxu
(33009).

Pamplona-Iruñea
Zabaldi (Casa Solidaridad)
Navarrería, 23, bajo
(31001).

La Hormiga Atómika
Liburuak
Curia 2, bajo. (31001).

Santander

La Libre (librería alternativa)
Cisneros, 17. (39001).

Sevilla

Ateneo Tierra y Libertad
Miguel Cid, 45

Valencia

Librería tres i quatre
Octubre Centre de Cultura Contemporània
San Ferrán, 12
(46001).

Valladolid

Librería Sandoval
Plazuela del Salvador, 6
(47002).

Vitoria-Gasteiz
ESK
Beethoven, 10, bajo
(01012).

Zaragoza

Bar Barrio Sur
San Jorge, 29
(50001).

Papelería Germinal
Sepulcro, 21
(50001).

Librería Antígona
Pedro Cerbuna, 25
(50009).

Librería Cálamo
Plaza San Francisco, 4
(50009).

Kioskos
- Plaza San Francisco
(50009).
- San Juan de la Cruz, 3
(50009).

¿Revolución? Hace ya tanto tiempo que no la veíamos que cuesta trabajo recordarla. La palabra ha sido banalizada en el lenguaje publicitario por coches, bancos, tiendas de moda... y en el lenguaje periodístico, incluyendo al periodismo político, por medio de adjetivos y colores, que tendían a domesticarla al gusto de la política-espectáculo. Hay también visiones doctrinarias que asocian la revolución a una normativa que deberían seguir necesariamente los pueblos en acción, salvo que sean desviados del camino por “direcciones traidoras”.

Pero finalmente, se reconoce bien a una revolución social por su característica más elemental, tal como la definió alguien que sabía de lo que estaba hablando: una revolución, vino a decir, es la entrada independiente de las masas en la escena política. Es decir, el primer acto de su autoemancipación, que no asegura la llegada de los actos sucesivos, como sabemos por dura experiencia, pero sin el cual lo que sigue, le llamen como le llamen, no es una revolución.

Una revolución es lo que está sucediendo en Túnez desde comienzos de año, con una determinación y una inteligencia que reivindica el sentido auténtico, popular, de la política, y ridiculiza la boba arrogancia de los epítetos despectivos habituales (“tercermundista”, “populista”...) con los que en nuestras sociedades acobardadas, alledadas y sumisas se califica a todo lo que ocurre en los países de la periferia, como un exorcismo para que nunca asalten los muros que protegen “nuestro Estado del Bienestar”, que dirían Toxo y Méndez.

“¿Es deseable una revolución?”, se preguntó Michel Foucault, a comienzos de los años 80, en un artículo notable sobre el curso de la revolución iraní —otra revolución verdadera— hegemonizada finalmente por los ayatolás. Su respuesta fue: no, con argumentos muy discutibles, pero muy potentes, que reflejaban bien el aire de unos tiempos de crisis de la política y de la propia idea de emancipación social. Es una cuestión fundamental, porque una revolución tiene que nacer de la necesidad, y encuentra en ella su justificación fundamental, pero sólo será posible si quienes pueden hacerla la desean.

Ésta me parece una aportación fundamental de la revolución tunecina: un pueblo quiere hacer una revolución y está movilizado para hacerla. Hay que analizar los contenidos políticos, las ilusiones, las relaciones de fuerzas sociales y políticas, los límites objetivos y subjetivos... En el mundo en que vivimos, no hay demasiadas razones para el optimismo sobre cómo concluirá esta primera etapa. Pero ya los acontecimientos permiten dar razonablemente una respuesta alternativa, treinta años después, a la pregunta de Foucault. La respuesta, que sólo vale si llega a ser ampliamente compartida, es que la revolución social no sólo sigue siendo imprescindible para derrotar al capitalismo; además puede llegar a ser deseada y activada por las y los de abajo. “Reactualizada” pues.

Los acontecimientos van a tal velocidad que sólo es posible seguirlos por medio de nuestra web, en la que hay ya y habrá una amplia información sobre la marea que se extiende por tantos países árabes, amenazando la estabilidad de una de las regiones claves del “desorden global”. En este número, publicamos una breve crónica de **Farah Bensalem** sobre las repercusiones en Argelia. En el próximo número publicaremos textos que analicen las perspectivas de los alzamientos populares. Ojalá puedan basarse en buenas noticias.

El resultado de la Cumbre de Cancún ha sido un desastre ecológico envuelto en una ceremonia de confusión político-mediática sobre sus supuestos “logros”, alentada por lo que **Manuel Garí** llama en su artículo “*ilusos, bobalicones y ‘consensuadores’*”. Después se ha abierto un debate sobre cómo continuar la lucha contra el cambio climático. El artículo que publicamos es una buena herramienta para desarrollarlo razonablemente.

No estamos muy satisfechos de cómo va nuestra sección, *Aquí y ahora*, dedicada a los temas del Estado español. No por la calidad que publicamos, sino sobre todo por los temas que se nos quedan fuera. El artículo de **Josep Maria Antentas** –cuyo título nos tememos que vamos a poder utilizar más veces y en otros contextos: “*La derecha que nos ha traído la izquierda*”– nos permite tratar uno de los temas políticos importantes de la actualidad: las elecciones en Catalunya.

“Plural 2” tiene un especial interés y extensión en este número. Sólo queda espacio para referirse a los artículos muy brevemente.

Íñigo Errejón ha escrito un valioso y extenso trabajo sobre “*Política, conflicto y populismo*” que publicamos en dos partes: la primera, sobre las cuestiones “teóricas”; la segunda versará sobre las cuestiones “políticas”. Utilizamos las comillas porque en este caso, hay un amplio espacio de análisis y reflexión compartido entre ambos enfoques.

Sandra Ezquerro y **Acacio Puig** desarrollan y profundizan dos temas que ya hemos tratado en nuestras páginas y que merecen sobradamente que les sigamos prestando atención: el análisis de la crisis capitalista desde una perspectiva feminista, por una parte, y por otra parte, las relaciones entre vanguardias culturales y políticas a partir de la experiencia del constructivismo.

El 12 de enero fue el primer aniversario de la muerte de Daniel Bensaïd. Afortunadamente, el dolor se mitiga con el tiempo; la añoranza no. De esa añoranza nacen las ganas de seguir leyéndolo y releéndolo. Publicamos un artículo que resume muy bien sus ideas sobre la militancia, quizás a veces en una forma un tanto severa y desafiante (por ejemplo, respecto a los “simpatizantes”). Hay que recordar que el texto se escribió para un número monográfico de la revista *Lignes* dedicado a los “intelectuales” y que Daniel preveía, con razón, que buena parte de las demás contribuciones no serían precisamente amables con el compromiso militante revolucionario.

Nuestra web está en período de desarrollo y reformas. La reunión anual del Consejo y la Redacción de la revista ha decidido poner en abierto gran parte del archivo de nuestra colección completa, que estará disponible próximamente. Ha decidido también que el número en curso sea accesible solamente para suscriptores. Cada número pasará a estar totalmente en abierto cuando se distribuya el siguiente. Es una decisión problemática. Haremos y juzgaremos la experiencia.

Este número cierra el período de suscripción anual del 2010. Otro año más: entramos en el 20. No está mal y que dure. Gracias como siempre por la compañía.

M.R.

1 el desorden global

Argelia

Hacia una nueva independencia

Farah Bensalem

Son las 23.30'. En Ihaddaden, un barrio muy popular del nuevo centro de Béjaia, ciudad kabila situada al este de Argel, el enfrentamiento de los manifestantes con la policía antidisturbios no ha acabado. Muy al contrario. Con, como mucho, veinte años, estos jóvenes –que no han conocido la otra gran revuelta popular de la Argelia independiente, en octubre de 1988, ni tomado parte en la que conoció la Kabilia en 2001 y que provocó 129 muertos– no están dispuestos a volver a casa. Su revuelta está acompañada de los aplausos de los habitantes y de los gritos numerosos y estridentes lanzados por las madres desde los balcones y las ventanas. A la provocación de los manifestantes que les dicen que se acerquen “*si son hombres*”, los gendarmes responden con disparos de gases lacrimógenos, obligando a los habitantes a refugiarse en las casas. Pero los jóvenes no se impresionan. Desde hace horas, se enfrentan a los antidisturbios levantando barricadas con la ayuda de todo tipo de objetos, neumáticos quemados, carteles de señales arrancados. Continúan jugando al gato y al ratón con las “fuerzas del orden” y tienen como únicas armas las piedras y su odio al deshonorado régimen de Argel, un odio compartido por todo el pueblo argelino. En efecto, hoy estas escenas no son exclusivas de la Kabilia frondosa. De este a oeste, es toda Argelia la que se levanta. Desde Tébessa, en la frontera este –y a poca distancia de la ciudad de Sidi-Bouزيد, donde comenzó la revuelta tunecina– hasta la Orania y los confines del oeste, región sin embargo no muy habituada a este tipo de expresión popular, pasando por Guelma, Djelfa y Laghouat, ciudades del sur. Como si se hubieran citado, este viernes 7 de enero de 2011, alrededor de las 15, justo después de la gran oración del viernes, miles de jóvenes han ocupado las plazas públicas y las grandes arterias de sus ciudades, determinados a luchar. Los enfrentamientos entre la población y las brigadas antidisturbios han ganado no menos de veinte departamentos del territorio argelino.

Esta ola de jóvenes lanza su grito de revuelta a unos dirigentes que no han elegido. En primer lugar a Buteflika, presidente inamovible que ha hecho cambiar la Constitución para poder aspirar a un tercer mandato y mantenerse en el poder.

“Los argelinos se levantan contra quienes han confiscado la independencia, y los ideales de la guerra de la independencia, hace cincuenta años. Quienes han acaparado las riquezas inmensas que habrían debido hacer de cada argelino un ciudadano próspero y libre”

A los generales que han sembrado la guerra y aterrorizado a la población de forma totalmente impune y que acaparan las riquezas del pueblo sacando dinero directamente de las cajas de la Sonatrach (Compañía Nacional de Hidrocarburos) y de los bienes públicos como si fueran suyos. A sus clientelas respectivas y a sus apoyos de todo tipo, islamistas o demócratas autoproclamados, senadores y diputados cuyo silencio es muy bien retribuido (el salario de un diputado en Argelia es el equivalente de 30 veces el salario mínimo, que es de 150 euros al mes).

Los que se rebelan en Argel, Tizi-Ouzou, Orán y Annaba están todos unidos para gritar su hartazgo de un sistema cerrado y sordo a sus demandas legítimas. Paro endémico, crisis de vivienda, corrupción, abuso

de autoridad, poder de compra destrozado, falta de perspectivas, carencia de derechos, la injusticia cotidiana, los bienes mal adquiridos, la iniquidad y el desdén perpetuo. Las razones para la cólera no faltan.

Un país rico, un pueblo pobre

Esta revuelta es la expresión de la dificultad para vivir de los argelinos, una “mala vida” que lleva a los más jóvenes a intentar el exilio en pateras y que son llamados los haragas (los que queman las fronteras). Los otros intentan subsistir viviendo de chapuzas: vendedores ilegales, tráfico de todo tipo hechos más difíciles por las restricciones sobre la importación impuestas por el gobierno Ouyahia en 2009 y que los jóvenes consideran como una injusticia más.

La “clase media” argelina, por su parte, ve su poder de compra hundirse con el alza del coste de la vida. Sus salarios apenas cubren los gastos obligatorios y la compra de alimentos. En cuanto a las capas más pobres, se trata claramente de la indigencia. Estos últimos días había rumores que anunciaban la subida del precio de la harina y que han contribuido a calentar los espíritus. Sin hablar de que el gobierno argelino ha suprimido la subvención a los productos alimenticios básicos: el azúcar, el aceite y la sémola se han vuelto por ello inaccesibles a los más desfavorecidos.

Es pues un grito de indignación y de aversión por esta república de las desigualdades sociales y de la pauperización creciente el que lanzan los argelinos que se apropian de la calle. ¿Al precio de su vida? El estado de excepción está en vigor desde hace ya veinte años y, en numerosas ocasiones en el pasado, el Estado argelino no ha casi dudado en disparar balas reales contra los manifestantes.

Las manifestaciones han sido muy violentas y han tomado por objetivos los símbolos habituales del Estado: tribunales, comisarías, bancos. Pero por primera vez, agencias de la Sonelgaz han sufrido ataques. No se puede dejar de ver en ello una relación con los últimos asuntos de corrupción que han manchado esta sociedad ligada a la Sonatrach, y que representa para el país una de sus principales fuentes de divisas.

El ministro de Finanzas había anunciado el 4 de enero pasado que el país tenía 155 millardos de dólares de reservas. Algo excepcional desde la independencia de Argelia. Pero si el régimen argelino se pavonea ante el mundo entero de tener esta suma inimaginable, la población no sabe ni qué color tiene. En Béjaia, en Argel o en Orán, se habla de *hogra*, la injusticia mezclada con el desprecio, que sufren los pequeños, la gente sin galones, los sin enchufes, los sin nada, por parte de un poder arrogante que deja a los jubilados escarbar en los contenedores de basura o verse obligados a sisar comida para sobrevivir.

El pan... ¡y la libertad!

Pero sería equivocado creer que los argelinos no se han levantado más que por esto. Esta revuelta se realiza también por la dignidad. La que no se puede experimentar sin ser libre. Y en primer lugar por la libertad de expresión que, si hubiera existido, habría permitido a canales democráticos y legales asumir las reivindicaciones del pueblo y le habría ahorrado pagar también el precio de la sangre.

Los argelinos se levantan contra quienes han confiscado la independencia, y los ideales de la guerra de la independencia, hace cincuenta años. Quienes han acaparado las riquezas inmensas que habrían debido hacer de cada argelino un ciudadano próspero y libre. Estos tiranos oligarcas y decrépitos que se aferran aún al poder, intrigando en los pasillos de El Mouradia y los locales de la DRS (servicios secretos todopoderosos en Argelia) para perennizar su poder y legarlo después de ellos a una dinastía de engendros o de familiares del serrallo.

A los que han vendido el país para llenar sus cuentas bancarias personales y que compran rubíes con la indulgencia de dirigentes europeos mientras sirven al pueblo su sopa ideológica adulterada y su mentirosa profesión de fe, quienes se han levantado en las plazas de Argel, de Soumam y de Orán les gritan que no es para esto para lo que cerca de un millón de argelinos dieron su vida. No para que gente que a la vez que se reclama, sin vergüenza, de los mártires de la Revolución se vista con los hábitos de los opresores de ayer, den patadas al ideal de la lucha por la independencia y arruinen sus esperanzas.

Les gritan que lucharán pues “*la independencia no ha llegado aún*”. Pero llegará con certeza mañana.

9/01/2011

Farah Bensalem es periodista.

**JESÚS
ALBARRACÍN**

ADAPTACIÓN, SÍNTESIS Y ACTUALIZACIÓN DE DANIEL ALBARRACÍN

LA CRISIS DE LA ECONOMÍA DE MERCADO

Maia
EDICIONES

**Jesús Albarracín. *La Crisis de la Economía de Mercado.*
Edición de Daniel Albarracín. Madrid, Maia Ediciones**

Jesús Albarracín, dirigente de la LCR y de CC OO, economista del Servicio de Estudios del Banco de España, fallecido en el año 2000, nos legó este manual de análisis económico, sintetizado y actualizado en esta edición por Daniel Albarracín.

Una contribución fundamental para dar cuenta de aspectos tales como la lógica de la mercancía, el papel de la rentabilidad, la teoría del valor trabajo, la dinámica a largo plazo de la acumulación y la teoría de las ondas largas, algunas problemáticas monetarias, o ciertos rasgos de la hipertrofia financiera que ya entonces descollaban.

Cancún

Cumbre a medida del capital

Manuel Garí

La Cumbre del Clima de Cancún –la COP 16– aprobó con el voto de 193 delegaciones gubernamentales, sólo se opuso la boliviana, un acuerdo que, en esencia, es la formalización jurídica de la regresiva fórmula barajada un año antes en Copenhague por las delegaciones estadounidense y china. Las decisiones sustantivas se aplazan un año más para la cumbre de Durban en 2011. Se presenta como un gran logro el que los gobiernos van a seguir negociando, por lo que la diplomacia climática internacional se felicita porque el “proceso se ha salvado”.

Teresa Ribera, secretaria de Estado española de Cambio Climático, señala en el activo de la Cumbre que por primera vez aparezcan objetivos de emisiones para China, EE UU y Brasil, obviando la no obligatoriedad de cumplimiento de los mismos. La canciller mejicana Patricia Espinosa, que presidía la reunión, intentó mediante la maza de su cargo de moderadora acallar la disidencia boliviana y mediante el juego de palabras conjugar la coexistencia de dos procesos: Kioto y No Kioto empleando trucos de la caja del mago malo como “*se deben completar los trabajos (...) para evitar una brecha entre...*”

El gran activo real del 16 encuentro de la Convención marco de Naciones Unidas sobre cambio climático (UNFCCC, en sus siglas inglesas) ha sido decidir solemnemente no hacer nada. Y, ante la gravedad de la situación, ese acuerdo, no hacer y que siga la orgía de las emisiones, es, con diferencia, el peor de los acuerdos posibles. Esta COP supone una victoria más para el capital y una nueva derrota para los pueblos.

El acuerdo de los necios. Quienes piensan que lo importante es que “se ha salvado el proceso” se engañan, pero no nos engañan. Poco esperaban los satisfechos gobernantes de la COP 16 en lo político, lo que explica su autocomplacencia, pero no estamos ante un juego de esgrima entre cancillerías que se juegan escenarios de influencia o compromisos filantrópicos. Estamos ante una emergencia climática. Y ante la misma, no hay motivos para aplaudir el resultado de Cancún. Se han perdido dos preciosos años por inacción en una cuestión que no admite demora. El riesgo del cambio climático aumenta sin cesar mientras las emisiones de Gases de Efecto Invernadero (GEI) no se reduzcan drásticamente e inmediatamente. La cuenta atrás sigue.

Por ello, podemos calificar el resultado como un nuevo, irresponsable y criminal retraso en la adopción de decisiones y acciones capaces de detener el calentamiento atmosférico. Calentamiento que no se conjura mediante grandilocuentes y vacíos compromisos –exentos de medidas concretas realistas– como los contenidos por el acuerdo suscrito en el que se formula la intención de evitar el aumento de 2° C

en el año 2100. De hecho, los recortes de emisiones previstos por los actuales compromisos voluntarios, de cumplirse, supondrían en 2020 una disminución de un 14% respecto a 1990 a nivel global mundial, muy lejos del intervalo de los porcentajes –entre el 25% y el 40%– planteado por los científicos del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático de Naciones Unidas (IPCC en sus siglas en inglés). O sea, en el mejor de los casos, los compromisos llegarán al 60% de la reducción que el IPCC considera ineludible para limitar el calentamiento.

Son numerosos los científicos del Panel Intergubernamental que señalan como “línea roja climática”, no ya el aumento de los 2 grados respecto a la época anterior a la Revolución Industrial, sino un incremento de 1,5° C. Con los compromisos gubernamentales voluntarios de reducción que los países remitieron a Naciones Unidas tras el fiasco de Copenhague, en 2020 el exceso de emisiones de CO₂ alcanzará una cifra superior a los 10.000 millones de toneladas. Imposible cumplir los buenistas deseos de evitar una subida media planetaria de 2 grados que, en el caso español supondría un aumento de 5° C en verano y la desertificación de la mitad sur de la península.

El acuerdo de los irresponsables. Entre las medidas adoptadas no cabe sólo señalar, como se ha hecho, su insuficiencia cuantitativa, además, hay que destacar que las reducciones no tienen un mismo recorrido ni tampoco un mismo método de verificación. Los países son libres para elegir el año de referencia para medir las emisiones, los porcentajes de reducción y los indicadores de medición. EE UU toma como año de referencia 2005, no 1990 previsto por Kioto. Ello no es menor, pues al tomar como referencia un año más cercano también se toma como referencia un mayor volumen de emisiones, por lo que el objetivo de reducción se fija metas menos ambiciosas desde el punto de vista ecológico. Pero esto se agrava porque Obama se compromete a un raquítrico 17% de reducción respecto a 2005, por debajo de los compromisos que en su día hizo Clinton y muy lejos de los porcentajes de la UE. Tampoco es de recibo que China adopte el criterio de reducciones relativas respecto a terceros parámetros, evitando los compromisos en términos absolutos que son los que realmente importan. Pero lo que determina la naturaleza irresponsable del acuerdo es que no habrá un sistema de verificación de los datos transparente y gestionado de forma neutral por la comunidad científica mundial. De manera que las reducciones obtenidas por los países emergentes mediante financiación internacional sí que tendrán supervisión internacional, pero no serán auditadas las reducciones que se declaren obtenidas mediante esfuerzo nacional. Una puerta abierta a la picaresca internacional en nombre de la soberanía nacional.

El acuerdo de los mercaderes. Respecto a la financiación por parte de los países industrializados de la reducción de emisiones en los países empobrecidos, los primeros se han comprometido a realizar una dotación de 30.000 millones de \$ US (22.600 millones de €) hasta 2012, que en años siguientes alcanzará la cifra

de 100.000 millones de \$ US /año, cantidad a todas luces insuficiente para lograr los objetivos enunciados.

Ese Fondo Verde será gestionado por el Banco Mundial, de cuya honorabilidad cabe albergar la desconfianza acumulada por años de políticas antipopulares de la entidad. Pero el problema más inmediato es ¿quién, cómo y para qué se harán las dotaciones? Pregunta pertinente ante los sistemáticos incumplimientos de los compromisos gubernamentales respecto a la dotación de diversos fondos, excluidos los de salvamento de la banca especulativa que ha sido debidamente atendida. Pregunta que se complica cuando se explicita que la financiación pública será limitada al 15% del monto total y que el resto corresponde al capital privado. Se especula con la posibilidad de que la fuente financiera se base en los mercados de CO₂, opción que, aparte de otras consideraciones, resulta ridícula por el monto actual de las transacciones entre los países del Norte y del Sur y la ausencia de indicios en el horizonte de que su evolución sea creciente. Por lo que, probablemente, estemos ante un fondo desfondado y al albur del capital privado.

El programa de Reducción de Emisiones por Degradación y Deforestación no es garantía alguna para posibilitar la protección de las masas forestales actuales y mucho menos inducir efectivas políticas de reparación y reforestación sostenible con criterios sociales. Bien al contrario, se perfila como una plataforma de negocio privado de primer orden.

Nuevo escenario, nuevos actores. En los pocos años que separan Kioto de Cancún, el peso económico de los países y su aportación en el total de emisiones de GEI ha variado sustancialmente. Copenhague y ahora Cancún han puesto sobre el tapete, de forma colateral, quién manda en el mundo y quién, como la Unión Europea, atraviesa una crisis política y una pérdida de peso comercial creciente. No es necesario abundar en ello, es evidente. Basta constatar que en la esfera de la diplomacia climática mundial hoy pesan de forma creciente los llamados países emergentes, combinado formado por las incontestadas dictaduras de China, Emiratos Árabes Unidos y Qatar, y por los nuevos actores de la escena neoliberal India, Brasil y México que vienen a sumarse a EE UU, Canadá y Japón.

Los gobiernos de estas últimas potencias ponen como excusa de sus regresivas propuestas la existencia de una oposición interna muy poderosa que no favorece la reducción de emisiones, las nuevas potencias emergentes –algunas de las cuales no celebran elecciones libres– aluden a la necesidad de seguir la senda del crecimiento del PIB para desarrollar su economía, sin poner objeción alguna al modelo productivo en el que se apoya. Unos y otros argumentos son simplemente injustificables. Desde Copenhague, la crisis económica ayudó a dinamitar el viejo discurso climático buenista de los principales países industrializados y, de pronto, pese a la persistencia del volumen de emisiones, gobernantes y medios de comunicación dejaron en un segundo plano la cuestión climática. De nuevo la consigna era crecer a costa de lo que sea.

Nunca se había puesto tan en evidencia el maridaje indisoluble entre un modo de producción, el capitalista, y un modelo de producción, el carbonizado. Cuestión que se puede verificar tanto en las viejas metrópolis industrializadas como en los países emergentes. Todos actúan con los mismos patrones. Tal como van las cosas hay profetas neoliberales que anuncian la apertura de un nuevo nicho de negocio para algunas fracciones del capitalismo que pueden aprovechar la coyuntura, no para invertir en medidas de mitigación del cambio climático ya que su real negocio actual se basa en contaminar y emitir sin tino, sino para situarse mejor en el control de sectores estratégicos como el agua, bien escaso hoy y que más lo será de no parar el calentamiento. Por eso si hasta Copenhague los *lobbies* más activos eran los ambientalistas, esta vez no lo han sido. Se han visto superados por la activa presencia de las compañías.

Ilusos, bobalicones y “consensuadores”. Ante este escenario no faltarán quienes desde las ONG que han venido haciendo trabajo de *lobby* intenten encontrar, como vienen haciendo algunos asistentes cumbre tras cumbre pese a la evidencia de los problemas, el aspecto “positivo” de Cancún. Recurren a la manida metáfora del vaso a medias. El “*proceso se salva*”, “*hemos logrado*” (sic) *incorporar a EE UU y China (resic)*”, repiten como papagayos. Si bien es cierto que reconocen (¡vaya lumbreras!) que Cancún no salvó el clima. Ese vaso medio lleno, hoy lo está de hiel: ya no estamos ni siquiera en el Bali de 2007. De los ambientalistas *lobbistas* no se podía esperar otra cosa. Su hábitat natural son esos foros en los que juegan el elitista rol de “conciencia crítica”. Sus preocupaciones y desvelos están bien alejados de los avatares del movimiento social. Son alguien en la medida en que hay poderosos y todavía no se han alzado las gentes.

Del lado de los gobiernos que en Copenhague mostraron dignidad, el balance no puede ser peor. Pablo Solón jefe de la delegación de Bolivia en la Cumbre, no contó con el apoyo de los países del ALBA. Los gobiernos de Venezuela, Cuba y Nicaragua prefirieron consensuar con el imperio (EE UU) y con los nuevos emperadores orientales. La diplomática venezolana Claudia Salerno se significó por su empeño en no “salirse” de la foto. Esta actitud dinamitó el mensaje de La Conferencia de los pueblos realizada en Cochabamba.

El documento final de la presidencia de la Cumbre omitió las referencias a la Justicia Climática, presente en los borradores que los países tuvieron presentes en los meses anteriores a la COP 16. Los planteamientos bolivianos al respecto fueron ninguneados durante toda la Cumbre, no se trataron en el plenario y solamente estuvieron presentes de forma marginal en el Grupo de trabajo sobre el Protocolo de Kioto, en el Grupo de trabajo sobre la Cooperación y en la reunión de la Conferencia de las Partes (COP) y la Reunión de las Partes del Protocolo de Kioto (CMP).

Síntesis del vacío. No se establece 1,5° C como aumento de temperatura máximo. No se fijan unos compromisos de reducción de emisiones de los países

industrializados acordes con las exigencias del IPCC. Los mecanismos de financiación previstos pesarán como una nueva losa sobre los países empobrecidos, pues, tal como se perfilan, generaran nueva deuda externa a través del pago de los intereses. Quedan muchos aspectos relevantes sin definición y podemos decir que si no hay un milagro, no conoceremos un segundo periodo de compromisos con la filosofía del Protocolo de Kioto. Los países industrializados más importantes y los emergentes siguen sin asumir sus responsabilidades. Intentan distraer la atención sobre sus responsabilidades e intentan repartir las cargas. En este contexto, conviene no perder el rumbo y tener presente la metáfora del científico de Nueva Delhi Anil Agarwal, cuando calificaba de emisión necesaria para la supervivencia la del metano de una vaca de un campesino de Bangladesh, y de lujo ofensivo la del anhídrido carbónico del coche de un magnate de Park Avenue.

E pur... podemos reaccionar, actuar y ganar. Para remontar una mala situación, lo primero es identificarla, analizarla y buscar medidas. Esto no es tarea ni menor ni de unos pocos. Ni cuestión resoluble en un artículo. Es una cuestión vital, no para el clima, sino para las gentes. Nuestra gente. Y, por tanto, para el movimiento social.

La Asamblea Europea por la Justicia Climática (AEJC) ha diseñado una hoja de ruta en la que podemos reconocernos plenamente. Propugna en primer lugar la implementación de reducciones drásticas de las emisiones mediante un acuerdo global y vinculante que deberá plasmarse en planes en cada país. Y en segundo lugar defiende que las reducciones se hagan localmente sin transferir emisiones mediante mecanismos de mercado, como es el caso de la compra venta de derechos de emisión Norte/Sur u otros.

En ese sentido cabe señalar que en el Estado español podemos avanzar en amplios acuerdos sociales sobre dos grupos de temas. La primera cuestión sobre la que, seguramente, habrá un amplio acuerdo en el movimiento social contra el cambio climático, es situar como prioridad la necesidad de descarbonizar el modelo energético de forma inmediata mediante la introducción masiva de las energías renovables e iniciar un giro en el modelo de movilidad y transporte de personas y mercancías. Y también habrá acuerdo en que la cuestión energética no termina en las fuentes, debe estar guiada por el criterio del ahorro y usada a través de tecnologías eficientes.

El cambio de modelo energético no sólo es clave en la lucha contra el calentamiento, es el vector decisivo para un cambio de modelo productivo que, en el conjunto del proceso de uso de recursos, fabricación de bienes y servicios, y generación de residuos, es, además de económicamente ineficiente, ambientalmente insostenible. Ello puede formar parte de un posible segundo núcleo de acuerdos más amplio que apunta una serie de objetivos intermedios y reivindicaciones transitorias de sumo interés.

A su vez, la AEJC, plantea que las medidas ecológicas deben estar indisolublemente ligadas a la justicia social. Justicia climática y social son las caras de una misma moneda, por ello cabe señalar que conceptos como el “transición justa” en

el cambio de modelo productivo que se abren paso en el sindicalismo internacional, son elementos básicos no sólo para hacer bien las cosas en el plano de los procesos productivos, sino también para poder forjar una amplia mayoría social en los países industrializados favorable al cambio. En el plano internacional la justicia exige el reconocimiento y satisfacción de la deuda económica y ecológica contraída por los países industrializados con los empobrecidos. Por ello, la mayoría social del “Norte” deberá ser solidaria con las poblaciones y comunidades de los países del “Sur” y respetuosa de sus derechos y soberanía.

La nueva alianza anticapitalista. Se habla de crisis ecológica, de crisis climática, cuando debería decirse que la verdadera crisis radica en la relación entre la sociedad y la naturaleza. Crisis no casual ni inevitable, pues es producto del insostenible modelo económico. Por ello, no cabe pensar en soluciones basadas en reformas verdes del capitalismo real. Hoy lo que se puede esperar bajo el poder del capital, como señaló Manuel Sacristán, es el avance de la barbarie, en tanto que degradación general de la vida de la especie. Lo que la actual crisis social, ecológica y económica ha puesto en evidencia es la contradicción entre un modelo productivo depredador de los recursos y basado en la quema de fósiles –asociado a un modo de producción basado en la explotación– por un lado y, por otro, la supervivencia misma de la humanidad.

Las dos lógicas hoy enfrentadas son la de la dictadura de los mercados, cuyo objetivo es maximizar la ganancia privada, y la de los intereses y necesidades de la mayoría social. Lo que está en peligro no es el clima, es nuestro futuro si no detenemos el cambio climático. Pero, esto que es evidente, todavía no forma parte de la conciencia de la mayoría social. Es necesario empezar por cambiar el inmovilismo y conformismo de la mayor parte de la población, mera espectadora de las comedias institucionales.

Lo expuesto exige plantearnos la necesidad de construir una amplia coalición social de organizaciones ancladas en el trabajo de base, cotidiano, que aúne esfuerzos y reivindicaciones, que trece nuevas alternativas populares. En esta tarea, últimamente, no todas las fuerzas políticas y organizaciones sociales y ecologistas han puesto todo el empeño requerido. Ya no es el momento del trabajo basado principalmente en la presión sobre los poderosos y en el impacto mediático de minorías activistas. Hoy es preciso detectar, organizar y enlazar las resistencias de los pueblos y, por tanto, vincular las acciones simbólicas y minoritarias con la movilización social. Hoy es preciso volver a identificar nuestros aliados en cada país y en el ámbito internacional.

Así iremos construyendo las bases de un programa contra el cambio climático basado en criterios de sostenibilidad ambiental y justicia social. Un programa de reivindicaciones transitorias para la acción que, a partir de la experiencia en la lucha, llevarán a más y más gentes a posiciones anticapitalistas.

Manuel Garí es miembro de la Redacción de *VIENTO SUR*.

Wal-Mart, un modelo para el capitalismo del siglo XXI

Nelson Lichtenstein

Wal-Mart es la mayor empresa del mundo. Es el modelo de un orden económico mundializado que refleja las políticas reaccionarias y las ambiciones imperiales de Estados Unidos hoy. Como el conservadurismo que estaba en el corazón del proyecto Reagan-Bush, Wal-Mart salió del sur rural, que no se acomodó jamás a las regulaciones sociales del New Deal, ni a la revolución de los derechos civiles, ni a la toma de conciencia feminista. En su lugar, la compañía ha desarrollado una ideología fundada en la familia, la fe y un sentimentalismo provinciano, que extrañamente hace buenas migas con el mundo del comercio mundial, con un nivel de vida estancado y el estrés del trabajo.

Un gigante de todas las categorías

Fundada hace menos de 50 años por Sam Walton y su hermano Bud, esta compañía de Bentonville (Arkansas) dispone de una cifra de negocios de 300 millardos de dólares por año [404 millardos en 2009]: sus rentas son superiores a las de Suiza. Controla más de 5.000 grandes almacenes en el mundo, de ellos el 80% en Estados Unidos. Para la venta general de mercancías, Wal-Mart no tiene verdadero rival: en 2003, *Fortune* la presentaba como la compañía más admirada del país. El volumen de sus negocios supera el combinado de Target, Home Depot, Sears, K-Mart, Safeway y Kroger. Emplea a más de 1,5 millones de personas [1,9 millones en 2009], haciendo de ella la primera empresa privada en México, Canadá y Estados Unidos. Importa más de China que el Reino Unido o Rusia y sus ventas podrían alcanzar los 1000 millardos de dólares por año antes de 2015. En 1985, Sam Walton fue consagrado como el hombre más rico de América: hoy, sus herederos/as que poseen el 39% de la compañía, son dos veces más ricos que la familia de Bill Gates.

El éxito económico y la influencia política de esta compañía gigante permiten a Wal-Mart rediseñar nuestras ciudades, determinar el salario mínimo real, excluir a los sindicatos, dar el tono a la cultura popular, canalizar el capital a través del planeta y mantener verdaderas relaciones diplomáticas con una docena de Estados. En un período de difuminación de las regulaciones gubernamentales, la dirección de Wal-Mart tiene quizás más poder que cualquier otra entidad para “legislar” sobre los elementos claves de la política social e industrial de Estados Unidos. El gigante de Arkansas es completamente consciente de esta prerrogativa, razón por la cual dispensa millones de dólares en publicidad televisada para proclamar, no sus “precios sin igual”, sino la revitalización de

la comunidad, la satisfacción de sus trabajadores y trabajadoras, y las obras filantrópicas que se desarrollarían siguiendo la huella de sus almacenes.

Wal-Mart es el *bussines* tipo que fija las normas de un nuevo período histórico del capitalismo mundial. En cada etapa, una empresa gigante, floreciente y rápidamente imitada, encarna una serie de innovaciones en los planos tecnológico, organizativo y de las relaciones sociales. Así, Wal-Mart retoma las innovaciones tecnológicas y logísticas más poderosas del siglo XXI para ponerlas al servicio de una organización cuyo éxito se basa en la destrucción del estilo de relaciones sociales heredado del *New Deal* y su reemplazo por un sistema mundial que no ha dejado de comprimir los costes del trabajo, desde Carolina del Sur al sur de China, de Indianápolis a Indonesia. Por primera vez en la historia del capitalismo moderno, el modelo Wal-Mart hace del distribuidor el rey y del industrial su servidor. Así, esta compañía ha transformado miles de suministradores en pedigueños temblorosos, que hacen todo lo posible para reducir sus costes extrayendo la última gota de sudor productivo a millones de trabajadores y trabajadoras y de millares de subcontratantes.

El imperio asiático de Wal-Mart

Es una “revolución logística” lo que ha representado una de las principales innovaciones que han contribuido a ampliar el dominio de Wal-Mart a escala mundial. El distribuidor estudia el comportamiento del consumidor-consumidora con un cuidado meticuloso antes de comunicar sus preferencias hacia arriba. Para hacer funcionar el conjunto, la cadena de producción y los *discounters* [*comercio de venta al detalle que practica una política sistemática y generalizada de venta con márgenes reducidos, acompañada muy frecuentemente de una reducción máxima de los servicios y gastos de explotación*] deben estar funcionalmente ligados, incluso si conservan una existencia legal y administrativa separada. Wal-Mart tiene así todo de un minorista y de un industrial gigantes, salvo el nombre.

Wal-Mart ha instalado su procónsul en Shenzhen, el epicentro de la industria china de exportación. Allí, un *staff* de 400 personas coordina la compra de productos asiáticos por un valor de unos 20 millardos de dólares. Como la compañía tiene una comprensión íntima del proceso de producción y como su volumen de compra es tan considerable, ha reducido a sus 3.000 suministradores chinos a la impotencia: no son ni asociados, ni socios, ni administradores de precios oligopolísticos [*que podrían ponerse de acuerdo frente a Wal-Mart*].

Mientras numerosos de esos proveedores son de pequeño tamaño y están subcapitalizados, un número creciente de empresarios de Asia del sureste dirigen industrias de muy gran tamaño. Por ejemplo, Tue Yen Industrial, un productor de calzados de Hong Kong, emplea a más de 150.000 trabajadores y trabajadoras en el mundo, principalmente en las fábricas de gama baja del sur de China. Un complejo industrial de Dongguan emplea también más de 40.000 asalariados y asalariadas y su fábrica gigante de Huyen Binh Chanh, en Vietnam, será

pronto la mayor fábrica de calzados del mundo, con 65.000 empleados/as. Por recordar, la última vez que un número de trabajadores tan grande estuvo reunido en complejos industriales gigantes de este tipo, fue en las industrias de armamento de la Segunda Guerra Mundial, en River Rouge, Willow Run, Boeing-Seattle y Douglas-El Segundo en Estados Unidos, Gorki y Magnitogorsk en la Unión Soviética, y en Dagenham cerca de Londres.

La cadena que proporciona Wal-Mart está vigilada tan estrechamente en Estados Unidos como en otras partes. Allí, los industriales que logran sobrevivir lo hacen porque se arrodillan ante los dirigentes supremos de la distribución: “*Si quieres suministrar a Wal-Mart, tienes que ser eficaz*”, señalaba el consultor Howard Davidowitz: “*el poder está en manos de Wal-Mart*”.

Wal-Mart contra la América de la “New Deal”

El dominio de las tecnologías de la información y la revolución logística en curso no rinden cuenta más que de una parte del éxito de Wal-Mart. Esta compañía ha sacado partido también de la transformación de las políticas y de la cultura de un sistema de negocios que ha estimulado. Ha visto la luz en la América de la post *New Deal*, marcada por la atmósfera conservadora del Sur y la debilidad de los sindicatos. Es la razón de que la controversia lanzada por la llegada de Wal-Mart a los mercados de metrópolis como Chicago, Los Ángeles y San Francisco, encarne el conflicto más amplio entre lo que queda de la América de la *New Deal* y los esfuerzos agresivos y provechosos de los políticos y patronos del sur y del oeste para librarse de ello.

Los *discounters* dependen de una vigilancia continua, casi obsesiva, de los salarios y de los costes de trabajo. Deben despachar dos o tres veces tantas mercancías como las grandes superficies tradicionales como Sears y Macys, para hacer los mismos beneficios. Movimientos de *stocks* de esta rapidez dependen de márgenes de beneficio reducidos, que reclaman a su vez costes del trabajo inferiores en un 15% del total de las ventas, es decir la mitad de los de las grandes superficies tradicionales. Wal-Mart es claramente el líder de esta clase de *discounters*, con costes de distribución y de administración –esencialmente los salarios– un 25% inferiores a los de K-Mart, Target, Home Depot y de los demás grandes almacenes actuales.

En 1958, cuando los empleos industriales eran tres veces más numerosos que los del comercio de detalle, una tal presión sobre los salarios habría podido tener un impacto limitado. Pero hoy, cuando los asalariados y asalariadas del comercio de detalle son más numerosos que los de la producción de bienes de consumo duraderos, implica bajadas de remuneración para decenas de millones de personas.

Por supuesto, el hecho de que Wal-Mart haya logrado imponer bajos salarios en el comercio de detalle no deriva sólo de las especificidades de esta rama, de sus mecanismos de control tecnológicamente avanzados o de las economías preconizadas por Sam Walton. Esta compañía hunde sus raíces y ha conocido su

“En un período de difuminación de las regulaciones gubernamentales, la dirección de Wal-Mart tiene quizás más poder que cualquier otra entidad para ‘legislar’ sobre los elementos claves de la política social e industrial de Estados Unidos”

auge sorprendente en una región y un período que no deben nada al azar. Ni el New Deal, ni la revolución de los derechos cívicos habían aún alcanzado Arkansas cuando Walton comenzó a construir su imperio comercial en las pequeñas ciudades. La revolución agrícola de la inmediata postguerra estaba en su auge, despoblando las granjas de Arkansas, forzando a decenas de miles de mujeres y hombres blancos a buscar su primer verdadero empleo asalariado.

En los años 50 y 60, el frenesí de construcción de carreteras en los campos del Sur condenaba a miles de almacenes de pueblo, situados hasta entonces al borde de los caminos de tierra batida. Las nuevas carreteras principales y las autovías colocaban un

número mucho más importante de consumidores/as potenciales al alcance de las pequeñas aglomeraciones comerciales en pleno crecimiento, como Rogers, Harrison, Springdale y Fayetteville. Y esas mismas carreteras interestatales permitían a los minoristas de esas pequeñas ciudades construir y aprovisionar a las grandes superficies necesarias para las operaciones de descuento.

Máquina de guerra contra los sindicatos

Walton sacó plenamente ventaja de esas circunstancias. Su paternalismo populista no fundaba un nuevo estilo de gestión de empresas, pero lo perfeccionaba con brío. Durante ese tiempo, como tantos empleadores del Sur, trampeaba a menudo con las disposiciones sobre el salario mínimo y las horas extras. Fue uno de los primeros clientes de los bufetes de abogados antisindicales que comenzaban a florecer en los estados del Sur en plena expansión. Wal-Mart rompió las tentativas de organización de los camioneros y de los vendedores/as de comienzos de los años 1970 recurriendo a los servicios de un cierto John E. Tate, abogado de Omaha cuyo activismo antisindical hundía sus raíces en la guerra de acentos racistas que había conmocionado la industria del tabaco en Carolina del Norte en los últimos años de la Gran Depresión.

Fue él quien convenció a Walton de que una política de bajos salarios, combinada con un sistema de “reparto de los beneficios”, ayudaría a la compañía a desarrollar buenas relaciones públicas y a evitar nuevas amenazas sindicales. En efecto, los bajos salarios y el “reparto de los beneficios” son hermanos siameses: los primeros suscitan una importante rotación de mano de obra y garantizan que pocos empleados/as gozan del “reparto de los beneficios”, que no afecta más que a los asalariados contratados desde al menos hace dos años.

Desde mediados de los años 1970, cuando Wal-Mart no disponía aún más que de un centenar de almacenes, su crecimiento fue alimentado por la transformación del clima de negocios de los años Reagan, que permitió a los grandes empresarios ahorrar millardos de dólares en los costes salariales. En la inmediata post Segunda Guerra Mundial, cuando Sears y Montgomery Ward se habían desarrollado en las zonas peri y extra urbanas, las presiones sindicales les habían obligado a pagar salarios relativamente elevados, en particular a los empleados masculinos que vendían cocinas y frigoríficos costosos.

Sin embargo, el fracaso de la reforma de las leyes de trabajo de 1978, seguido por el derrumbe del sindicato de los controladores aéreos (PATCO) en 1981, implicaban que el sindicalismo no sería ya muy amenazador para el comercio al detalle. Los salarios reales de Wal-Mart disminuyeron así, desde fines de los años 1970, contribuyendo a reducir un 35% el nivel de los salarios mínimos reales en el curso de los tres decenios siguientes. En 1994, el fracaso del plan de seguros de enfermedad de Clinton permitió a Wal-Mart continuar externalizando sus costes de trabajo, ganando así 2.000 dólares por empleado/a del sector alimentario. Además, el refuerzo del libre cambio, con la entrada de China en la OMC, ha permitido a Wal-Mart explotar fácilmente el mercado mundial del trabajo subpagado [...].

Trabajar en Wal-Mart

Wal-Mart defiende su política de bajos salarios y de débiles ventajas sociales invocando que emplea trabajadores/as que ocupan una posición marginal en el flujo de recursos necesarios a la mayor parte de las familias americanas. Sólo el 7% de sus “asociados/as” mantiene una familia con niños con un único salario de Wal-Mart. La compañía contrata en efecto jóvenes escolarizados, jubilados, y gente que tiene dos empleos o están obligados a trabajar a tiempo parcial. La cultura de gestión de Wal-Mart, o su política de personal, justifican la discriminación hacia las mujeres, que ocupan actualmente los dos tercios de sus empleos, argumentando que no son las principales fuentes de rentas de la familia. Por primera vez desde al auge de la industria textil de comienzos del siglo XIX, cuando las mujeres y los niños representaban la mayoría de la fuerza de trabajo, la dirección de un sector de actividad central de la economía estadounidense contrata una mano de obra presentada como marginal para el mantenimiento de las familias.

Wal-Mart pretende que la presión que ejerce sobre los precios eleva el nivel de vida de toda la población, permitiendo a los consumidores/as ahorrar hasta 100 millardos de dólares por año, es decir unos 600 dólares para una familia media. Un estudio del McKinsey Global Institute ha concluido que las ganancias de productividad del comercio al detalle, medidas en función del valor añadido real por hora, han triplicado en la docena de años transcurrida desde 1987, parcialmente a causa del liderazgo competitivo de Wal-Mart en este enorme sector. *“Estas economías son una válvula de salvación para millones de familias de rentas medias e inferiores, que tienen dificultades para llegar a fin de*

mes”, afirma el dirigente de Wal-Mart, H.Lee Scott, “*en efecto, esto les hace cobrar un aumento cada vez que compran en nuestra tienda*”.

Henry Ford había utilizado las ganancias de productividad creadas por la puesta en pie de las primeras cadenas de montaje de automóviles para doblar los salarios, hacer caer la rotación de la mano de obra y vender su modelo T a precios aceptables, incluso para un pequeño granjero. Como el historiador Meg Jacobs ha establecido claramente –*Ciudadanía económica en la América del siglo XX*–, la búsqueda de altos salarios y de precios reducidos ha estado en el corazón de las políticas estadounidenses durante la mayor parte del siglo XX. Y cuando la política social miraba de reojo a la izquierda, como durante la Era Progresista [*de los años 1890 a 1920*], el *New Deal* y la Segunda Guerra Mundial, los intereses de los trabajadores y trabajadoras y de los consumidores convergían. Ellos y ellas consideraban la relación entre salarios y precios como un asunto público importante, y no como el *diktat* de los gestores o el resultado espontáneo de las fuerzas del mercado.

Así, hasta en los años 1960, los salarios del comercio al detalle representaban más de la mitad de los de los obreros del automóvil, en gran parte porque los nuevos sindicatos y los partidarios del *New Deal* habían intentado igualar los salarios en el seno de cada rama e industria, pero también entre ellas. Sin embargo, en 1983, tras un decenio de presiones inflacionistas sobre los salarios de los trabajadores-as, los del comercio al detalle han caído al tercio sólo de los de los obreros sindicados del automóvil, y al 60% de los de los vendedores/as cualificados del Norte y del Oeste. Es a ese nivel donde se estancan las remuneraciones del comercio al detalle hoy, a pesar de la subida considerable de la productividad de conjunto de los *discounters* [*un/a asalariado/a a tiempo completo de Wal-Mart gana hoy 17.874 dólares por año*].

Precariedad del empleo

En realidad, comparando la estructura de los empleos de Wal-Mart con la que la gestión de la empresa y los sindicatos habían desarrollado durante las horas de gloria de General Motors, a mediados del siglo XX, se observa una transformación radical. Los trabajadores y trabajadoras de GM eran a menudo empleados de por vida, tanto que la rotación de la mano de obra era muy débil: tenían los mejores trabajos de la región, lo que impulsaba su longevidad en la empresa. Hoy, la rotación de la mano de obra en la industria automóvil es inferior al 8% por año y resulta en gran medida de las bajas naturales por jubilación. Por el contrario, en Wal-Mart, se acerca al 50% y es más elevada aún durante el primer año [70%]. [...]

El tiempo de trabajo –la definición de una plena jornada de trabajo– representa la otra gran diferencia con la vieja economía industrial estadounidense. Desde la adopción de la Ley sobre el Trabajo de 1938, la mayor parte de los americanos consideraban la jornada de 8 horas (y la semana de 40 horas) como un derecho básico: más allá, los empleadores debían recargar un 50% el pago de las horas suplementarias. [...] [*En realidad*], el coste total de cada hora de

trabajo suplementaria era relativamente débil, al no haber jamás estado obligadas GM y las demás firmas parecidas a pagar en horas suplementarias la gran parte de los costes salariales pagados en asignaciones de salud o de jubilación.

En cambio, en Wal-mart y en las demás firmas de ese tipo, sería un pecado capital pagar horas extras. De hecho, una semana de 32 horas es considerada como un empleo “a tiempo completo”, lo que da una gran flexibilidad y un gran poder a la dirección de la empresa permitiéndole meter horas suplementarias en los horarios normales, favorecer a ciertos empleados y tomar las disposiciones necesarias para los tiempos de vacaciones. Las consecuencias sociales de estas políticas son devastadoras: Wal-Mart no teme emplear a miles de nuevos empleados cada año, cuyo apego a su puesto es muy débil; igualmente, millones de americanos consideran como necesario y posible trabajar en negro con dos pesados empleos a tiempo parcial. [...].

¿Reformar Wal-Mart?

El combate para cambiar el modelo de negocios de Wal-Mart, y en particular su política de trabajo forman parte de un combate más amplio para democratizar la vida económica. En China y otras partes, esto requiere cambios políticos de primer orden. Cuando gobiernos autoritarios presiden un período de proletarización masiva y continua, una erupción popular de gran magnitud está en el terreno de lo posible. La transformación de China en taller del mundo genera así el combustible social que bien podría estallar, según modalidades ya observadas en Peterloo en 1819, en Lowell en 1912 e incluso en Shanghai en 1927. Cuando esta erupción se produzca, su onda de choque forzaría a compañías como Wal-Mart a repensar una apuesta fundada en cadenas de suministros transoceánicas y trabajadores sobreexplotados a escala mundial.

En Estados Unidos, debemos esforzarnos por revivificar una ética social y democrática en la acción política, el funcionamiento de las instituciones y la vida del trabajo. Este combate no es contra Wal-Mart, por razones estéticas o ligadas a los intereses de los consumidores y consumidoras, sino contra la presión reaccionaria que esta compañía ha sido capaz de ejercer contra los salarios y las rentas de todos quienes trabajan en el seno de la nueva economía centrada en el comercio al detalle, que están en competencia con Wal-Mart o dependen de ella. Esta vía lleva a la acción política, en particular en los estados en que Wal-Mart intenta ahora ampliar su dominio [...] Las resistencias a la implantación de nuevos almacenes Wal-Mart en California y en otras regiones podrían bien marcar el comienzo de un período de exigencias y de desafíos políticos más difíciles para la compañía. [...]

Los principales temores de Wal-Mart no vienen de la competencia de Target o de Home Depot, sino de la protesta de los electores y electoras, de la hostilidad de quienes deciden sobre los asuntos públicos y de las acciones ante las justicias de abogados capaces mandados por los sindicatos. [...] Además, en China, en América central y en otras partes, ONGs, a menudo apoyadas por estu-

diantes y sindicalistas estadounidenses, denuncian la sobreexplotación del trabajo en las empresas que proporcionan los departamentos de vestido y juguetes de numerosos grandes almacenes estadounidenses.

Fábrica de *working poor* [trabajadores pobres con empleo]

Hoy Wal-Mart debe hacer frente a acciones legales en numerosos frentes, contra la explotación de inmigrantes ilegales, contra la violación de las leyes sobre el trabajo de los niños, o contra la discriminación de su personal femenino. Si triunfan, estas acciones tendrán un impacto material sobre los costes salariales de Wal-Mart, contribuyendo a acercarlos a los de sus concurrentes. La política de personal de Wal-Mart está atacada por un amplio espectro de electos/as, de sindicalistas, y de investigadores. Estos últimos han mostrado que esta compañía puede pagar salarios de miseria porque las prestaciones sociales y los programas de salud públicos garantizan un nivel de vida mínimo a sus empleados/as, más que a los demás trabajadores estadounidenses.

En California, un estudio realizado en Berkeley ha mostrado que los salarios de Wal-Mart –alrededor del 31% inferiores a los del conjunto de los demás grandes almacenes– han obligado a decenas de miles de sus empleados a recurrir a “redes sociales” públicas, como los bonos de alimentos, la asistencia médica (Medicare) y las subvenciones a la vivienda. Este estudio estima que el apoyo de la asistencia pública a los empleados/as de Wal-Mart cuesta 86 millones de dólares por año a los contribuyentes de California, particularmente porque las familias de los empleados/as de Wal-Mart tienen necesidad de un 40% de subvenciones de más por sus cuidados médicos que la media de las familias de los demás empleados del comercio al detalle. [...] En Georgia, los hijos de los empleados/as de Wal-Mart son de lejos los más numerosos en recurrir al plan de seguro de enfermedad del Estado para los niños pobres.

El desafío a afrontar es hacer converger esta ola de críticas en una amplia coalición que podría comenzar a transformar las condiciones de trabajo en Wal-Mart, así como el régimen de negocios que permite a las grandes superficies del comercio al detalle dominar una parte considerable de la economía mundial. Si hay movimiento en contra de los ambiciosos planes de expansión de Wal-Mart, entonces la dirección de esta compañía comenzará a darse cuenta de que un modelo fundado en salarios y ventajas sociales correctos bien podría ser el único medio de escapar a estas presiones populares. Y cuando los trabajadores/as de Wal-Mart vean que pueden contemplar una carrera larga, estarán mucho más inclinados a interesarse por el sindicalismo para dar a su vida de trabajo la dignidad democrática y la renta adecuada que merece.

Traducción: *Alberto Nadal*

Nelson Lichtenstein es profesor de historia del movimiento obrero en la Universidad de California en Santa Bárbara. Retomamos aquí una versión abreviada de su artículo introductorio a la obra que ha dirigido: *Wal-Mart: The Face of Twenty-First Century Capitalism*, *The New Press*, 2006.

2 miradas voces



Pepe Rodríguez

Mira Madrid

Pepe Rodríguez

Mira Madrid, Madrid mira. Cambia el sujeto y cambia la percepción. Miras o te miran. Aquí estamos para que nos miren; mira cómo te miro, como mi perro te mira; mira qué risa ; me miras mientras duermo abrazado a mi perro, que me da calor y cobijo.

Así es. Pepe, mi amigo, sabe mirar y consigue que le miren, que entreguen la mirada directamente a su cámara. Y comienza un juego de espejos y teje una fina tela de araña que nos enreda en este Madrid cosmopolita y provinciano.

Me gustan sus fotos, me gusta imaginarle deambulando con su cámara también él mirando y capturando a esa pareja diversa sentada en un banco sonriendo, directamente. Apresando los carteles publicitarios y delante dos paseantes filósofos y también diversos, ignorando *Metálica*, la feria del disco o el Maratón de danza. Consigue captar caras abiertas a su objetivo. Consigue algo tan difícil como capturar el aire, el estilo de una ciudad.

Carmen Ochoa Bravo









3 plural plural

Laicismo, religión y espacio público

Una serie de acontecimientos muestran la actualidad de este Plural. En su reciente viaje el Papa ha apoyado claramente el fundamentalismo de la Conferencia Episcopal y ha criticado abiertamente el “*laicismo agresivo*” del gobierno español; aunque está claro que el Estado español no es laico y que la Iglesia Católica goza de un ostentoso trato preferencial. Un trato que contrasta con el dispensado a otras religiones, en particular al Islam. Numerosos ayuntamientos continúan bloqueando la construcción de mezquitas con subterfugios varios. Algunas escuelas han impedido la entrada a una alumna musulmana por llevar pañuelo y el alto cargo de Justicia que avaló este derecho fue cesado por este motivo. Otros ayuntamientos han tomado iniciativas para prohibir el burka en los edificios municipales y se han alzado voces para prohibirlo también en la calle. La islamofobia es azuzada por los discursos de ciertos políticos, publicistas y medios de comunicación. Y su progresión impulsa a otros políticos a sumarse o los acobarda para enfrentarse a ella.

Según el informe *European Mindset* realizado por la fundación del BBVA aproximadamente la mitad de los españoles rechaza que se pueda llevar el pañuelo musulmán en clase y sólo un 28% lo aprueba; y estos porcentajes varían muy poco en función de la edad, el sexo, la clase social o la ideología.

Cuanto más a la derecha está un partido, más condescendiente es con el fundamentalismo católico y más radical es su intolerancia hacia el Islam y otras religiones distintas de la católica. Pero una parte de la izquierda institucional se deja arrastrar por el mismo camino.

Entre la gente de izquierda lo que domina es la confusión, en parte porque algunas viejas ideas parecen haberse oxidado y otras han pasado a ser utilizadas también por el enemigo.

La Iglesia Católica ya no critica al gobierno en nombre de un estado confesional, sino de una cierta interpretación de la laicidad. Algunos de los que impulsan la prohibición del pañuelo o del burka lo hacen en nombre del laicismo, de la igualdad entre hombres y mujeres o, incluso, del feminismo. Y no sólo en el estado español. El pasado 18 de diciembre un conjunto de partidos de extrema derecha europeos celebró en París un *Congreso internacional sobre la islamización de nuestros países*, cuyo objetivo era combatir el Islam en nombre de la laicidad.

En esta situación la izquierda alternativa debe considerar como una tarea la profundización de sus análisis y la definición sus alternativas en estos terrenos, en particular:

- qué tipo de Estado laico reivindicar, porque bajo la denominación laica se cobijan realidades bastante diferentes.
- cuál debe ser el lugar de la religión en el espacio público y cómo deben tratarse los símbolos religiosos en él.
- cómo puede hacerse del laicismo un instrumento para facilitar la lucha común de creyentes y no creyentes en una perspectiva emancipadora.

Este Plural quiere empezar a debatir y a encontrar respuestas sobre estos temas.

Rafael Díaz-Salazar defiende una laicidad que se oponga por igual a los confesionalismos de las castas sacerdotales y a los totalitarismos filosóficos. Cree que no se debe imponer una determinada religión o moral, pero que la religión debe tener un papel en la vida pública, dejando claro que las leyes son competencia de las instituciones representativas. Defiende un laicismo que sea parte integrante de un proyecto de no dominación, el cual puede encontrar aliados en muchos sectores religiosos cristianos y no cristianos; porque existen “*religiones de liberación*”.

Esta última consideración enlaza bien con la presentación que hace **Michael Löwy** de Ernst Bloch, un pensador particularmente interesante para intentar ir más allá de la famosa frase sobre el “*opio del pueblo*”. Bloch propone interpretar la religión como una forma de pensamiento utópico, de esperanza radical, cuyos contenidos el marxismo puede transportar al presente, convertirlos en una utopía concreta.

La contribución de **Antonio García Santesmases**, en su primera parte, examina críticamente nuestra realidad derivada de la Constitución de 1978 y defiende que la alternativa a la situación actual no puede ser recluir la religión al ámbito de lo privado. En la segunda parte analiza la situación del modelo francés, para reafirmar que entre el estado laico y la conciencia individual está la plaza pública y que, en el espacio público, los seres humanos precisan de una política que les permita preservar su identidad. En la tercera analiza cómo la derecha trata de combinar liberalismo económico, neoconservadurismo religioso e identidad españolista. Y considera que la izquierda necesita también su tríada: derechos cívicos, económico-sociales y patriotismo constitucional; para actualizar este último considera que hay que recuperar el legado de Azaña y Fernando de los Ríos. Tema evidentemente polémico, que desborda ampliamente el marco de este Plural.

El modelo francés vuelve a estar presente en la segunda parte del Plural, que se dedica al debate en el NPA. (Para ampliar el campo de visión y evitar una fijación en el modelo francés, hemos publicado en la web un texto sobre el debate en Quebec: <http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/?x=3504>)

Las discrepancias en el NPA surgieron a raíz de las elecciones regionales del mes de marzo, con la presentación como candidata de Ilham Moussaïd, una joven de Aviñón que cubría su cabeza con un velo o pañuelo. En el marco del congreso del NPA, previsto para febrero, se inició un intenso debate. La laicidad fue una de los temas. Contra lo que puede parecer al leer la prensa, en Francia no existe unanimidad sobre lo que debe ser el Estado laico en lo relativo a la presencia de la religión en el espacio público y a la actitud ante los signos religiosos (para ilustrarlo hemos publicado en la web una aportación de Samuel Johsua al debate del NPA: <http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/?x=3505>). El NPA parece haber llegado a un punto de encuentro en torno a la laicidad. Pero en cambio el debate sigue muy vivo en torno al pañuelo islámico, en el sentido de si debe dársele un significado en sí mismo o debe admitirse una variedad de significados dependientes de las mujeres que los usan. La respuesta que se dé tiene repercusiones prácticas, incluso si (como es el caso) exista una oposición a las leyes prohibicionistas de Sarkozy: por ejemplo, se puede estar contra ellas, pero considerar que se debe presionar a las mujeres que usan pañuelo para que se lo quiten.

Las diferentes posiciones repercuten también en cuestiones internas al partido. En dos aspectos. El primero saber si, aunque nadie defiende que el NPA deba ser un partido de ateos, puede haber militantes que expliciten su religión con símbolos externos (por ejemplo, el pañuelo); en esta cuestión el debate ha conducido a responder afirmativamente. Pero las discrepancias subsisten en torno a si estos militantes pueden representar públicamente al NPA: unos responden negativamente (por el significado objetivo del pañuelo) y otros positivamente (alegando que, en caso contrario, existirían militantes con menos derechos). Y dentro de estos últimos existe una segunda división entre quienes exigen a estos candidatos condiciones o limitaciones adicionales (para asegurar que no se hace de la religión una bandera) y quienes consideran que son innecesarias (porque siendo candidato del NPA y defendiendo su programa ya está suficientemente claro cuáles son las banderas).

En el curso del debate Ilham Moussaïd y otros once militantes de Aviñón han abandonado el NPA. Pero el debate sigue: sin opiniones bloqueadas, con bastantes matices y con evolución de las posiciones. Precisamente por eso toda presentación de estas posiciones debe considerarse provisional.

Aún así consideramos que los textos seleccionados son interesantes. El primero, firmado por el agrupamiento *Femimisme et Laïcité* es representativo de las posiciones actualmente mayoritarias. El de **Catherine Samary** es representativo del agrupamiento *À Égalité* en el que estaban integrados los militantes de Aviñón. **Josette Trat**, firmante de la réplica del tercer texto, forma parte de *Femimisme et Laïcité*.

El texto sobre **feminismo islámico** cumple una función informativa sobre un tema bastante desconocido reproduciendo las explicaciones de los organizadores de sus congresos en nuestro país.

Martí Caussa (editor)

Novedad editorial Traficantes de sueños

El «otro» movimiento obrero y la represión capitalista en Alemania (1880-1973)

Karl Heinz Roth y
Angelika Ebbinghaus

El «otro» movimiento obrero es un libro clásico, no sólo en la recuperación de los archivos de la memoria de las luchas y los combates de fábrica, sino lo que es mucho más importante, en la puesta en acción del último gran capítulo de la lucha de clases en Europa. Reimpreso en Alemania en sucesivas ocasiones, traducido a las principales lenguas del continente durante la década de 1970, sirvió como material de análisis y fuente de inspiración para los combates que entonces se libraban. La intención de los autores era la de componer una historia desde el punto de vista de los trabajadores. Una historia dirigida a enriquecer el espectro de las resistencias cotidianas con formas de comportamiento que los partidos y los sindicatos no dudarían en calificar de «apolíticas» e «insolidarias». Absentismo, trabajo lento, cambio frecuente de ocupación, huelgas encubiertas, sabotaje, todo aquello que de forma consciente o inconsciente mostrase el rechazo al trabajo impuesto.



traficantesdesueños

embajadores 35 | editorial@traficantes.net | <http://traficantes.net>



1. Laicismo, religión y espacio público

Laicismo y religión: entre el fundamentalismo y la emancipación

Rafael Díaz-Salazar

Uno de los hechos sociales más relevantes en nuestro país durante el último decenio ha sido el resurgimiento de la cuestión de la laicidad del Estado y de la sociedad civil. Me parece que este fenómeno se debe a dos causas: la necesidad de articular nuestro pluralismo cultural, lo cual requiere en ocasiones la promulgación de nuevas leyes, y la oposición a una jerarquía católica fundamentalista que intenta controlar el orden jurídico desde su concepción de la verdad y la moral objetiva.

La tensión entre pluralismo y uniformización religiosa, moral o ideológica siempre ha alentado la creación de un marco jurídico y cultural que haga posible la convivencia de una ciudadanía diversa. En este sentido, conviene recordar que el proyecto laico moderno nació para lograr el fin de las guerras de religión, hacer posible la paz civil y facilitar al Estado la protección del pluralismo. El laicismo no tiene como misión erradicar la religión, sino defender la autonomía del orden jurídico y político frente al clericalismo teocrático. Cuando contemplamos las sociedades sometidas a la ley de los ayatolás o a la ideología única de Estado, captamos el inmenso avance histórico generado por el laicismo.

La neutralidad religiosa e ideológica del Estado es la piedra angular del proyecto laico. Las instituciones políticas y las leyes tienen identidades específicas y son autónomas e independientes de las confesiones religiosas. Por este motivo, la crítica del clericalismo y de los usos políticos de Dios es fundamental. Ahora bien, la neutralidad ideológica del Estado es tan importante como su neutralidad religiosa y por ello la lucha contra los totalitarismos filosóficos estatales tiene la misma relevancia que la liberación de la dominación de las castas sacerdotales. Hay que tener en cuenta que la neutralidad del Estado es imprescindible para la articulación del pluralismo cívico que es el objetivo central del laicismo.

“Considero que una de las señas de identidad de la laicidad en España debería ser la deliberación moral prepolítica. Existen problemas sociales sobre los que debemos legislar, pero antes debemos afrontar los dilemas éticos que contienen”

La autodeterminación humana imbuje de libertarismo al laicismo. La libertad de conciencia, el libre pensamiento y el derecho a la heterodoxia constituyen su tríada cultural.

La ética es muy importante para la autodeterminación. Las personas han de construirse un proyecto moral que oriente sus vidas y determine sus comportamientos, inspirándose en religiones o en filosofías agnósticas o ateas. El espíritu laico rechaza con la misma contundencia el relativismo amoral y el absolutismo que pretende uniformar éticamente a países que poseen el patrimonio del pluralismo moral. La laicidad alienta la búsqueda de una moral cívica común fruto del diálogo entre éticas diversas.

La liberación de la dominación de clase es básica para la emancipación humana y por ello el laicismo socialista se diferencia del

laicismo liberal que sólo busca acabar con la influencia social de las iglesias. Desde la perspectiva de un laicismo socialista, la instauración de una democracia económica y republicana es imprescindible para construir un Estado laico.

El laicismo es un componente republicano de un proyecto de *no dominación* y la dominación de las clases sociales capitalistas es mucho más fuerte que la dominación de las castas sacerdotales. Por ello hay que estar atentos ante los límites de un laicismo burgués progresista que limita su proyecto a desplazar a las iglesias de las esferas públicas y reducirlas a entornos privados y al culto. Muchos laicistas de izquierda en España parece que no se han enterado de esta realidad y por eso su laicismo es más liberal que socialista radical. En nuestro país ha surgido una nueva burguesía capitalista muy fuerte que esconde su dominación de clase tras la defensa del laicismo y del progresismo basado en el apoyo a leyes favorables al divorcio, el aborto, la eutanasia y la libre investigación científica.

La izquierda alternativa tiene que desvelar las insuficiencias de este laicismo y dirigir su proyecto laico de emancipación en una línea anticapitalista clara y rotunda. Este laicismo socialista, si se desarrollara, encontraría sus más potentes enemigos en esos burgueses laicistas progres y capitalistas y no en las iglesias concebidas como pueblos del Dios de la liberación que no se reducen a un conjunto de jerarquías eclesiásticas. Por cierto, no olvidemos el rol de muchos obispos en las luchas de liberación. La Conferencia Episcopal de Brasil, por poner sólo un ejemplo, fue esencial para el nacimiento del MST (Movimiento

de los Trabajadores sin Tierra). Existe un budismo de la liberación con miles de monjes implicados en las luchas de los movimientos del ecologismo de los pobres y un hinduismo de la liberación que alienta a los militantes de los movimientos campesinos de la India. En esta línea se inscribe también el feminismo islámico que acaba de celebrar su IV Encuentro Internacional en octubre de 2010. La izquierda alternativa debería conocer mejor el fuerte anticapitalismo existente en muchos sectores religiosos cristianos y no cristianos/1.

La tolerancia activa es la virtud laica por antonomasia. No se trata sólo de respetar y hacer posible el desarrollo de diversos estilos de vida, sino de generar aperturas a culturas diferentes para enriquecer la propia. El antidogmatismo, la autocrítica y la percepción de los límites de cada identidad son fundamentales. El laicismo hace posible el diálogo intercultural e interreligioso, favorece la apertura a los valores emancipatorios de las religiones y a las contribuciones de las comunidades religiosas al Estado y a la sociedad civil/2.

La tolerancia activa genera un sensor que detecta el fundamentalismo laicista y hace posible que la crítica del mismo sea tan contundente como el rechazo de los integristas religiosos. Esta virtud crea la infraestructura cultural para edificar la amistad cívica entre ciudadanos con identidades diferentes.

La construcción del laicismo introduce inevitablemente el debate sobre la religión, las iglesias y sus roles sociales. El pronóstico de la evaporación de la religión en las sociedades avanzadas no se ha cumplido. Habermas afirma que vivimos en sociedades “*postseculares*”/3. Hoy las religiones están ejerciendo roles públicos en casi todos los países; algunas potencian la laicidad y otras son su principal obstáculo. Por un lado, percibimos un crecimiento de fundamentalismos religiosos que son nuevas expresiones del tradicional clericalismo político. Pretenden nada menos que el Estado y las leyes obedezcan a su concepción de la verdad, la ética y el derecho. El fundamentalismo religioso es una amenaza a la laicidad del Estado y de la sociedad y debe ser criticado y desactivado/4.

Frente a este modelo, también observamos la existencia de religiones de liberación vinculadas a la espiritualidad, al ecosocialismo revolucionario, al feminismo y a la lucha contra la pobreza y las desigualdades nacionales e

1/ Sobre esta cuestión es muy interesante el texto de Löwy, M. (1998) *Ética católica e o espírito do capitalismo. O capítulo da sociologia da religião de Max Weber que não foi escrito*, Vozes, 1. Ver también Festcher, I. y otros (1976) *Los marxistas y la causa de Jesús*. Salamanca: Sígueme; Girardi, G. (2005) *¿Otro mundo es posible?* Madrid: Popular; Girardi, G. (2007) *Teología de La liberación y refundación de la esperanza*. Barcelona: El Viejo Topo; Jervolino, D. (1986) *Questione católica e política di classe*. Turín: Rossenberg&Sellier; Machovec, M. (1986) *Jesús para ateos*. Salamanca: Sígueme.

2/ He abordado estos temas en (1991) *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Anthropos; (1998) *La izquierda y el cristianismo*. Madrid: Taurus; y (2002) *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: Ediciones HOAC.

3/ Habermas, J (2006) *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.

4/ He abordado este tema en mis libros (2007) *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus; y (2006) *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid: PPC.

internacionales/5. Michael Löwy y Boaventura Sousa Santos afirman que el cristianismo de liberación tiene mucha influencia en las luchas internacionales/6. Es significativo que en una encuesta de IBASE a los delegados de los movimientos sociales articulados en torno al Foro Social Mundial aparezca el dato de que cerca del 70% de estos activistas altermundistas declaran ser personas religiosas. Sobre este hecho, Sousa Santos (2005) ha comentado lo siguiente: “*el papel que la religión desempeña en los grupos sociales que combaten la globalización neoliberal es impresionante*”.

Las religiones de liberación que trabajan en la sociedad civil enriquecen la laicidad y favorecen la creación de ciudadanía activa. En muchos países europeos se está desarrollando una cultura del trabajo conjunto entre asociaciones laicistas y movimientos religiosos emancipatorios. Los principales dirigentes de las asociaciones laicistas europeas ya no defienden la tesis de que la religión es un asunto privado y que las iglesias no deben intervenir en los debates públicos. El laicismo europeo defiende el rol público de las religiones, pero propugna que éste se ejerza en la sociedad civil, no en el Estado/7.

En Europa existen diferentes formas de laicidad. La laicidad nórdica, la belga, la italiana, la alemana o la británica son distintas de la francesa y, a la vez, difieren entre sí. Además hay laicismos religiosos muy importantes y cristianismos republicanos y libertarios con los que dialogan y cooperan los movimientos laicistas.

En España nos encontramos con diversos tipos de laicistas. Algunos vinculan la laicidad con el ateísmo militante y el anticlericalismo. Pero también existen en nuestro país laicistas agnósticos y ateos que valoran positivamente el rol público de las religiones emancipatorias/8. Por otro lado, de una forma parecida a la detectada por Tocqueville en su análisis de la laicidad en Estados Unidos, nos encontramos en el mundo católico español con laicistas religiosos que defienden la separación Iglesia-Estado, el fin de la financiación pública a las Iglesias, la transformación de la enseñanza confesional de la religión en estu-

5/ Gardner, G. (2003) *El espíritu y la tierra. Religión y espiritualidad para un mundo sostenible*. Bilbao: Worldwatch Institute /Bakeaz; (2010) “Involucrar a las religiones para modelar las visiones del mundo”. En The Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2010. Cambio cultural* pg.69-78. Barcelona: Icaria; Löwy, M. (2009) “La justicia global y la teología de la liberación”. *El Ciervo*, febrero; Ramón Carbonell, L. (2010) *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. Madrid: Ediciones HOAC.

6/ Löwy, M. (2001) *Marxismo e Teologia da Libertação*. Sao Paulo: Cortez Editora; Löwy, M. (2002) *Guerra de Dioses. Religión y Política em América Latina*. México: Siglo XXI; Sousa Santos, B. (2005) *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.

7/ Sobre este tema ver Díaz-Salazar, R. (2008) “Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 31; y también (2008) “La laicidad después de Sarkozy”. *Revista de Fomento Social*, 249.

8/ Fernández Buey, F. (1991) “Nuevos movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana”. En A. Schaff y otros, *Euroizquierda y cristianismo*. Madrid: Fundación Ebert; García Santesmases, A. (2007) *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva; Gómez Llorente, L. (2004) *Significado del laicismo*. Madrid: Colectivo Lorenzo Luzuriaga.

dio comparado de las religiones en la escuela. Ya en el siglo XIX hubo en España destacados cristianos que eran laicistas religiosos. Basta con recordar a los creadores de la Institución Libre de Enseñanza. Hoy millones de católicos defienden el Estado laico y rechazan el confesionalismo político/9.

En España debemos reconocer que en el ámbito moral y religioso somos plurales y no se puede imponer a todo el país una determinada religión o una única moral/10.

Para que la laicidad sea posible en nuestro país, es necesario que la institución católica acabe de una vez por todas con su pretensión de ser la guardiana moral de las leyes. Tocqueville, que detectó la conexión entre el republicanismo y el cristianismo laico que opera en la sociedad civil y se aleja del Estado, afirmaba en su obra clásica *La democracia en América* que en un país pueden existir leyes contrarias a la moral de una religión y multitudes que viven su vida sin utilizar esas leyes, porque en el comportamiento personal y comunitario es más decisiva la ética que el orden jurídico. Las leyes no se hacen para reforzar la moral y la religión, sino para penalizar o despenalizar comportamientos relacionados con conflictos de valores. La ley se relaciona con la justicia mínima, mientras que la moral y la religión se conectan con el bien y la felicidad y, claro está, con las aspiraciones a una justicia de máximos que no siempre se puede traducir en orden jurídico obligatorio para todos.

Considero que una de las señas de identidad de la laicidad en España debería ser la deliberación moral prepolítica. Existen problemas sociales sobre los que debemos legislar, pero antes debemos afrontar los dilemas éticos que contienen. Por este motivo, en mi libro *España laica* defiendo el *principio de precaución moral*. En la deliberación moral prepolítica deben intervenir todas las tradiciones y comunidades éticas, ideológicas y religiosas que hay en el país; pero una vez realizada esa deliberación, las instituciones jurídicas y políticas han de tomar decisiones e instaurar leyes desde su legítima soberanía constitucional y parlamentaria. La laicidad inteligente se abre a las aportaciones de las religiones y las iglesias, pero éstas deben autorregularse desde el principio de reconocimiento de la soberanía del orden constitucional y parlamentario.

España es culturalmente plural y por ello tiene que ser laica. Tenemos que construir una nación de personas razonables, dispuestas a encontrarse, dialogar y tener una visión del límite de cada identidad/11.

Rafael Díaz-Salazar es profesor de Sociología en la Universidad Complutense.

9/ Redes Cristianas (2008) *Manifiesto por la laicidad* en: www.redescristianas.net/2008/.../manifiesto-por-la-laicidad-redes-cristianas/

10/ Díaz-Salazar, R. (2009) *España laica*. Madrid: Espasa.

11/ Díaz-Salazar, R. (2010) "Laicismo y catolicismo. ¿una nueva confrontación?". *Claves de Razón Práctica*, 208.



2. Laicismo, religión y espacio público

Marxismo y religión en Ernst Bloch

Michael Löwy

Tuve la suerte de conocer personalmente a Ernst Bloch. Nuestro encuentro tuvo lugar en 1974, en su apartamento de Tübingen, situado no lejos de la escuela (el *Stift*) donde –como le gustaba recordar en sus escritos– los jóvenes Hegel, Schelling y Hölderlin plantaron un árbol de la libertad para festejar la Revolución francesa. Tenía ya 89 años, estaba prácticamente ciego, pero con una impresionante lucidez.

Uno de sus comentarios en nuestra entrevista me sorprendió mucho porque resume la obstinada fidelidad de toda una vida a la idea de la utopía:

El mundo tal como existe no es verdadero. Existe un segundo concepto de verdad, que no es positivista, que no está basado en una constatación de la facticidad; sino que está cargado de valor (*Wertgelanden*), como por ejemplo en el concepto un verdadero amigo, o en la expresión de Juvenal *Tempestas* poética, esto es, una tempestad como se encuentra en el libro, una tempestad poética, como nunca ocurre en la realidad, una tempestad llevada hasta el límite, una tempestad radical. Por lo tanto, una verdadera tempestad, en este caso referida a la estética, a la poesía; en la expresión un verdadero amigo se refiere a la esfera moral. Y si esto no corresponde a los hechos –y para nosotros, marxistas, los hechos no son más que momentos reificados de un proceso, y nada más–, en ese caso, tanto *peor para los hechos (um so schlimmer für die Tatsachen)*, como decía el viejo Hegel¹.

Estas referencias son latinas y germánicas, pero leyendo estas palabras no podemos dejar de pensar en una vieja cualidad judía, expresada en un conocido término hebreo y yiddish: la *chutzpa*, esto es, en traducción muy aproximativa, el descaro, la insolencia, el desafío.

El sueño despierto de la utopía, y su relación con la religión, está en el centro de la reflexión de Bloch desde sus primeros escritos, *El espíritu de la utopía*, de 1918, y *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, de 1921. Se encuen-

¹/ Publiqué esta entrevista como anexo de mi libro (1976) *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*, pág. 294. París: Presses Universitaires de France.

tra en estas obras una dimensión romántica, tanto en la crítica radical y despiadada de la civilización industrial/burguesa, como en la referencia a tradiciones del pasado, sobre todo religiosas. Su reflexión bebe en distintas fuentes espirituales, entre los cuales ocupa un lugar escogido el *mesianismo judío*. En un capítulo titulado “*Los judíos como símbolo*”, en *El espíritu de la utopía*, destaca que la virtud esencial de la religión judía es que está “*construida sobre el Mesías, sobre la llamada al Mesías*”. Esta creencia da continuidad histórica al “*pueblo de los salmos y de los profetas*” e inspira, a comienzos del siglo XX, “*el despertar del orgullo de ser judío*”. Según Bloch, Jesús era un verdadero profeta judío, pero no el verdadero Mesías: el “*Mesías lejano*”, el Salvador, el “*último Christus, todavía desconocido*”, aún no ha llegado/2.

La utopía revolucionaria para Bloch –como para Walter Benjamin– es inseparable de una concepción mesiánica/milenarista de la temporalidad, opuesta a todo gradualismo del progreso: escribiendo sobre Thomas Münzer y la guerra de los campesinos del siglo XVI, señala: “*no combatían por tiempos mejores sino por el final de todos los tiempos... por la irrupción del Reino*”. Su actitud es curiosamente “*sincrética*”, tanto judía como cristiana, por ejemplo, en este otro pasaje del libro sobre Münzer, que compara el Tercer Evangelio de Joachim de Fiore, el milenarismo de los campesinos anabaptistas y el mesianismo de los cabalistas de Safed (Tsfat), al norte del lago Tiberíades, que esperan “*al vengador mesiánico, al destructor de este Imperio y de este Papado... al restaurador de Olam-ha-Tikkun, verdadero Reino de Dios...*”. No se trata sólo de historia: Bloch creía, en 1921, en la inminencia de un cambio revolucionario en Europa, que describe, con un lenguaje judío-mesiánico, como la Princesa Sabbat, todavía escondida tras una delgada y agrietada muralla, mientras “*puesto en pie sobre los escombros de una civilización arruinada... se eleva el espíritu de la inextirpable utopía*”.

Refiriéndose a sus primeros escritos, y en particular al *Thomas Münzer*, Bloch los define como *románticos revolucionarios*. Creo que esta definición se aplica al conjunto de su obra. Por “*romanticismo*” no entiendo sólo una escuela literaria de inicios del siglo XIX, sino una vasta corriente cultural de protesta, en nombre de ciertos valores sociales o culturales del pasado –entre ellos la religión– contra la civilización capitalista moderna en tanto sistema de racionalidad cuantificadora y de desencanto del mundo/3. Desde luego, la nebulosa cultural romántica no es ni mucho menos homogénea: incluye una pluralidad de corrientes, desde el romanticismo conservador o reaccionario que aspira a la restauración de los privilegios y jerarquías del Antiguo Régimen, hasta el romanticismo revolucionario, que integra las conquistas de 1789 (libertad, democracia, igualdad) y para quien el objetivo no es una *vuelta* atrás, sino un *desvío* por el pasado comunitario hacia el *futuro utópico*.

2/ Bloch, E. (1918) *Geist der Utopie*, págs. 323, 331-332. Munich-Leipzig: Duncker & Humblot; (ver a este respecto el hermoso libro de Münster, A. (1985) *Figures de l'utopie chez Ernst Bloch*. París: Aubier).

3/ Me permito remitir a mi obra (en colaboración con Robert Sayre), (1992) *Revolte et Melancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*. París: Payot.

“Hay que precisar sin embargo que la religión de la que se reclama Bloch es –por utilizar una de sus paradojas favoritas– una religión atea”

A esta corriente pertenece Ernst Bloch y con este espíritu fueron redactados sus principales escritos, tanto sus obras de juventud como de madurez, *Das Prinzip Hoffnung* (*El Principio Esperanza*).

El Principio Esperanza de Ernst Bloch es una de las grandes obras del pensamiento emancipador del siglo XX. Monumental (más de 1600 páginas), mantuvo ocupado al autor durante buena parte de su vida: escrita entre 1938 y 1947, durante su exilio en Estados Unidos, la revisó una primera vez en

1953 y una segunda en 1959. Como consecuencia de su condena por “revisio-nista” por las autoridades de la República Democrática Alemana, su autor acabará por abandonar Alemania Oriental (1961). Nadie ha escrito nunca un libro como éste, reuniendo con un mismo aliento visionario a los presocráticos y a Hegel, la alquimia y los cuentos de Hoffmann, la herejía ofita y el mesianismo de Shabbatai Tsevi, la filosofía del arte de Schelling y el materialismo marxista, las óperas de Mozart y las utopías de Fourier. Abramos una página al azar: trata del hombre del Renacimiento, del concepto de materia en Paracelso y Jakob Böhme, de la *Santa Familia* de Marx, de la doctrina del conocimiento de Giordano Bruno y del libro sobre la *Reforma del entendimiento* de Spinoza. La erudición de Bloch es tan enciclopédica que pocos lectores son capaces de juzgar con conocimiento de causa sobre cada tema desarrollado en los tres volúmenes del libro. Su estilo resulta a veces hermético, pero es muy sugerente: al lector le toca aprender a filtrar las excelentes joyas y piedras preciosas sembradas por la pluma poética, por momentos esotérica, del filósofo⁴.

Al contrario que otros muchos pensadores de su generación –comenzando por su amigo Gyorgy Lukacs– Bloch se mantuvo fiel a las intuiciones de su juventud y nunca renegó del romanticismo revolucionario de sus primeros escritos. Podemos encontrar en *El Principio Esperanza* frecuentes referencias al *Espíritu de la Utopía*, su primer libro publicado en 1918, muchos de cuyos temas reaparecen en el de los años 50, sobre todo la idea de la utopía como conciencia anticipadora, como figura del “pre-aparecer”.

Bloch comparte con el filósofo romántico Schelling el interés por la religión, aunque la interpreta de forma radicalmente opuesta a las ideas conservadoras del pensador romántico alemán. Entre todas las formas de conciencia anticipadora, la religión ocupa un lugar privilegiado en *El Principio Esperanza*, porque para su autor constituye la utopía por excelencia, la utopía de la perfección, la totalidad de la esperanza. Hay que precisar sin embargo que la religión

⁴/ Ver el artículo sobre Bloch de Zipes, J. (1983) en *Telos*, nº 58, pág. 484 del volumen II de la edición francesa.

de la que se reclama Bloch es –por utilizar una de sus paradojas favoritas– una religión atea. Se trata de un Reino de Dios sin Dios, que derroca al Señor del Mundo instalado en su trono celeste y los sustituye por una “democracia mística”: “*el ateísmo no es el enemigo de la utopía sino su presupuesto: sin ateísmo el mesianismo no tiene razón de ser*”^{5/}.

Pero Bloch distingue de forma enérgica su ateísmo religioso de cualquier materialismo vulgar, del “mal desencanto” vehiculizado por la versión más plana de las Luces –que denomina *Aufklärlicht* para distinguirla de la *Aufklärung*– y las doctrinas burguesas de la secularización. No se trata de oponer a la creencia las banalidades del libre pensamiento, sino de salvar, transportándolos hacia la inmanencia, los tesoros de esperanza y los contenidos de deseo de la religión, tesoros entre los que se encuentra, bajo diversas formas, *la idea comunista*: desde el comunismo primitivo de la Biblia (recuerdo de las comunidades nómadas), al comunismo monástico de Joachim de Fiore y hasta el comunismo de las herejías milenaristas (albigenses, hussitas, taboritas, anabaptistas). Para mostrar la presencia de esta tradición en el socialismo moderno, Bloch concluye maliciosamente su capítulo sobre Joachim de Fiore con una cita poco conocida y bastante asombrosa del joven Friedrich Engels:

La conciencia de sí misma de la humanidad es el nuevo Grial en torno al cual los pueblos se reúnen llenos de alegría... Esta es nuestra tarea: convertirnos en los caballeros de este Grial, ceñir la espada para él y arriesgar alegremente nuestra vida en la última guerra santa que será seguida del Reino milenario de la libertad^{6/}.

Como muestra esta referencia, para Bloch el marxismo es también el *heredero* de las tradiciones utópicas del pasado, no sólo de las utopías sociales, de Thomas Moro a Fourier y William Morris, sino del conjunto de sueños despiertos e imágenes-deseos de la historia de la humanidad, incluyendo los aportados por la Biblia y por la historia del cristianismo. Y su adversario es el “viejo enemigo” de la humanidad, el egoísmo milenario que “*como capitalismo, ha vencido como nunca antes*”, transformando todas las cosas y todos los seres humanos en mercancías.

Lo que el marxismo aporta de nuevo es la *docta spes* (esperanza sabia), la ciencia de la realidad, el saber activo orientado hacia la praxis transformadora del mundo y hacia el horizonte del futuro. Al contrario que las utopías abstractas del pasado –que se limitaban a oponer su imagen-deseo al mundo existente–, el marxismo parte de las tendencias y de las posibilidades objetivas presentes en la realidad misma: gracias a esta mediación es posible el advenimiento de la *utopía concreta*.

^{5/} Bloch, E. (1979) *Das Prinzip Hoffnung (PH)*, III, págs. 1408, 1412-1413, 1524. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. [Hay traducción española: (2007) *El Principio Esperanza*. Madrid: Trotta]. Se trata de un tema ampliamente desarrollado en su obra (1981) *L'athéisme dans le christianisme*. París: Gallimard.

^{6/} *PH*, II, págs. 66-67, 82-87; III, págs. 1454, 1519-1526, 1613.

Entre paréntesis: pese a su admiración en esa época (antes de 1956) por la Unión Soviética, Bloch no confundía el “socialismo real” con esta utopía concreta, que seguía siendo para él una tendencia-latencia inacabada, una imagen-deseo todavía no realizada. Su sistema filosófico se basaba por entero en la categoría del No-ser-todavía, no en la legitimación racional de ningún Estado “realmente existente”.

Definir al marxismo como utopía no significa, para Bloch, negar su carácter científico: sólo puede jugar su papel revolucionario en la inseparable unidad entre la sobriedad y la imaginación, la razón y la esperanza, el rigor del detective y el entusiasmo del soñador. Según una expresión que se ha hecho célebre, hay que fusionar la corriente fría y la corriente cálida del marxismo, porque ambas son indispensables, aunque haya entre ambas una jerarquía clara: la corriente fría existe *para la corriente cálida*, al servicio de ésta, que necesita del análisis científico para poder desembarazarse de la abstracción y hacer concreta la utopía⁷.

La corriente cálida del marxismo inspira a Bloch lo que llama su “*optimismo militante*”, es decir, su esperanza activa en el *Novum*, en el cumplimiento de la utopía. Distingue explícitamente, sin embargo, entre esta esperanza militante y el “*optimismo romo de la fe automática en el progreso*”; considerando que este falso optimismo tiende a convertirse peligrosamente en un nuevo opio del pueblo, piensa que “*es preferible una pizca de pesimismo antes que esta fe ciega y roma en el progreso. Ya que un pesimismo atento al realismo se deja sorprender y desorientar menos fácilmente por los reveses y las catástrofes*”. Insiste por consiguiente en el “*carácter objetivamente no garantizado*” de la esperanza utópica⁸.

Reinterpretando una famosa frase de Marx –“*Vivimos todavía en la prehistoria de la humanidad*– Bloch concluye *El Principio Esperanza* afirmando su convicción de que “*la verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*”.

Michael Löwy es sociólogo y filósofo marxista. Coautor del *Manifiesto Ecosocialista*.

Traducción: VIENTO SUR

⁷/ PH, III, págs. 1606-1621.

⁸/ PH, I, págs. 240-241 y III, págs. 1624-1625.



3. Laicismo, religión y espacio público

Religión y espacio público: los nuevos retos del laicismo

Antonio García Santesmases

Me parece imprescindible comenzar analizando la vigencia y los límites del modelo constitucional español aprobado en 1978. Como es bien conocido los diputados constituyentes tenían que resolver los grandes problemas que habían dividido la historia de España: monarquía o república; centralismo o federalismo; laicismo o confesionalismo. El modelo económico también estaba en discusión pero, en este caso, el debate fue menor ya que existía un consenso entre las fuerzas políticas acerca de la conveniencia de lograr el ingreso en la Comunidad Económica Europea y por tanto se trataba de asumir el modelo social europeo.

No ocurría lo mismo con las otras tres grandes cuestiones ya que en Europa hay repúblicas y monarquías; Estados centralistas y Estados federales; defensores del laicismo de Estado y modelos que se inclinan por la multiconfesionalidad.

En el caso español, como he explicado en mi libro *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, se optó por un modelo de Estado no confesional. El consenso se basó en buscar una fórmula intermedia entre el Estado laico, que defendía la izquierda, y el Estado confesional que había existido durante el franquismo. La izquierda partía de la experiencia de la Segunda república. Un Estado que se asemejaba al modelo francés y que partía de la necesidad de deslindar nítidamente las actividades políticas de las actividades religiosas, las competencias del Estado y la jurisdicción de la Iglesia. Para los grandes líderes republicanos la alianza entre el trono y el altar había sido nefasta para la sociedad española, y por ello era imprescindible garantizar una legislación civil y una enseñanza laica por el bien de la república que era como decir por el bien de la democracia española.

En los constituyentes del 78 estaba muy presente las tensiones que había provocado en los años treinta la solución dada al problema religioso: la dimisión de Alcalá Zamora; el odio de las derechas a Manuel Azaña; la movilización de las fuerzas antirrepublicanas desde un catolicismo de masas; la legitimación de la guerra civil desde el nacionalcatolicismo.

Estaba presente ese miedo a la beligerancia de los años treinta y estaba igualmente presente la esperanza por las transformaciones habidas en la Iglesia desde mitad de los años sesenta con el concilio Vaticano II. La Iglesia que llegaba a la democracia, liderada por el Cardenal Tarancón, no deseaba tener un brazo político propio, no deseaba alentar un partido político que defendiera sus tesis y en el que pudieran militar desde Ruiz Jiménez a Blas Piñar. Había pasado la hora de la democracia cristiana.

Este planteamiento no ocultaba el deseo de la Jerarquía eclesiástica de intervenir en la elaboración del texto constitucional. Intervenir en los principios que debían estar presentes en el texto y, mediante las negociaciones paralelas entre el Estado Español y el Estado del Vaticano, garantizar lo que las autoridades eclesiásticas denominaban los derechos de la Iglesia. La Iglesia centró sus esfuerzos en el campo de la escuela y en el ámbito de la familia.

En relación a la enseñanza logró ver recogidos sus principios en el artículo 27 de la constitución, en los acuerdos del Estado español con la Santa Sede, y en la elaboración de las distintas leyes educativas. En primer lugar logró que se le concediera una enseñanza confesional de la religión católica en los centros educativos estatales mediante un profesorado que es seleccionado (y en su caso despedido) por las autoridades eclesiásticas. Este profesorado, elegido por los obispos es, sin embargo, pagado por el Estado.

En segundo lugar consiguió que el Estado financiara los centros privados concertados; centros que responden a un ideario confesional al que se tienen que subordinar todos los miembros de la comunidad educativa. En estos centros la libertad de cátedra se tiene que someter al dictado de los propietarios del centro, del ideario que le da sentido.

En estos dos puntos el Estado español se aleja del modelo republicano-laico. El Estado español juega un papel a la hora de promocionar la enseñanza pública pero el gran triunfo de las fuerzas eclesiásticas consiste en haber logrado que este papel sea en muchas ocasiones subsidiario y que el protagonismo corresponda a la iniciativa privada confesional subvencionada con fondos estatales. Pasados los años hemos asistido a una degradación de la enseñanza pública y a una expansión de la enseñanza privada concertada. Son múltiples las razones de este proceso que aquí no puedo desarrollar y que analizo en mi libro.

Pasados treinta años la enseñanza privada concertada se ha consolidado y no ha habido ningún gobierno capaz de modificar los acuerdos con la Santa Sede y regular de una forma racional la enseñanza de la religión en los centros públicos.

La beligerancia mostrada por la jerarquía de la Iglesia en contra de algunas decisiones del gobierno Zapatero en la anterior legislatura se debe a la otra institución que la Iglesia considera decisiva. La Iglesia no apostaba por un partido político propio pero sí trataba de influir en los partidos liberal-conservadores y en los partidos nacionalistas en la defensa de su modelo educativo y en su apuesta por el modelo de familia tradicional. Aquí es donde el gobierno Zapa-

tero aparece como un peligroso ejemplo que hay que combatir. Un ejemplo negativo de cara a la imagen de España en otros países europeos y en los países iberoamericanos.

Conseguida la libertad de enseñanza, y asegurada la enseñanza confesional de la religión, lo que no se considera admisible es la aprobación de leyes sobre el matrimonio homosexual, la interrupción del embarazo, la regulación del derecho a una muerte digna, que son presentadas como un atentado a la naturaleza humana, a la recta razón, a la Verdad que debe estar por encima de las modas coyunturales y de las decisiones de las mayorías parlamentarias.

Para los obispos toda la legislación del gobierno en materia de derechos cívicos es fruto de la peor herencia del 68 donde se ha confundido el bien y el mal y se ha acabado por imponer un clima permisivo, hedonista, donde todo vale e impera la dictadura del relativismo. Ante este clima neopagano la misión de la Iglesia es defender la Verdad con mayúsculas, aunque ello le granjee la enemistad de muchos y le obligue a situarse a contracorriente. No debe tener miedo a ser minoría a la hora de defender sus principios aunque ninguna fuerza política asuma en su totalidad al mensaje del magisterio eclesiástico. Este mensaje, grato a los oídos de los neoconservadores, no es asumido por un gran número de los creyentes.

Hay que partir del hecho de la enorme pluralidad que se da a la hora de conciliar religión y política en nuestro país La Iglesia-institución sabe que al apostar por un concepto fuerte de verdad en una sociedad pluralista tiene que moverse en la ambigüedad. Ningún partido político liberal conservador puede aceptar que todos sus votantes sean creyentes y seguidores de la Verdad católica. Muchos le votan por su política fiscal, por su posición ante la reforma de los estatutos de autonomía o por su política internacional, pero no comparten una campaña en defensa de la familia tradicional.

Otros muchos católicos no consideran que los temas de la familia y de la escuela sean los únicos relevantes, y consideran igualmente definitorios del comportamiento cristiano la lucha contra la pobreza, la exclusión social, la precariedad laboral y la defensa de una política de acogida fraterna de los inmigrantes. En este sentido coinciden con las propuestas de la izquierda política defensora del Estado del bienestar. Algunos de ellos incluso se sitúan más allá de la izquierda institucional y apuestan por la izquierda de la izquierda.

No podemos olvidar tampoco a los que aceptan los posicionamientos de la jerarquía en el campo de la familia y la escuela pero no comparten su visión de la unidad de España como un bien moral. Son contrarios al catolicismo español identitario y favorables al nacionalismo catalán o al nacionalismo vasco.

Todos estos elementos muestran que la religión católica está diseminada por todo el espacio político y juega un papel muy relevante en el espacio público. Ante este hecho innegable siempre he considerado que son completamente inviables, por no decir que contraproducentes, todas las proclamas favorables a recluir la religión en el ámbito de lo privado, sin ninguna repercusión pública.

La religión es un fenómeno social que siempre ha tenido relevancia pública. La diferencia consiste en que en el pasado esta relevancia estaba garantizada por el aparato del Estado, ya que los Estados eran confesionales; hoy se ha logrado delimitar el espacio de las Iglesias y el espacio de las instituciones democráticas. No se trata por ello de asumir, como algunos pretenden, que la forma de resolver el problema sea exigir el silencio a las instituciones eclesiásticas o en su defecto plantear que si quieren defender sus criterios lo que tienen que hacer es presentarse a las elecciones. Tampoco se puede aceptar el criterio contrario: dado que la Iglesia afirma que es la garante de la moral, toda ley parlamentaria debe ser supervisada por la autoridad eclesiástica ya que sólo ella es capaz de delimitar, a la luz de la ley natural, si una legislación es aceptable moralmente.

Las dos soluciones son absurdas porque aceptar que la Iglesia sólo puede callar o presentarse a las elecciones sería confundir los planos. Los medios de comunicación, los intelectuales, los clubes deportivos, los empresarios, los sindicatos, no se presentan a las elecciones y, sin embargo, opinan, proponen, juzgan, critican o recomiendan lo que les parece y a ningún demócrata se le ocurre cercenar su libertad de expresión porque no se presenten ante las urnas.

Todos ellos pueden y deben hablar porque es lo que garantiza el pluralismo ideológico de una sociedad viva, pero todos tienen que aceptar que la primacía, a la hora de decidir, la tiene el parlamento. Sin respetar la soberanía del parlamento, el espacio público puede quedar invadido por los fundamentalismos. Ahí reside la legitimidad del sistema democrático que queda en muchas ocasiones oscurecida por las disquisiciones metafísicas acerca de un ámbito prepolítico que no puede ser sometido al dictado de las mayorías. Las mayorías se pueden equivocar pero no hay legitimidad democrática sin preservar la autonomía del parlamento.

¿Crisis del modelo republicano en Francia?

En muchas ocasiones, cuando se plantean las reformas pendientes en nuestro modelo de Estado y se habla de la necesidad de conseguir una enseñanza laica del hecho religioso, y se enfatiza la conveniencia de impartir una educación para la ciudadanía, no falta el crítico que observa que tratamos de impartir un laicismo de Estado en España cuando ese modelo hace agua en Europa, es decir, que llegamos una vez más tarde, tratando de aplicar aquí lo que se ha demostrado que no funciona allí; o, dicho de otra manera, que tratamos de arribar a un puerto que otros ya están abandonando. No faltan incluso los que consideran que ese modelo francés es un modelo laicista que es ya anacrónico mientras que nuestro modelo constitucional responde a una sana laicidad del Estado que garantiza mucho mejor el pluralismo religioso.

Así como el problema acerca de los límites de la democracia parlamentaria, a la hora de regular problemas que afectan a las políticas de la vida trasciende ampliamente nuestras fronteras (como puede observar todo aquel que se detenga en el debate entre Ratzinger y Habermas), no cabe duda que nuestro mode-

lo educativo es muy diferente al francés y muchas de las reformas que defienden las organizaciones laicistas tienen como paradigma una aplicación del modelo republicano.

Los críticos tienen razón en argumentar que tampoco el modelo francés está ausente de problemas. La cuestión es si estos problemas tienen que ver con el modelo republicano o con otras causas más profundas. A partir de los años noventa se fue produciendo en Francia lo que se caracterizó como una fractura social. Una quiebra del modelo que provoca que sean muchos los que se rebelen contra los principios de la laicidad y de la república, por entender que las instituciones estatales no responden a los principios que las sustentan. La promesa de igualdad es cuestionada cotidianamente y aparece el espectro de la discriminación, de la exclusión social, del racismo y de la xenofobia. Por primera vez algunos de los trabajadores inmigrantes de segunda generación se rebelan contra los principios de la laicidad. Los barrios sufren ataques de violencia incontroladas, se queman los coches y una minoría considera que la religión islámica es una forma válida de expresar su identidad. En la mezquita al menos existen.

La república laica se ve cuestionada porque todo su modelo educativo se basa en trascender las particularidades religiosas y étnicas en pos de una ciudadanía nacional que deje atrás los elementos subjetivos y que permita que todos se sientan parte de una nación. O, si se prefiere, que considere que los elementos subjetivo-emocionales deben quedar fuera de la escuela ya que ésta es el templo de saber, del conocimiento, de la razón, de la ciencia; el templo donde se deben propagar los valores de la tolerancia, de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad.

G.Kepel y otros autores nos han advertido de las consecuencias de este fenómeno. La identidad religiosa que había sido aparcada en el ámbito de la conciencia individual, que se enorgullecía de no traspasar el ámbito de lo privado, se vinculaba a un modelo que funciona con la Iglesia católica, con los protestantes, con los miembros de la comunidad judía, pero que tiene cada vez mayores dificultades con el Islam. Las dificultades surgidas con el islamismo no pueden hacernos olvidar otras contradicciones que han aparecido en el modelo de la república laica.

El modelo francés está puesto en cuestión desde distintos frentes. Por un lado por los neoliberales que critican el papel del Estado, por los que consideran que la situación de los funcionarios es privilegiada y por los que piensan que los sindicatos tienen un papel demasiado relevante en el mundo económico. En este contexto unos tratan de ir más allá del Estado del bienestar y otros tratan de flexibilizar el mercado de trabajo; unos apuestan por las 35 horas y otros siguen pregonando que Francia pierde su lugar en la economía competitiva.

En todos estos momentos de crisis aparecen dos fenómenos nuevos complicando aún más el rompecabezas: uno es el crecimiento del racismo y de la xenofobia, a través de los partidos de extrema derecha que tratan de manipular los sentimientos de miedo con proclamas favorables a la preferencia nacional;

“... el auténtico progreso es hacer un ajuste de cuentas con el proyecto ilustrado que ha llevado a una divinización del hombre, a una entronización de la razón como un absoluto y que ha traído como consecuencia un ser humano sin referencias morales ...”

y dos el surgimiento de un islamismo violento que combate a la república laica. ¿Cómo controlar ese nuevo fenómeno? ¿En qué nos hemos equivocado? ¿Por qué cuestionan nuestros valores? ¿Cómo lograr un Islam leal a los principios de la república?

Este debate suscitado en Francia ha permitido clarificar con mayor rigor las diferencias entre lo privado, lo público y lo estatal. Para el laicismo republicano el Estado es neutral ante las confesiones religiosas y se encarga de promover una educación nacional que permita acceder a la ciudadanía. La religión es un fenómeno que se inscribe en el ámbito de la conciencia íntima donde el hombre responde a las últimas y postreras preguntas que diría Ortega. Pero entre el

Estado laico y la conciencia individual se encuentra la plaza pública donde las Iglesias, las mezquitas y las sinagogas tienen que desarrollar su tarea de proselitismo. La escuela tiene que ser laica pero la religión para reproducirse necesita de una base institucional.

El problema surge cuando se hacen invisibles las diferencias al operar con un concepto irreal de ciudadanía. Los seres humanos necesitan tener garantizada la satisfacción de sus necesidades pero necesitan igualmente una política de reconocimiento que les permita preservar su identidad. Una identidad que remite a unas raíces, a unos valores, a unos sentimientos de pertenencia, a una historia de experiencias que van marcando a las distintas comunidades.

Lo que hemos aprendido es que tan grave como fomentar un culto a la diferencia que impida articular ningún vínculo común, es pensar que es posible sentirse miembro de una comunidad estatal borrando todas las huellas del pasado.

Al profundizar en las causas del malestar social francés se pueden detectar distintas reacciones según las clases sociales. Los hay que efectivamente han dejado atrás la religión tradicional y no creen en ninguna utopía social sustitutiva; apuestan por un sentido vinculado al mundo del ocio que les permita experimentar sensaciones nuevas cada día; bien instalados en la cultura de la satisfacción, todo el universo moral debe ser flexible, revisable, innovador. Su cultura es la cultura de la experimentación, de la moda, de la publicidad. Por ello la religión que sobrevive debe ser una religión a la carta. Estamos ante las clases medias acomodadas, los sectores urbanos, ilustrados, tolerantes, que suelen adscribirse a posiciones políticas de centro-izquierda.

Esta perspectiva hedonista de los bohemios consumistas es muy distinta a la exclusión social que se vive en los guetos donde impera un paro del 40%,

donde se vive la discriminación por la piel y por la residencia, y donde la esperanza de una promoción social se ha ido esfumando. Ante la violencia descontrolada muchos de los que la padecen se viven abandonados y se preguntan: ¿Y si todo fuera mentira? ¿Y si los principios de la república fueran pura retórica? ¿No deberíamos impugnar la historia oficial recordando la auténtica historia de la colonización? Si la respuesta que se obtiene es contraria a los principios de la laicidad, de la república y de la democracia, podemos hallar la base que está detrás de la impugnación fundamentalista contra todos los valores de Occidente. Impugnación que no es sólo teórica sino que en ocasiones incentiva la violencia y las actividades terroristas.

Para concluir

Sólo seremos capaces de imaginar el lugar que ocupará la religión en el espacio público si logramos definir cuáles son las opciones ideológicas que están en juego y el concepto de progreso con el que cada una de ellas opera.

Comencemos con el neoliberalismo. Para la filosofía neoliberal el Estado ha llegado demasiado lejos en su concesión de derechos a los ciudadanos y de garantías a los trabajadores. Seguir por ese camino es avanzar en la senda de la servidumbre que ya denunciara Hayek. El liberal económico propone sustituir el Estado por el mercado; el sindicato por la empresa y lo público por lo privado.

El auténtico progreso se centra en devolver el poder a los consumidores frente a un Estado corrupto y asegurar la primacía del mercado sobre la democracia. Toda su filosofía se basa en abolir las reglas, las normas, los condicionamientos y abrir las puertas a la flexibilidad, a la inseguridad, a la incertidumbre.

Si uno lee las obras de Hayek se da cuenta que una y otra vez insiste en que él no es conservador ni amante de las tradiciones; acepta la incertidumbre y aborrece de toda política basada en la planificación; no postula ninguna trascendencia y piensa en una evolución moral donde el aprendizaje se logra —como en la dura vida del mercado— a través de la competencia, del esfuerzo, y de la defensa acérrima del interés propio. Esta posición liberal fue minoritaria tras la segunda guerra mundial pero supo esperar su momento. Este llegó con la victoria de R.Reagan y de M.Thatcher. Fue entonces cuando el keynesianismo —hasta entonces hegemónico— comenzó a ser arrinconado y el neoliberalismo asumió los principios de aquellos liberales disidentes del consenso de posguerra que se habían refugiado en fundaciones dedicadas al pensamiento sin ninguna incidencia práctica. Comenzaron a ser influyentes con la victoria conservadora en Estados Unidos y en Gran Bretaña pero estas victorias electorales no se consiguieron con un discurso neoliberal. Necesitaban un complemento neoconservador.

Para la posición neoconservadora el enemigo no es el Estado social ni la panacea es el mercado. El neoconservador no es racionalista a secas, ni agnóstico en materia religiosa. El neoconservador sabe que para poner las cosas en su sitio no basta con un programa económico. Hay que llenar de contenido las

emociones de los electores y para eso es esencial combatir el discurso permisivo que ha ido creciendo a partir de los movimientos del 68. Aquí es donde juega un papel esencial la religión en el espacio público.

Un personaje neoconservador es Ratzinger. Para él hemos creado una cultura basada en la dictadura del relativismo. No hay referencias claras sobre el bien y el mal; los políticos piensan que pueden dirimir cuestiones que afectan a la naturaleza humana mediante la regla de las mayorías. No se dan cuenta que hay un espacio prepolítico que no se puede traspasar so pena de caer en el totalitarismo.

Por tanto el auténtico progreso es hacer un ajuste de cuentas con el proyecto ilustrado que ha llevado a una divinización del hombre, a una entronización de la razón como un absoluto y que ha traído como consecuencia un ser humano sin referencias morales, preso de las modas, incapaz de oponerse a lo políticamente correcto. Los propios cristianos han caído en ese error por querer acomodarse a lo existente, por querer adaptarse a la modernidad, por querer aparecer como progresistas. El verdadero progreso está en oponerse a esa deriva y en reconocer que es preferible permanecer en minoría y ser una luz en un mundo occidental cada vez más colonizado por el neopaganismo.

No es factible para las fuerzas de la derecha política ganar elecciones con un discurso económico neoliberal sin contar con un referente moral neoconservador, pero la suma de estos dos ingredientes no asegura el triunfo electoral sin añadir una interpretación de la historia y de la identidad nacional.

Muchos votantes del Partido popular consideran excesiva la dependencia del PP de las instituciones eclesiásticas y piensan que ser minoría en una sociedad neopagana está bien para las Iglesias (si sus jerarcas logran imponer esa línea) pero aceptar ese mandato abocaría a un partido liberal-conservador a no conseguir nunca victorias electorales. Por ello no quieren aparecer en el espacio público como la voz de la Iglesia. Donde encuentran un mecanismo para movilizar sentimientos es apelando a las raíces. Progreso es creer en la nación. A ser posible sin complejos y asumiendo toda su historia desde los Reyes Católicos hasta la conquista de América, la inquisición, la contrarreforma, el desastroso siglo diecinueve hasta llegar a la dictadura de Franco donde algunos no encuentran motivos de crítica ya que, como afirmó hace años un eurodiputado del PP, mucha gente vivía estupendamente.

Los más astutos pasan por encima de la dictadura para abominar de la Segunda república, entronizar el régimen de la Restauración y defenderlo como un régimen genuinamente democrático, donde todo era homologable con las democracias liberales europeas y todo se fue estropeando por la impaciencia de los intelectuales y el primitivismo de los socialistas. Lo esencial es sentenciar que la segunda república no fue democrática y que su modelo era equiparable al de los países del este. Los mismos que critican a la ilustración, al laicismo y al relativismo como causantes del avance del nazismo defienden la sublevación de Franco como una necesidad imperiosa para acabar con la dictadura comunista.

Para los sectores neoliberales (Esperanza Aguirre) el error del Partido Popular ha consistido en dejarse arrebatar banderas como la de la lucha contra la homofobia y en dejarse arrastrar al debate acerca de la Memoria histórica. En una intervención muy sonada Esperanza Aguirre llegó a acusar a la derecha de actuar acomplejada, sin ser capaz de desmarcarse de los que tratan de vincular al Partido Popular con la dictadura de Franco y sin ser capaz de acusar a la izquierda española de ser ella la que defendió en el pasado posiciones homófobas.

Los dos elementos elegidos (la defensa de los derechos individuales y una reinterpretación de la historia que conecte con la España de la Restauración) contrastan con la crítica de los grupos que se han movilizado contra la enseñanza de la Educación para la Ciudadanía. Para éstos el Partido Popular quiere abandonar a su suerte a los católicos; no es capaz de defender las banderas de siempre por querer aparecer como representante de un liberalismo simpático. Como vemos no es fácil unir la defensa del mercado, de la religión y de la nación.

Estos tres componentes de la derecha encuentran, a modo de réplica, otros tres componentes dentro de la izquierda. Hagamos un poco de historia y recordemos la virulencia social de la derecha mediática con todo lo que tiene que ver con la cultura de la memoria.

La transición política partía de la necesidad de echar al olvido las querellas, los agravios, las heridas sufridas durante la guerra y la posguerra dictatorial. Ha tenido que llegar la generación de los nietos para que vuelvan a aparecer muchas de las monstruosidades ocurridas; un país que había sido capaz de propiciar el procesamiento de un dictador como Pinochet no había realizado un ajuste de cuentas con su propio pasado.

Esta demanda de justicia destapó todos los fantasmas de la derecha política, que encontraron en la Ley de Memoria histórica, en la Educación para la ciudadanía y en la aprobación del matrimonio homosexual los motivos para encabezar una estrategia de movilización, que tuvo un gran seguimiento en contra del “laicismo totalitario” del gobierno.

Para algunos de los analistas conservadores estábamos ante una nueva generación de políticos de izquierda que querían ganar en la ideología la guerra que perdieron hace muchos años en la realidad; que pretendían utilizar el Estado de una manera totalitaria para imponer una ideología particular y que daban un ejemplo pésimo a los países iberoamericanos, al mostrar que hasta en la católica España era posible aprobar por el parlamento lo que no se había atrevido a aprobar la República laica francesa. Era imprescindible darles un escarmiento y conseguir su derrota en las urnas. Al fracasar en el intento, la derecha política espera conseguir en el Tribunal Constitucional lo que le han negado los electores en las urnas; la sentencia sobre el Estatuto de Cataluña es un buen precedente de lo que se intenta con la legislación que afecta a derechos cívicos. De ahí nace el enorme temor de la izquierda gubernamental que sabe que cualquier cambio legislativo provocará una nueva reacción de las instituciones religiosas.

La polarización emocional que han provocado estas reformas en el campo de los derechos cívicos marcó la contienda electoral del 2008; en la misma fue llamativo el contraste entre la agresividad de los obispos y la complacencia de los empresarios. Todo esto parece con la crisis económica enormemente lejano. Pienso, sin embargo, que algo podemos aprender de aquella polarización.

Es un hecho, como la crisis está demostrando día a día, que el criterio distintivo de la izquierda con la derecha no se centra únicamente en la oposición entre los defensores del neoconservadurismo moral y los partidarios del liberalismo permisivo, sino que afecta a la necesidad de preservar una escuela pública de calidad; una sanidad eficiente y humana; una protección social digna y un empleo donde estén garantizados los derechos laborales.

Esta batalla está ahí y afecta a los sindicatos y a los usuarios de los servicios públicos. Con los derechos cívicos no basta para acometer los nuevos retos del laicismo; hay que profundizar en una cultura republicana.

Al igual que la derecha no puede ganar elecciones sólo con una mezcla entre el fundamentalismo religioso y el neoliberalismo económico y necesita de una lectura de la identidad nacional, la izquierda necesita hacer una combinación que no se agote en la defensa de los derechos cívicos y de los derechos económico-sociales sino que profundice en las realizaciones y en los valores, en las experiencias y en las lecciones que podemos sacar de la experiencia española de la 2ª República.

Nosotros no podemos ni debemos aceptar que la república española fue equiparable a las dictaduras del este, ni permitir que se agote el patriotismo español en la defensa del *menendezpelayismo*.

El auténtico patriotismo constitucional español es el que representaron hombres como Azaña y como Fernando de los Ríos, que intentaron una lectura de la nación que no apostaba ni por la tradición ni por la secesión. Pensar que la izquierda puede estar callada mientras los conservadores siguen con la cantinela de la España sin complejos y reivindican a Cánovas y algunos nacionalistas periféricos siguen presos de sus obsesiones secesionistas y siguen reivindicando a Sabino Arana, pensar en esa coyuntura que el silencio es lo acertado es suicida.

Ha llegado la hora de reavivar nuestro legado republicano. La edición de las obras completas de Azaña por el Centro de Estudios Constitucionales es una buena ocasión que no debemos desaprovechar. Ahí están las raíces de la batalla dada por el laicismo en el pasado siglo veinte.

Aquel intento de encontrar un lugar de la religión en el espacio público fracasó, pero se puede seguir analizando lo que defendieron aquellos hombres para que su legado no quede tergiversado por los ignorantes o los malintencionados. Es una deuda que tenemos con ellos y una necesidad para pensar y repensar nuevas formas de entender el laicismo.

Antonio García Santesmases es catedrático de Filosofía Política de la UNED.



4. Laicismo, religión y espacio público

Debate en el Nuevo Partido Anticapitalista (NPA)

Frente al ascenso de las reacciones, desarrollamos las solidaridades cruzadas.

Reagrupamiento "Feminismo y laicidad"

El próximo congreso del NPA versará en particular sobre tres cuestiones: la crisis y nuestras respuestas; las perspectivas políticas y nuestra política de alianzas; la cuestión de las religiones y de la emancipación. El texto que sigue es una contribución del reagrupamiento "Feminismo y laicidad" (RFL) sobre el último de estos temas. El reagrupamiento RFL nació en el seno del NPA como consecuencia de los debates abiertos por la candidatura, en el Vacluse (Aviñón), de una militante que llevaba un velo o pañuelo musulmán en las elecciones regionales de 2010. Esta candidatura reveló una concepción del feminismo, del laicismo y de la intervención en los barrios populares, del internacionalismo y de la democracia en el seno del NPA, con la que estábamos en desacuerdo. En cierta forma, el perfil político del NPA y su proyecto de emancipación están en juego en esta discusión. Este texto es fruto de una discusión entre militantes, hombres y mujeres, miembros o no de la dirección nacional del NPA.

Divisiones y solidaridades en el momento de la crisis capitalista.

El refuerzo, en Europa, de corrientes xenófobas, de nacionalismos identitarios y de medidas discriminatorias debe tomarse muy en serio. Con la previsible agravación de la crisis social, pueden conducir a pogromos en los que las poblaciones llamadas musulmanas (pero también el pueblo rom o gitano), designados como chivos expiatorios, serán las primeras afectadas. No es un cliché decir y repetir que nuestros gobernantes quieren dividir a cualquier precio a los explotados, oponiendo entre sí a las víctimas del racismo (árabes, negros, judíos, chinos...), trabajadores "nacionales" y emigrantes, empleados estables y precarios, funcionarios y asalariados del sector privado, asalariados y parados, hombres y mujeres, antiguas y nuevas generaciones... Es un dato muy importante de la situación.

Esta voluntad de dividir para reinar es tan vieja como la lucha de clases, pero en el momento de la crisis capitalista no tiene nada de rutinario. La cuestión tiene una importancia particular cuando la mundialización capitalista vacía de su contenido la democracia política (aunque sea burguesa) y disuelve los espacios de ciudadanía. Cuando el neoliberalismo ataca las solidaridades conquistadas en los combates de ayer, los derechos colectivos como las jubilaciones, la seguridad social, la salud o la enseñanza públicas... En el momento de un gran giro histórico en el que las burguesías europeas quieren dismantelar las conquistas sociales de la posguerra.

En este contexto tan peligroso es vital consolidar las solidaridades cruzadas; siendo, por ejemplo, a la vez antirracista, feminista y laico/a.

El feminismo no es sólo una conquista, es un combate y un proyecto de emancipación. Desde hace 30 años asistimos a una contraofensiva sistemática de las corrientes religiosas más reaccionarias contra las conquistas feministas. Esto se ha traducido, en las conferencias internacionales sobre las mujeres o la demografía, en una alianza abierta entre los conservadores protestantes anglosajones, el Vaticano y los representantes de los países musulmanes, contra el derecho al aborto, contra la libre elección de la sexualidad, etc., en el contexto de la ofensiva neoliberal.

En Francia, este mar de fondo reaccionario ha tomado toda su amplitud en el cambio de siglo. Como partidarias/os de un feminismo de “lucha de clases”, nos vemos llevados/as a defender una orientación que se inscribe a la vez en una perspectiva feminista anticapitalista, antirracista e internacionalista. Luchamos no sólo por la igualdad entre las mujeres y los hombres en todos los terrenos (trabajo profesional, reparto de las tareas domésticas y parentales, vida política, sexualidad, etc.), sino también contra toda educación sexista, que construye y reproduce la división social y sexuada del trabajo en todas las esferas de la sociedad, y produce normas morales y sexuales diferenciadas para las personas en función de su género o su sexualidad. Esta lucha en favor de la “mixidad” va a la par con el reconocimiento del derecho a la autoorganización de las mujeres movilizadas por su emancipación, con la lucha por la igualdad entre heteros y homos, y contra las discriminaciones de las minorías sexuales.

Esta comprensión de la lucha feminista es contradictoria con los “dogmas” religiosos monoteístas que defienden un modelo “complementario” de los sexos, fundado en la asignación prioritaria de las mujeres a la maternidad, el rechazo de la homosexualidad como “contra-natura”, y según los cuales sólo la sexualidad en el marco del matrimonio es “lícita”. Esta prescripción es una fuente permanente de desigualdades entre los chicos y las chicas, y de una hipocresía sin nombre. En efecto, ¿quién va a controlar y cómo la “virginidad” de los hombres jóvenes? Pero la trasgresión de estas normas tiene graves consecuencias para las chicas, hasta el punto que algunas esperan hasta el último momento para hablar de un embarazo

no deseado o son conducidas a recurrir a la cirugía para reconstruir su himen ¡y su reputación! No se trata de preconizar un modelo sexual que haría obligatorio para cualquier joven tener relaciones sexuales a tal o cual edad. Cada uno, cada una, debe poder hacer su propia experiencia, en función de sus opciones personales. Esto implica para nosotros/as una denuncia en profundidad de los prejuicios religiosos que encorsetan la vida de los jóvenes y de las jóvenes en particular.

Igualmente, el uso del pañuelo o del velo musulmán no puede ser banalizado. En el plano individual, el uso del velo puede tener múltiples sentidos. Algunas han optado por llevarlo como signo de resistencia o por adhesión político-religiosa, mientras que otras son obligadas a hacerlo bajo la presión de su familia o de su barrio, etc. Pero cualesquiera que sean las motivaciones individuales (muy diversas), el pañuelo (y mucho más aún el velo integral) no es una vestimenta como cualquier otra. Ocultar el cabello y el cuerpo de las mujeres tiene el mismo sentido en todas las religiones monoteístas: el cuerpo de las mujeres debe estar oculto para todos, salvo para el marido, pues se supone que suscita deseos incontrolables a los hombres. En esta visión de la sexualidad, las mujeres son presentadas o como peligrosas seductoras, o como totalmente asexuadas, y los hombres asimilados a seres débiles incapaces de resistir sus “instintos”. Esto sólo puede ser sentido como una “regresión” por muchas y muchos feministas en un país donde el derecho al aborto está continuamente puesto en cuestión, donde la victoria contra el orden moral católico data apenas de una generación y no está estabilizada en Europa.

Por todo lo anterior la elección de una candidata que usaba el pañuelo musulmán fue un error de bulto.

Este rechazo a banalizar el velo se acompaña, por nuestra parte, de un rechazo igualmente claro de la ley contra el burka, ley de circunstancias destinada a distraer de los ataques sin precedentes a los derechos sociales de los trabajadores y parados de los dos sexos, que constituye un ataque contra la libertad religiosa y la de circular libremente en el espacio público. Estamos resueltamente en contra, porque no es mediante ese tipo de ley como se puede garantizar la dignidad de las mujeres. Aquí, como siempre, se trata de denunciar la segregación de sexos que implica el velo integral y, al mismo tiempo, oponernos a los ataques gubernamentales y llevar adelante nuestro combate feminista.

Defender la laicidad. Aunque las leyes sobre el laicismo fueron votadas por una mayoría republicana colonialista y hostil al derecho de voto de las mujeres, al final del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, representan para nosotros una conquista fundamental: el reconocimiento de la libertad de conciencia, la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de sus creencias y convicciones, la gratuidad de la enseñanza (primaria en aquella época), la escolarización de los chicos... y de las chicas; la separación de las iglesias y del estado (el estado cesaba de controlar el funcionamiento de la religiones y de financiarlas, y éstas no tenían

derecho a interferir en el funcionamiento del estado). Todas estas leyes tuvieron el mérito de atacar a los privilegios de la iglesia católica y de definir un espacio de ciudadanía independiente de las pertenencias religiosas de las personas.

Cuando Sarkozy ataca la laicidad reafirmado la primacía del cura sobre el maestro, aumentando la financiación de las escuelas privadas, etc., debemos reafirmar lo más claramente posible nuestra voluntad de unificar a los explotados y oprimidos de los dos sexos, independientemente de sus creencias religiosas. Sin embargo presentar un o una candidata (cualquiera que sea su religión) mostrando de forma ostensible su creencia religiosa no puede sino oscurecer este mensaje. Pensamos que los y las creyentes pueden formar parte del NPA con tres condiciones: que tomen sus distancias con los poderes religiosos y se opongan a las corrientes reaccionarias; que pongan en cuestión abiertamente los discursos oficiales de su religión sobre la sexualidad, las relaciones hombres-mujeres, la homosexualidad, el derecho al aborto, el apartheid sexual, etc.; que todos y todas admitan que no se hace proselitismo religioso en el NPA y que no es la religión lo que nos une, sino la voluntad de luchar, aquí y ahora, contra la injusticia social y el capitalismo, y la voluntad de promover una sociedad diferente liberada de la ley de de la ganancia y de todas las opresiones.

Nuestra intervención en los barrios populares. Esta concepción solidaria y laica del combate político debe animar igualmente nuestra intervención en los barrios populares.

Las múltiples formas de inseguridad social a las que están confrontados los habitantes de los barrios populares están agravadas por la represión sistemática y la estigmatización creciente de ciertas poblaciones (particularmente las de cultura musulmana y los gitanos) designadas como chivos expiatorios. Es imperativo y urgente acabar con el racismo y sus controles sobre las personas que no tienen la tez blanca, las ocupaciones casi militares de ciertos barrios populares, los arrestos arbitrarios, las discriminaciones en la contratación o en la vivienda.

Estos barrios tienen necesidad de servicios públicos desarrollados, en particular en educación, salud, vivienda, infancia, transporte y cultura; de asegurar un trabajo para cada adulto; de tener condiciones sociales, materiales y pedagógicas para una real igualdad escolar (restablecimiento de la tarjeta escolar, aumento de medios para la Educación nacional, fin de las desigualdades entre escuelas de comunas más o menos ricas). Los jóvenes necesitan las condiciones materiales que les permitan estudiar y formarse sin tener que trabajar al mismo tiempo. Hay que construir viviendas sociales (faltan 1 millón), particularmente en las comunas ricas, para acabar con la guetización de los trabajadores; acercar las personas a su lugar de trabajo; poner en pie la gratuidad de los transportes públicos y desarrollarlos; (re) implantar centros de salud de proximidad, que permitan el acceso de todos y todas a los cuidados; poner la formación que certifica la cualificación en el centro de la lucha por el empleo; prohibir los despidos y crear

los empleos necesarios para la mejora y extensión de los servicios públicos, contribuyendo a acabar con el paro en barrios en los que alcanza el doble de la cifra nacional y está agravado para los jóvenes, los inmigrantes y, muy en particular, las mujeres; desarrollar lugares de acogida para los jóvenes y permitirles el acceso a las diversas actividades culturales; restablecer y aumentar las subvenciones a las asociaciones pegadas al terreno, favoreciendo su intervención particularmente en los establecimientos escolares sobre asuntos diversos: sexualidad, contracepción, aborto, y también violencia contra las mujeres, sexismo, discriminaciones contra los LGBTI... etc.

Los y las militantes del NPA están presentes en numerosos colectivos y asociaciones que intervienen en los barrios populares. Debemos desarrollar allí aún más nuestra intervención y aportar nuestro apoyo activo a las luchas por el empleo, la salud, la vivienda, el acceso a la cultura, el reparto de la riqueza. El combate contra la exclusión, el racismo y la propaganda antimusulmana forma parte también de las urgencias en estos barrios. Pero este combate en ningún caso debe relegar a un segundo plano la cuestión de la opresión de las mujeres y las violencias que sufren algunas de ellas, ni el combate que muchas de ellas llevan por su emancipación. Debemos estar al lado de todas las que luchan contra la opresión patriarcal bajo todas sus formas, incluida la imposición del velo, al lado de todos y todas los que luchan contra los conservadurismos religiosos.

Un internacionalismo multidimensional. En nuestros combates políticos es preciso tener en cuenta las situaciones concretas, que difieren según los países o las regiones, pero también todo lo que tienen en común. Las persecuciones contra las minorías, tanto si toman forma de racismo, como de xenofobia o de sectarismo religioso, no son exclusiva de las metrópolis “post-coloniales”: según los lugares, sus víctimas son comunidades cristianas o musulmanas, chiítas o sunitas, los pueblos indígenas o los inmigrantes. Igualmente, los ataques contra los derechos de las mujeres tienen hoy un carácter casi universal y el refuerzo del sexismo es perceptible (¿casi?) en todas partes.

Desgraciadamente no estamos ya en los años 70, cuando se desarrollaban las corrientes de la teología de la liberación. Hoy el ascenso de las extremas derechas y de la reacción religiosa se manifiesta en el catolicismo, el protestantismo, el hinduismo, el budismo... y no sólo en el Islam. Se desarrolla tanto en Estados Unidos como en la India, en el Próximo Oriente y en Europa. Alimenta graves ofensivas contra el derecho al aborto, que pueden llegar a su prohibición total (Nicaragua). En el mundo musulmán empuja a cada vez más mujeres a llevar el velo o el velo integral.

Los ataques en marcha contra la laicidad tienen también una dimensión internacional, atacando su fundamento mismo –la separación de las iglesias y del estado– y no sólo los aspectos particulares que toma en tal o cual país. A iniciativa de Pakistán, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU condena la blas-

femia al mismo nivel que el racismo, a pesar de que una decisión así se opone a la libertad de expresión y conciencia, y de que su aplicación conduce a las peores violencias. Tribunales comunitarios comienzan a operar en países como Gran Bretaña lo cual pone de hecho en cuestión (en el caso de la sharia en particular) las protecciones y los derechos que disfrutaban las mujeres concernidas. La laicidad es claramente una de las condiciones –necesaria aunque no suficiente– de una ciudadanía compartida, de una ley común y de una democracia política.

Somos antiimperialistas y luchamos contra la mundialización capitalista, la política de guerra practicada por Washington, los objetivos dominadores de la Unión Europea y contra nuestro propio imperialismo francés. Rechazamos introducir una jerarquía en las opresiones o jugar al juego de la división no apoyando más que a ciertas víctimas en nombre del “enemigo principal”. En Afganistán, por ejemplo, defendemos a las mujeres tanto si son víctimas de los ejércitos de la OTAN, como de los aliados de Washington o de los talibanes. El internacionalismo exige que apoyemos las luchas de todas y todos los oprimidos/as y explotados/as del mundo, no sólo contra el imperialismo americano sino también contra los regímenes reaccionarios locales.

Desarrollar la democracia en el seno del NPA. En el próximo congreso habrá que votar en concreto sobre 5 cuestiones:

- 1) Sobre nuestra concepción de la democracia en el seno del NPA, para evitar que se reproduzca el golpe de fuerza llevado a cabo en las regionales. La candidatura de una militante con velo en Vaucluse fue decidida sin ningún debate colectivo nacional, aunque la decisión tenía un alcance nacional; el NPA se vio obligado a asumir esta decisión, como si la discusión se hubiera cerrado antes de empezar, cuando se sabía que la cuestión dividía profundamente al NPA. No es así como un partido democrático debe funcionar. La regla comúnmente admitida hasta ahora es que el debate precede siempre a la decisión. En este caso fue al contrario. Sabemos que muchos militantes quedaron consternados/as de que se impusiera a toda la organización una candidata que vestía un signo religioso, convertida por algunos en un estandarte.
- 2) Sobre la forma de seleccionar nuestros candidatos y candidatas a las elecciones o a puestos de responsabilidad que les ponen en contacto directo con los medios de comunicación.
- 3) Sobre la no banalización del velo o pañuelo islámico, etc.
- 4) Sobre la posibilidad o no de aceptar la adhesión de militantes que muestran de forma ostensible su religión y visten un signo discriminatorio hacia las mujeres.
- 5) Sobre nuestra concepción de la laicidad.

Somos muchos y muchas quienes consideramos que todas estas cuestiones no deben ignorarse con ocasión del próximo congreso y que, por lo tanto, debe haber en él votaciones claras.

Luchar a la vez contra la islamofobia y contra los integrismos. /1

Catherine Samary

“El cambio de siglo” vino marcado por el 11 de septiembre de 2001. Y en Francia el clima de miedo irracional (fobia) hacia un peligro islamista caracterizó el contexto de la ley del 15 de marzo de 2004 contra el uso del velo por las alumnas de la escuela pública. Esta fobia se ha visto potenciada por la tendencia a identificar toda afirmación “visible” del islam (y la reivindicación de derechos al respecto) con el “islamismo” (en el sentido de un proyecto político que subordina el estado y sus leyes al islam). Esta tendencia está en el centro de cinco aspectos de un mismo debate de conjunto que ha dividido a la izquierda radical (y a las feministas), incluyendo la ex-LCR /2 y luego el NPA.

1. Ascenso de los integrismos versus polarizaciones. Las divergencias parten de la descripción de la “*ola de fondo reaccionaria*” /3 que se traduce en un ascenso de los integrismos en todas las religiones, a escala mundial. La cual “*en el mundo musulmán empuja a cada vez más mujeres a llevar el velo, o el velo integral*”. Esta descripción olvida las polarizaciones y resistencias que atraviesan todas las sociedades, particularmente las musulmanas, aunque no se trate de una situación marcada por correlaciones de fuerza favorables a las luchas de emancipación, análoga a los años 1970.

En esta interpretación de conjunto unilateral de las dinámicas en curso se omite un factor: el nuevo enemigo “terrorista” que ha legitimado las guerras imperialistas tras el fin de la guerra fría, y la instrumentalización de la islamofobia extendida tras el 11 de septiembre.

En la sociedad francesa postcolonial, detrás de la hostilidad al islam se ha expresado “un racismo apenas velado” hacia las poblaciones recientemente inmigradas (y masivamente musulmanas). Pero esto se ha combinado con varios factores: la percepción de toda exteriorización de diferencias como contraria al universalismo republicano francés; un conocimiento primitivo del islam influenciado por las presentaciones “eruditas” sobre la imposibilidad de reconciliar islam y laicismo; y la percepción de toda aceptación del pañuelo como contradictorio con las libertades sexuales y los derechos de las mujeres adquiridos desde 1968 y aún frágiles, incluso como una traición a la necesaria solidaridad con las mujeres que resisten a las corrientes integristas.

La crítica de estas *percepciones y eventuales falsas teorizaciones* no significa sumarse a una percepción simétrica que rechaza las preocupaciones que las originan. La minoría de la LCR que denunciaba la instrumentalización racista

1/ Este artículo es una versión resumida de un texto de contribución a los debates internos del NPA publicado en: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article18975>. Responde, en particular, al texto del reagrupamiento “Féminisme et laïcité” (RFL) publicado en este número de *VIENTO SUR*.

2/ Véase mi artículo “La laicidad no es antirreligiosa” en *VIENTO SUR* n° 96.

3/ Véase el artículo citado del reagrupamiento “Féminisme et laïcité” (RFL).

de las causas feministas lo hacía en el marco de un compromiso feminista, laico e internacionalista militante contrastado.

No se trataba pues de negar la existencia de corrientes integristas y de callarse sobre sus violencias: por el contrario, en los colectivos que hemos formado, nuestros nuevos compañeros, hermanos y hermanas musulmanas, nos ayudaban a resolver una dificultad mayor del combate contra la islamofobia (en una sociedad en la que el islam es una realidad nueva): la de discernir un barbudo de otro, una mujer con velo de otra, en definitiva, a aplicar los criterios políticos e ideológicos a los musulmanes igual que al común de los mortales.

Aunque el aumento del uso del pañuelo islámico estaba efectivamente asociado, en parte, a la ofensiva de las corrientes llamadas “salafistas” (en Francia minoritarias, pero muy presentes en ciertos ambientes y barrios), es esencial comprender otros factores que empujaban a la afirmación pública de una “identidad musulmana”.

Por hablar sólo de Francia hay que subrayar, por un lado, el crecimiento de esta población (que ha pasado de 1 a más de 6 millones de personas en tres decenios) con el reagrupamiento familiar tras el freno a la inmigración lo cual, estadísticamente, aumentó el número de mujeres con velo. Paralelamente, emergieron tres causas de afirmación identitaria “reactivas” de potencial progresista y conflictivas con las corrientes “salafistas”: cuando éstas empujaban al repliegue comunitarista, incluyendo el uso del burka, toda una nueva generación nacida en Francia aspiraba a la realización de los derechos republicanos proclamados. La constatación de las discriminaciones a causa del aspecto y del nombre en el empleo, la vivienda y la vida cotidiana, a pesar de la voluntad de sus padres de ser “discretos” como musulmanes, les incitaban a asumir una “identidad” de facetas múltiples en un “repliegue de apertura” por la igualdad de derechos. Por otra parte, en el contexto del post 11/09 se expresaba también una afirmación identitaria musulmana (individual y/o asociativa) *a la vez* crítica con los atentados de Al Qaeda y con el ascenso de una islamofobia arrogante que legitimaba las guerras imperialistas contra “el terrorismo”. En este marco, el rechazo de la asimilación de la resistencia palestina con el “terrorismo” se acompañaba de un planteamiento político que estaba (de nuevo) en conflicto *a la vez* con las corrientes que querían la “islamización de Palestina” y con la islamofobia que rechaza la legitimidad de Hamas como componente de la resistencia. Por último, la ley de 2004 ha producido también polarizaciones: por una parte, interpretaciones abusivas cada vez más restrictivas del “laicismo”, en nombre del cual mujeres con velo eran agredidas y/o excluidas de diversos espacios públicos; lo cual impulsaba la extensión reactiva del uso del pañuelo en nombre de las libertades laicas...

Muchos análisis (que se reclamaban incluso del marxismo o del anarquismo) tendían hacia una visión “esencialista” de la religión y sobre todo del islam. Y han reforzado la tendencia a rechazar (como islamista) a toda corriente que se

asumiera explícitamente como musulmana (como las mujeres con velo), incluso cuando éstos/estas se acercaban al altermundialismo o, como en el caso de Francia, se reivindicaban del laicismo y de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, rechazando igualmente las violencias integristas y “toda coacción en nombre del islam”, particularmente en el uso del velo.

Paradójicamente, corrientes que dicen (con razón) que no hay que establecer jerarquías en la lucha contra todas las opresiones, han mostrado tener un grave defecto de empatía no tolerando que musulmanes/as quieran combatir en varios frentes a la vez, ¡y proclamarlo! De hecho, tras la insistencia en el feminismo y laicismo, se ha asistido a una interpretación muy discutible del debate.

2. Enemigo principal versus lucha contra las opresiones cruzadas... ¿olvidando la islamofobia? Las posiciones (en el seno de la izquierda radical) en defensa de las mujeres con velo han sido asimiladas a una “tesis del enemigo principal” que, en nombre del antirracismo (o del antiimperialismo), sacrificaría el feminismo o suavizaría las luchas contra la homofobia para ganar aliados musulmanes.

Este debate existe. Pero ninguna “fórmula” puede reemplazar el análisis concreto de las situaciones concretas. Francia no es Pakistán: y aunque es legítimo plantear “*ni imperialismo, ni talibanes*” en Afganistán o en Pakistán, esto no justifica defender en Francia un lema como “*ni ley 2004, ni velo*”, que es hostil a las mujeres que llevan velo, ¡en un contexto de estado postcolonial y de población musulmana ampliamente discriminada!

Al reivindicar la lucha contra las opresiones cruzadas no se puede silenciar la nueva forma que toma el racismo, que explica el deslizamiento hacia la más sórdida extrema derecha de intelectuales y corrientes que se reclaman de la “*igualdad hombre-mujer y (de) la república social*”, como la revista *Riposte laïque*, donde el musulmán es estigmatizado con los mismos clisés e imágenes que antaño el judío. Paralelamente, alianzas hasta hace poco tabúes entre derecha “clásica” y Frente Nacional son ya contempladas: la islamofobia se ha convertido en todas partes en un terreno de nuevas convergencias. Las causas homosexuales y feministas descubren nuevos defensores cuando se trata de diabolizar el islam. La campaña sarkozysta sobre la “identidad nacional” no ha evitado tampoco estos “deslizamientos”.

En Francia las manifestaciones contra el racismo (que han reaccionando justamente contra las expulsiones de los gitanos) no han logrado hasta ahora integrar todas las operaciones de división y de búsqueda de chivos expiatorios que, como la islamofobia, pretenden desviar las luchas comunes contra la ruptura social. Esto exige clarificar la posición feminista y laica.

3. No banalización del velo y rechazo de las mujeres con velo versus luchas comunes contra la imposición del velo y contra su prohibición.

La posición “*ni ley, ni velo*” de la ex-LCR se ha justificado en nombre de la “*no banalización del velo*” y de sentimientos legítimos: la solidaridad con las mujeres a las que regímenes integristas imponen el uso del velo; el miedo a presiones religiosas que empujen en el sentido de regresión en los derechos y libertades conquistadas por las mujeres...

Pero sobre todo, la “*no banalización del velo*” se ha traducido (en la mayoría de la ex-LCR y en muchas feministas) en un rechazo de toda actividad militante junto a mujeres con velo, independientemente de la plataforma política planteada, y de lo que ellas tenían que decir: el pañuelo “hablaba” por ellas, o bien, las personas “liberadas” que las rechazaban “sabían” qué sentido tenía el velo... Las mujeres concernidas son de hecho consideradas o bien como menores y sometidas a un barbudo, o bien como peligrosas islamistas.

Este es el efecto desastroso de una suerte de “fetichismo” del símbolo, o de un planteamiento “esencialista” del velo, así como de “la” religión, independiente de los contextos y de los seres humanos implicados en la diversidad de lo que determina su “opción”.

Sin embargo, la misma vestimenta puede ser impuesta a las mujeres, o “elegida” bajo presiones diversas y, eventualmente, ¡a contracorriente de una prohibición! Y los vestidos sexuados no son en sí mismos signos de opresión, como tampoco el pantalón significa el fin de la opresión...

Ciertamente, el velo musulmán no es una simple prenda, sino un signo religioso. Y las corrientes más reaccionarias o conservadoras lo imponen. Pero esto no suprime la diversidad de las dinámicas “bajo” el velo y más precisamente en el seno del islam actual. Las doctrinas y prácticas dominantes asocian el velo con una relación de control y de dominación del marido sobre la mujer, y una división de los papeles legitimada por diferencias físicas “naturales”. Pero la exigencia de contextualización e interpretación, reivindicada como “coránica” por las corrientes reformadores no literalistas, se acompaña hoy de la emergencia y del desarrollo internacional de un “feminismo musulmán” (la terminología es discutida pero no implica un planteamiento “relativista”: hay puesta en cuestión de las relaciones de dominación en general, a partir de referencias religiosas reinterpretadas), un fenómeno heterogéneo y cada vez más estudiado^{4/}. Está asociado a la escolarización masiva de las mujeres y a su acceso creciente a los saberes religiosos. La puesta en cuestión del monopolio de los hombres sobre la interpretación de las fuentes está así cada vez más legitimada.

Al mismo tiempo, movimientos de lucha contra las violencias y las desigualdades practicadas en nombre del islam son contestadas no sólo sobre bases seculares y laicas, sino desde el interior de la religión (por ejemplo, *Sister in islam*

^{4/} Véase el artículo de Malika Hamidi, publicado por *Les Cahiers Marxiste de Belgique*, en noviembre del 2008, y que se puede encontrar en sitio del Gierfi (Groupe de recherche international sur la femme en islam): <http://www.gierfi.com/article-36801749.html>.

en Malasia), lo cual abre espacio para frentes de lucha recompuestos (por ejemplo, la campaña “*un millón de firmas*” en Irán, que reúne a mujeres creyentes o no creyentes...). El desarrollo de movimientos gay musulmanes no deja de empezar a converger con el de las feministas musulmanas en un cambio radical de las lecturas del Corán, donde la toma en cuenta de los saberes adquiridos y de la evolución de los contextos, son reivindicados como una *fidelidad* a los preceptos coránicos. Incluso las diferencias “naturales” son reinterpretadas en el marco de un concepto de “género” (socialmente construido y analizado) y desemboca, tanto entre los creyentes como entre quienes están fuera de la religión, en una crítica de las relaciones de dominación sociales patriarcales, la exigencia de ayuda mutua en las tareas, la libertad del divorcio (que implica una autonomía financiera y por tanto el derecho de trabajar)...

Pero todo esto es ignorado o minimizado por fórmulas atemporales sobre “*las religiones monoteístas*”, “*el velo*” o la conminación de “*no banalizar el velo*”. Además, el árbol del burka esconde el bosque de los velos “no banalizados”. Sin embargo, aunque el burka implica un cierre de la acción militante, éste no es el caso del velo, que está abierto tanto al repliegue como al compromiso asociativo, profesional y político. En la práctica, el único sentido claro que tiene la no banalización del velo, desgraciadamente, es excluyente: un tratamiento “aparte” de las mujeres que lo llevan, tomando “el signo” más relevancia que el ser humano. Por eso hay que poner en cuestión definitivamente este tipo de fórmula. Pero no banalizar... las violencias, las relaciones subyacentes que hay que unir al conjunto de los combates feministas.

Hay que poner pues el acento en los derechos universales, contra las violencias y las relaciones de dominación –bajo todos los cielos y regímenes, expresar alto y claro nuestra solidaridad con las mujeres musulmanas víctimas de los integristas– sin tener un planteamiento selectivo de las violencias y de los regímenes.

Es el sentido de las mociones que apoyo en el seno del NPA, rechazando un planteamiento unívoco y selectivo del pañuelo...

Denunciamos también todas las ideologías y prácticas de control por los poderes patriarcales, religiosos o ateos, de las decisiones de las mujeres sobre su forma de vestir.

El velo ha sido utilizado bajo diversas formas y en diversas épocas por los tres monoteísmos como instrumento de sumisión de las mujeres y sigue impuesto hoy por ciertos regímenes y corrientes integristas. Denunciamos, con todas las mujeres musulmanas que reivindican su autonomía de elección y de juicio, incluso en sus prácticas religiosas, esta imposición del uso del velo, con el mismo vigor que denunciamos la prohibición del uso del velo a las mujeres con el objetivo de dar un color “emancipador” a políticas racistas o neocoloniales. Las resistencias cruzadas a diversas opresiones sufridas por las mujeres hacen que tanto el uso como la retirada del velo sean decisiones complejas para cada mujer concernida, según los contextos. No se puede pues “designar” globalmente “el” sentido del uso del velo que, en última instancia, es el que le dan las propias mujeres.

4. Un laicismo islamófobo o igual para todas las religiones. “Aunque las leyes sobre el laicismo fueron votadas por una mayoría republicana colonialista y hostil al derecho de voto de las mujeres, al final del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, representan para nosotros una conquista fundamental” subraya el texto del RFL citado. Al hacerlo efectúa un salto peligroso hasta el rechazo de la ley sobre el burka, sin una palabra sobre... la Ley de 2004, su crítica necesaria, las puertas que ha abierto al racismo antimusulmán, y sus efectos para las jóvenes concernidas, su posible rechazo hacia las escuelas privadas (¡financiadas por el estado!...).

Más allá de este necesario balance, el texto omite decir explícitamente que el uso del velo en el espacio público no es contradictorio con el laicismo. Sin embargo, esto es particularmente importante cuando otras corrientes, también en el NPA, consideran que el laicismo impone que la religión sea “privada”...

Por el contrario, no hay desacuerdo con el reagrupamiento RFL sobre la necesidad de defender el laicismo contra los ataques que vienen del papa y de corrientes integristas. Se puede también compartir la oposición a los planteamientos relativistas que, bajo cobertura de defensa de los derechos religiosos, querrían prohibir la crítica de las religiones o de sus prácticas.

Pero nuestra tarea, como defensores del laicismo, es también luchar por la aplicación igualitaria de los derechos laicos al islam, convertida en la segunda religión de Francia y la principal religión de las nuevas poblaciones inmigradas desde los años 1970. El texto no dice nada sobre esto. Sin embargo, actualmente se presentan como antilaicas e “islamistas” derechos básicos y reivindicaciones concedidas desde hace mucho a los demás cultos (como lugares decentes de oración o recintos musulmanes en los cementerios).

Además, la ignorancia del islam es explotada por una “islamofobia erudita” que se inscribe en la pseudo “guerra de las civilizaciones” y presenta la separación de la religión y de la política o la democracia como incompatibles con la “esencia” del islam o productos exclusivos de la “civilización occidental”⁵. El trabajo (particularmente pedagógico) de contestación de estas presentaciones se enfrenta evidentemente a la evidencia difundida por los medios de comportamientos y regímenes islamistas reales presentados como “prueba” de la tesis esencialista.

Pero nada puede reemplazar el aprendizaje directo “del otro” a través del encuentro y la militancia...

5. Por movimientos sociopolíticos laicos basados en derechos iguales y caminos múltiples hacia la emancipación. El movimiento altermundialista, la Marcha Mundial de las Mujeres, el sindicalismo, los partidos anticapitalistas deben permitir las luchas comunes por derechos universales, a partir de trayectorias diferentes –creyentes, agnósticos, ateos– sin establecer un control de las conciencias.

⁵/ Vease: Sen, A. (2006) *El valor de la democracia*. Barcelona: El Viejo Topo; Cesari, J. (2004) *L’islam à l’épreuve de l’occident*. París: La découverte.

Es legítimo tratar específicamente la cuestión del partido pues sus bases programáticas están más delimitadas que los frentes ad hoc. La adhesión de mujeres con velo al NPA es y será un producto de las transformaciones de la sociedad y de las polarizaciones que la atraviesan. Aunque el ateísmo marxista fue presentado inicialmente por ciertos miembros como parte de las bases necesarias para el compromiso en un partido anticapitalista, los planteamientos sobre la religión son diferentes, incluso entre los marxistas /6, y este punto está ya superado: ninguna corriente del NPA quiere prohibir la adhesión de los creyentes. Lo que plantea problemas es la visibilidad de la religión. ¿Con qué argumentos? “La religión” como “el velo” son identificados, “por esencia”, con las corrientes más reaccionarias y conservadores del orden existente, a las doctrinas religiosas dominantes, a los planteamientos literalistas (con las tendencias unilaterales y esencialistas evocadas) y, por tanto, en contradicción con un programa emancipador. Aunque se admite que los y las creyentes pueden, a título individual, disociarse de estas corrientes y sumarse al NPA, la interpretación dominante es la que se impone. De ahí el rechazo del candidato/a del NPA que muestre su religión mediante un símbolo (digamos, su velo)... y, por tanto, un estatus con dos velocidades para los miembros: la religión debe permanecer en lo privado y una creencia religiosa mostrada es necesariamente un “proselitismo” para doctrinas religiosas retrógradas. El peligro es pasar de un escepticismo (discutible pero legítimo) a prohibiciones aberrantes, lo cual es permitido por la ambivalencia del verbo “poder”: ¿no se “puede” ser a la vez anticapitalista, feminista, laica y llevar el velo? Pero sobre todo, el problema es no permitir una plena integración, visible, de los y las creyentes en el combate por los derechos y las libertades, en las luchas contra todas las discriminaciones y desigualdades, por la autonomía de las decisiones de las mujeres...

Contra estas posiciones, la corriente del NPA a la que pertenezco ha defendido un posicionamiento sistemático “*contra la imposición del velo así como contra su prohibición*”, que no coloca “el velo” o “la religión” fuera de los contextos y de las decisiones individuales de las mujeres. Ciertamente, ninguna decisión es nunca “libre” de diferentes presiones. Pero no distinguir decisiones vividas como impuestas o vividas como autónomas, es juzgar en lugar de las mujeres. Y esto está en las antípodas de un planteamiento feminista, porque conduce a ignorar las dinámicas progresistas en marcha “bajo el velo” y el por qué pelean concretamente las mujeres concernidas.

La puesta en cuestión de las dictaduras, ateas o religiosas, la afirmación del libre albedrío individual, la contestación de los privilegios ligados al saber, el poder y el dinero, la aspiración a una justicia social que erradique la pobreza, las discriminaciones, las relaciones de opresión... son motivaciones del compromiso militante que pueden ser vividas como fidelidades a una fe religiosa. Sobre la base de objetivos comunes, políticos, los derechos deben ser iguales y el partido sólo tiene cosas a ganar “mostrando” su diversidad, dentro de la coherencia de su programa.

6/ Véase Lowy, M. “Marxismo crítico y religión” en *VIENTO SUR* n° 109.

De la “empatía” a la acción política.

Josette Trat (del reagrupamiento “Féminisme et laïcité”)

Catherine Samary nos invita en su texto a tener más “empatía” con las jóvenes víctimas de la “islamofobia” ambiente y por tanto a osar mostrar la diversidad del NPA, aceptando que sus representantes muestren sus creencias religiosas (cuando las tienen) y puedan llevar el velo.

La “empatía” con las personas explotadas y oprimidas y la cólera contra las injusticias sociales están en la base del compromiso militante en la izquierda o la extrema izquierda. Es la razón por la que comprendemos la revuelta de los jóvenes de los barrios populares o porqué una parte de ellos afirman una identidad religiosa frente a las discriminaciones, a las guerras imperialistas y a la negación de los derechos del pueblo palestino. Pero esta empatía nos ayuda a comprender igualmente porqué mujeres que han sufrido las violencias de los integristas musulmanes o temen sufrirlas reaccionan inmediatamente frente a estas afirmaciones religiosas.

¿Cuál debe ser nuestro papel político? En 2005, la LCR combatió el estado de urgencia decretado por el gobierno pero los compañeros presentes en los barrios no se contentaron con decir “venga, chavales, quemad escuelas, no es un problema...”; intentaron crear, con la población de los barrios afectados, colectivos de vigilancia contra las violencias policiales y politizar los objetivos de los jóvenes en revuelta.

En el plano de la religión, nuestro trabajo debe ser múltiple. Debemos luchar contra las amalgamas operadas por los gobiernos imperialistas, y difundidas en la población, asimilando toda persona musulmana (o supuestamente musulmana) a un integrista y/o a un terrorista. Consiste igualmente en defender los derechos de musulmanes y musulmanas a practicar, de una forma digna, su religión; a denunciar las leyes discriminatorias y contraproductivas como las de 2004 contra los signos religiosos ostensibles en la escuela o la dictada contra el burka. Pero consiste igualmente en la defensa del derecho incondicional a la crítica de las ideologías reaccionarias defendidas por las religiones, particularmente en lo que se refiere a las relaciones mujeres/hombres y las cuestiones de género en general. En el NPA no se puede aceptar en absoluto la menor auto-censura sobre ningún tipo de asunto.

Pero esto no basta para definir nuestra política. Sabemos que militantes creyentes (hombres y mujeres) pueden ser resueltamente anticapitalistas, antirracistas y feministas, etc. Podemos coincidir para defender el derecho de las mujeres al aborto, a decidir tener o no tener hijos, a vivir su sexualidad como quieran, etc. Para los católicos, esto pasa por una crítica del Vaticano: ¿y para los musulmanes y musulmanas? Deberíamos coincidir en denunciar el mensaje reaccionario que significa el burka, pero también el pañuelo islámico.

Ciertamente, en el exterior de nuestras filas, mujeres jóvenes musulmanas pueden priorizar su pertenencia religiosa llevando un pañuelo islámico. Esto no nos

impide militar con ellas en diversos comités, en diferentes terrenos. Pero nuestro papel político es discutir con ellas y convencerlas, no de renegar de su fe (numerosas musulmanas no llevan el pañuelo), sino de renunciar a llevar una prenda, prescrita por los fundamentalistas, destinada a preservar “su pudor” como si las mujeres no cubiertas fueran impúdicas, como si los hombres fueran todos violadores en potencia, como si la sexualidad fuera del matrimonio fuera un escándalo.

Traducción: *Alberto Nadal*



5. Laicismo, religión y espacio público

¿Qué es el Feminismo Islámico?

[A lo largo de este Plural se han citado tanto el Feminismo Islámico, como sus Congresos. Dado que se trata de realidades poco conocidas por nuestros lectores nos ha parecido que una buena manera de presentarlos era reproducir sus propias palabras, tal como pueden leerse en la web: <http://feminismeislamic.org/es/home/>

La presentación que sigue fue redactada antes de la celebración del IV Congreso, que se clausuró en Madrid el 24 de octubre pasado y cuyas conclusiones pueden leerse en la página web citada. De ellas destacamos las tres siguientes:

1) El FI está basado en un principio fundamental de la ética coránica, como es la justicia. Esta justicia no puede limitarse a las relaciones de género, sino también a la justicia social en un sentido más amplio, lo cual incluye justicia económica, el pluralismo religioso y los valores democráticos.

3) En los países de población mayoritariamente musulmana, es preciso reformar aquellas leyes discriminatorias hacia las mujeres.

4) En el marco occidental, debemos defender los derechos específicos de las mujeres musulmanas, permitiéndoles el acceso al espacio público, a las mezquitas y a las tomas de decisión y poder en igualdad de condiciones.]

El Congreso Internacional de Feminismo Islámico es una iniciativa de la Junta Islámica Catalana (JIC). A través de los congresos, la intención de la JIC ha sido la de presentar el feminismo islámico (FI) como una realidad emergente, con un discurso sólido en el ámbito intelectual y con un importante desarrollo en el campo del activismo en pos de los derechos de las mujeres musulmanas. Hemos tratado de mantener un equilibrio entre las aportaciones teóricas y las experiencias sobre el terreno, entre la elaboración de un discurso que se genera en la academia, y los modos de aplicar este discurso en contextos diferentes.

Hasta el presente se han realizado tres ediciones (Barcelona, 2005, 2006 y 2008), y una cuarta está prevista para el año 2010, en Madrid. A estas tres primeras ediciones han asistido más de 1300 participantes. El Congreso ha logrado reunir a algunas de las más prestigiosas y carismáticas personalidades del FI, así como a destacadas organizaciones de los cinco continentes. El impacto mediático de estos congresos ha ayudado a visualizar el FI como una realidad emergente en todo el mundo.

Junta Islámica Catalana

El origen del Congreso internacional de feminismo islámico se sitúa en el trabajo de algunos de los miembros de la Junta Islámica Catalana en los medios de comunicación, especialmente en el portal digital *Webislam*¹. La necesidad de contrastar las informaciones aparecidas en los *mass media* sobre el islam nos fue llevando a entrar en contacto con activistas de diversos países de población musulmana, y conocer su lucha en pos de una sociedad más igualitaria.

La creciente presencia de la Junta Islámica ² en el debate internacional sobre el islam en la contemporaneidad nos puso en contacto con numerosas intelectuales musulmanas, muchas de las cuales han desarrollado una labor intelectual de primer orden relativa a la lectura de los textos sagrados, con una aproximación comprensiva al Corán que nos ayuda a poner en cuestión las interpretaciones patriarcales. Una mirada de conjunto nos permitió visualizar el feminismo islámico como un movimiento transnacional emergente. Así, surgió la idea de realizar un congreso internacional, como foro de intercambio de conocimientos y experiencias.

Esta decisión no es fruto del azar ni surge de la nada. El Congreso Internacional de Feminismo Islámico es una consecuencia del trabajo de casi dos décadas desarrollado por Junta Islámica en España, en el marco de lo que llamamos el “*retorno del islam a al-Andalus*”. A través de numerosas acciones, conferencias, publicaciones y posicionamientos públicos lanzados a través de las plataformas de comunicación digital (*Webislam*) o impresa (las revistas *Verde Islam* y la editorial del *Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica*), hemos tratado de llevar una serie de mensajes a la sociedad:

A nivel nacional: el retorno del islam a al-Andalus no constituye ningún peligro para la convivencia ciudadana, sino todo lo contrario: la posibilidad de construir entre todos una sociedad más plural y democrática, tras 500 años de oscurantismo religioso. No podemos olvidar que la libertad religiosa ha estado prohibida en España durante muchos años, siendo las minorías perseguidas. Baste recordar la expulsión de las comunidades judías y musulmanas de toda la

¹/ Su directora es Ndeye Antújar, vicepresidenta de la Junta Islámica Catalana y co-directora del Congreso Internacional de Feminismo Islámico.

²/ La Junta Islámica es una entidad religiosa fundada por Mansur Escudero en 1989. La Junta Islámica Catalana es una entidad jurídicamente independiente formada por varios miembros de la Junta Islámica, con la cual colabora y a la cual reconoce como entidad de origen. De ahí la indefinición que algunas veces se produce entre una y otra entidad, unidas por lazos de hermandad y de objetivos.

península ibérica, en los siglos XV y XVII, y la persecución de las corrientes evangélicas. La recientemente lograda democracia española se sitúa tras una larga dictadura militar que hizo del catolicismo una de sus señas de identidad, con el pleno consentimiento de las más altas jerarquías de la Iglesia Católica española. Teniendo en cuenta esto, todos estaremos de acuerdo en que la llegada del pluralismo religioso a España es un bien que nos permite salir de una larga y negra historia colectiva, en el cual el paradigma andalusí se constituye en referente y ofrece una nueva posibilidad de convivencia.

A nivel internacional: la globalización, con sus luces y sus sombras, nos ofrece grandes perspectivas de encuentro entre las grandes tradiciones de la humanidad. Nos situamos ante el reto de construcción de una ciudadanía global, donde se conjugue el respeto a las diferentes culturas sin menoscabo de los valores que las diferentes tradiciones y civilizaciones comparten entre sí. Frente a esta posibilidad de encuentro, constatamos la pervivencia de nuevas formas de colonialismo y de explotación de los recursos de los países del Tercer Mundo. Un proceso de desarraigo de los pueblos de sus tradiciones ancestrales que sólo beneficia a las grandes corporaciones financieras con sede en las metrópolis occidentales, y que lejos de generar beneficios para la población civil del tercer mundo, lo único que hace es desarticular las economías tradicionales de supervivencia y abocar a millones de personas a la pobreza.

A nivel intra-islámico: defendemos que el islam, como camino espiritual y modo de vida que vincula a una cuarta parte de la humanidad, es perfectamente compatible con la democracia, los derechos humanos y ecológicos y la igualdad de la mujer. Defendemos el derecho de los musulmanes a regirse por las leyes del islam, y denunciaremos las leyes sexistas o discriminatorias hacia las mujeres y las minorías sexuales, raciales o religiosas como una desviación del islam genuino, contenido en el sagrado Corán y tipificado en la sunna de Muhámmad, paz y bendiciones. Proponemos tanto la democratización como la reforma de la Sharia, y su contextualización a las nuevas necesidades de los musulmanes del siglo XXI.

La elaboración de este discurso ha sido el resultado de largos años de trabajo intelectual y de activismo, de vivencia del islam en el contexto de la sociedad europea de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, un contexto de cambio social y de apertura a nuevos paradigmas de conocimiento. La tarea principal de Junta Islámica ha sido siempre la de enfocar los problemas que afectan tanto a los musulmanes y al conjunto de los ciudadanos desde el punto de vista del encuentro entre civilizaciones y culturas, un encuentro que se ha producido en nosotros mismos. Nuestra doble condición de musulmanes y de ciudadanos occidentales puede jugar un papel determinante a la hora de establecer vínculos, de renovar discursos. Los viejos modelos de presentación, basados en conceptos de territorio o de exclusivismo religioso, han caducado. Nos vemos abocados a un mundo plural, donde diferentes religiones, ideologías y culturas deben aprender a convivir pacíficamente.

“El feminismo islámico denuncia como anti-islámicas las prácticas y las legislaciones patriarcales dominantes en muchas sociedades musulmanas del pasado y del presente”

Los miembros de Junta Islámica y de la Junta Islámica Catalana no somos más que un grupo de musulmanes y musulmanas que tratan de vivir el islam de forma equitativa en la España del siglo XXI. Un grupo de musulmanes y de musulmanas cansados de ver una y otra vez cómo el islam es representado a través de sus figuras más oscuras, un “musulmán tipo” que responde a todos los estereotipos de la ignorancia, el fanatismo y el machismo más recalcitrante. No es que ese estereotipo no exista. Existe y por eso hemos organizado estos congresos, para mostrar que ese musulmán no es el único y legítimo representante del islam, que existen muchos otros cientos de miles de musulmanes y de musul-

manas que se rebelan contra el machismo, contra la ignorancia, contra la ausencia de espiritualidad y de humanismo. Todo nos conduce a una toma de conciencia de los problemas estructurales que sufren algunas sociedades musulmanas, de la proliferación de una visión del islam cerrada a los valores básicos que representa la modernidad: derechos sociales, humanos y ecológicos, libertad de conciencia, democracia e igualdad de género. De ahí la necesidad del FI, como movimiento de protesta y de reforma, como un movimiento que pretende recuperar la dimensión igualitaria del mensaje del Corán frente a aquellos intentos de apropiación de dicho mensaje. Según palabras de Sheija Amina Teslima al-Yerrahi, pronunciadas durante el Segundo Congreso: *“debemos rescatar el islam, con toda la riqueza de su legado espiritual, del control de los clérigos reaccionarios”*.

Volver al Corán

Por FI entendemos el discurso y la práctica tendente a lograr igualdad de derechos y justicia para las mujeres musulmanas, en todos los ámbitos. El FI denuncia como anti-islámicas las prácticas y las legislaciones patriarcales dominantes en muchas sociedades musulmanas del pasado y del presente. Postula el retorno al Corán y la recuperación de su mensaje de liberación personal y colectiva, frente a las visiones totalitarias del islam.

El FI está basado en una lectura con perspectiva de género del Corán. Se basa en la recuperación y puesta en primer plano de los principios (éticos y cosmológicos) que deben encuadrar la exégesis coránica: Tawhid (unicidad y no jerarquización entre las criaturas en base a cualidades creadas); ‘Adl (justicia, como concepto cosmológico y ético, basado en un equilibrio entre lo masculino y lo femenino); Taqua (piedad o conciencia de Al-lâh: el Corán establece que el único principio que distingue a unos seres de los otros es su taqua); califato

(responsabilidad individual ante Al-lâh y la creación: tanto el hombre como la mujer son califas de Al-lâh sobre la tierra); Wilayat (el Corán establece que el hombre y la mujer son protectores y cómplices los unos de los otros). En el Corán, Dios no es masculino, no es Padre. El Corán no establece la autoridad paterna, establece la igualdad ontológica entre el hombre y la mujer, se dirige indistintamente a hombres y mujeres, a los cuales va destinado igualmente su mensaje de salvación. Todo esto lleva a las feministas musulmanas a la conclusión de que el Corán es un texto teológicamente anti-patriarcal, que establece la igualdad entre hombres y mujeres y considera a la mujer capaz de realizar cualquier tarea, sin asignarle un rol diferenciado como madre y ama de casa. Una vez establecidos estos principios, se pasa a leer desde ellos algunos versículos polémicos, que son citados una y otra vez para demostrar que el islam oprime a la mujer, y que deben ser contextualizados y reinterpretados a partir del mensaje del Corán leído y comprendido como un todo.

Líneas de combate (yihad de género)

Una de las características del FI como movimiento es el hecho de que el activismo social y el trabajo intelectual están unidos y se sostienen uno al otro. Las activistas necesitan de las re-interpretaciones en clave feminista, y son ellas las que divulgan estas interpretaciones, a través de cursos y talleres. Pero esta unión de activistas e intelectuales se manifiesta especialmente en las diferentes campañas emprendidas en países de población musulmana, en dos frentes: por la reforma de los códigos de familia y por la derogación de algunas leyes consideradas denigrantes para las mujeres.

Muy especialmente, el FI se opone a la implantación de una visión de la Sharia o Ley Islámica creada en el siglo X, y que pretende imponerse ahora como si fuese una verdad única e inamovible, a la cual todos los musulmanes debemos obediencia, y que en la práctica no significa otra cosa que castigos corporales, justificación de la violencia doméstica contra las mujeres, poligamia, y unos códigos de familia fuertemente machistas y discriminatorios.

El Congreso Internacional de Feminismo Islámico ha permitido tener una visión global sobre las estrategias desarrolladas por diversas organizaciones feministas musulmanas. A través de la experiencia aportada por organizaciones como *Baobab for women's human's rights* y de *Sisters in Islam*, desarrollados en lugares tan distantes como Nigeria y Malasia, resultan ilustrativos de varios aspectos relacionados con el FI, que podemos encontrar en otros contextos:

1) El apelar a una nueva lectura del Corán y de la Sunna para hacer frente a las leyes y a las prácticas culturales discriminatorias. Las feministas musulmanas reivindican el islam como su religión, y rechazan las interpretaciones patriarcales que les son impuestas desde unas instituciones que no reconocen como propias.

2) La respuesta de urgencia a situaciones derivadas de la implementación de una concepción patriarcal de la Sharia.

- 3) La insistencia en la educación y en la formación.
- 4) La colaboración entre feministas creyentes y no creyentes, en base a objetivos comunes.
- 5) La unión entre discurso de igualdad de género y trabajo social.
- 6) El uso de los medios de comunicación para influir.
- 7) Este trabajo desborda el marco nacional, generando una tendencia a la creación de redes transnacionales.

Se trata pues de un trabajo que se extiende a todos los ámbitos sociales: ámbitos político y jurídico, publicaciones, universidades y educación, medios de comunicación, campañas de sensibilización, promoción de debates y realización de talleres en áreas urbanas y rurales... El objetivo es tratar de influir en el conjunto de la sociedad, de cara a cambiar las dinámicas derivadas de la mentalidad patriarcal, tan arraigada en todas las capas de la sociedad.

Repercusión de los congresos

La repercusión mediática de los congresos desbordó las previsiones de los organizadores, tanto por su alcance como por el *feedback* generado. El impacto mediático ha sido considerable, tanto a nivel español como internacional.

Los congresos han servido para generar un debate en el interior de las comunidades musulmanas en España, en el cual se pudieron ver las diferentes posturas en relación al islam y la igualdad de género. Desde su aparición mediática, el feminismo islámico ha sido objeto de comentario, se han traducido textos de las principales teólogas feministas musulmanas. Hoy en día es habitual que el feminismo islámico esté presente en cualquier coloquio sobre la mujer en el islam, cosa que no sucedía hace tan sólo unos años. Hemos logrado por tanto situarlo sobre el mapa.

El congreso recibió una amplia difusión internacional, desde Europa hasta Indonesia, habiendo sido cubiertos por la BBC, France Press, Europa Press, Agencia EFE y Reuters. Han aparecido crónicas en medios de comunicación de Francia, Italia, Inglaterra, EEUU, Alemania, Turquía, Marruecos, Pakistán, India, Indonesia, Malasia, Taipei, Bahrain, México, Chile, Argentina, Emiratos Árabes Unidos, Egipto, incluyendo medios como *Le Monde*, *Libération*, *The Guardian*, *Daily Telegraph*, *Washington Post*, *Der Spiegel*...

Si nos hemos detenido en esta mención de los *mass media* es por el hecho de que, junto a la *jutba* dada en Nueva York por Amina Wadud en abril del año 2005, ésta es la primera vez que un acontecimiento relacionado con el feminismo islámico salta a los medios de comunicación. En definitiva, podemos hablar de que el congreso ha recibido una cobertura internacional, que ha ayudado a que mucha gente oyese hablar del feminismo islámico por primera vez, contribuyendo a poner sobre la escena mundial este movimiento.

En los últimos años asistimos a una proliferación de iniciativas en la misma dirección, algunas tan notables como el Coloquio celebrado en la sede de la

Unesco de París, a instancias de Valentine Moghadam y con la colaboración de Islam et Laïcité. El título del coloquio fue *Qu'est-ce que le féminisme musulman?*, y tuvo lugar los días 18 y 19 de septiembre del 2006, y contó con la participación de varias de las organizaciones e invitadas a Barcelona. Se trata de una iniciativa expresamente inspirado en el Congreso de Barcelona, tal y como afirmó la propia directora de la Sección de Género de la UNESCO en el acto de presentación³.

Otra iniciativa destacada ha sido la creación en Nueva York del *Shura Council*, Consejo Mundial de las Mujeres Musulmanas. El acto tuvo lugar a mediados de noviembre del 2006, y contó con la participación de Ndeye Andújar, codirectora del Congreso. El *Shura Council* pretende fomentar el liderazgo de las mujeres⁴.

Al tiempo, aparecen iniciativas importantes como la campaña *Stop Stoning and killing women!*, puesta en marcha por la red internacional *Women Living Under Muslims Laws (WLUML)*, con el objeto de poner fin al persistente uso indebido de la religión y la cultura para justificar la muerte de mujeres como castigo por violar las “normas” de comportamiento sexual, tal y como vienen definidas por el *establishment* local. La campaña se inspira en y surge de la lucha de las mujeres en sus propios contextos para combatir las diversas manifestaciones de este fenómeno, como en Pakistán, Indonesia, Irán y Nigeria. La campaña prestará apoyo a la mujer y a los defensores de sus derechos, así como a movimientos nacionales y transnacionales de mujeres que resisten a las fuerzas que tratan de politizar y manipular la cultura y la religión para someter a las mujeres y restringir sus derechos humanos⁵.

Estos son sólo algunos datos entre muchos que nos muestran cómo en los últimos años el feminismo islámico se ha consolidado como movimiento transnacional, un proceso al cual el Congreso ha contribuido. Nuestra contribución es por supuesto muy modesta. Todo el protagonismo es para las intelectuales y organizaciones que llevan años trabajando sobre el terreno, y es la admiración hacia ese trabajo lo que nos ha movido a realizar los congresos. Queremos en este punto mencionar a la red *Women Living Under Muslim Laws (WLUML)*, a *Baobab for Women's Human Rights*, a *Sisters in Islam*, al *Canadian Council of Muslim Women*, a las revistas iraníes *Zanan* y *Farzaneh*, y a tantas y tantas organizaciones de mujeres musulmanas que llevan décadas trabajando en la construcción de sociedades más igualitarias, muchas veces en contextos muy difíciles, y sin apenas recibir apoyo.

^{3/} Pueden consultarse las webs de la UNESCO:

http://portal.unesco.org/shs/fr/ev.php-URL_ID=9844&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html
y de *Islam et Laïcité*: <http://www.islamlaicite.org/article332.html>

^{4/} Véase: <http://www.webislam.com/?idt=6324>

^{5/} Más información: <http://www.stop-stoning.org/>



La Marabunta,
un nuevo
espacio
cultural
asociativo
en Madrid

Librería,
café,
cooperativa de
consumo...



la marabunta
LIBROS & CAFÉ

www.lamarabunta.info

c/ Torrecilla del Leal, 32 (esquina Buenavista)
28012 Madrid <M> Lavapiés. Tlf: 915305555
libreria@lamarabunta.info
Horario: Por las mañanas de 10 a 14 h. Por las tar-
des de 17 a 21 h. Fines de semana de 12 a 00 h.
Lunes cerrado.

4 plural2 plural2

Política, conflicto y populismo (I)

La construcción discursiva de identidades populares

Iñigo Errejón

[El texto que sigue es la primera parte de un trabajo más extenso, “Política, conflicto y populismo (I y II)”, dedicado al análisis y la discusión del concepto de “populismo” y su relación con la izquierda. El trabajo ha sido dividido por razones de espacio y temáticas. La segunda parte se publicará en el próximo número 115 de VIENTO SUR. Esta primera parte se dedica a una discusión de carácter fundamentalmente teórico sobre el uso de un término que ha suscitado tanta polémica entre el pensamiento radical, y que hoy vuelve a estar de actualidad a raíz de la revitalización de experiencias calificadas como “populistas”, así como de la aparición de fuerzas políticas que suponen una reedición del populismo en formulaciones ideológicas no convencionales. Se ofrece también un enfoque alternativo que relaciona la construcción de identidades populares con la teoría de la hegemonía de cuño gramsciano.

La segunda parte se centra en cambio en analizar los discursos actuales que presentan rasgos populistas, y los sujetos políticos que constituyen. En un enfoque descendiente, se revisan las experiencias nacional-populares contemporáneas en América Latina, el populismo de derechas y xenófobo que surge con cierto vigor en Europa, y las implicaciones de la renuncia al antagonismo –y por tanto a la formación de identificaciones populares– de las izquierdas mayoritarias en España.

Los dos artículos forman parte de un mismo esfuerzo teórico, y es recomendable que sean leídos como parte de la misma reflexión. No obstante, también cabe la posibilidad de que sean leídos como artículos independientes, de discusión teórica el primero y de análisis político el segundo. I.E.]

El término “populista” se ha convertido en un arma arrojadiza contra el adversario político, susceptible de ser aplicada a actores de signo ideológico muy diverso. Se trata de un concepto resbaladizo, de visibilidad creciente en el debate político, y marcado por la paradoja de que, pese a las ambivalencias y contradicciones en su uso, y de no contar con una definición unívoca y generalizada, prácticamente nadie se identifica voluntariamente como “populista”. Sin embargo, todas las fuerzas políticas exitosas que han protagonizado rupturas de –o irrupciones en– sistemas políticos relativamente institucionalizados, lo han hecho invocando al “pueblo” como referente de legitimidad y como comunidad

“El populismo sigue siendo un objeto resbaladizo, de límites difusos y naturaleza ambivalente”

política a la que movilizar para realizar su potencial hoy negado por algún tipo de limitación constituida.

En América Latina —y sobre América Latina—, por ejemplo, el término se usa sistemáticamente en los medios de comunicación empresariales y los principales centros de producción intelectual académica como forma de denigrar y aislar a los gobiernos y fuerzas políticas progresistas que se basan en una interpelación de los grupos tradicionalmente excluidos como el núcleo de la nación. La respuesta de la izquierda, como mucho, alcanza a señalar contraejemplos de la derecha para rechazar la etiqueta populista.

En Europa y Estados Unidos el término se usa para descalificar a actores políticos acusados de hacer interpelaciones demagógicas al “pueblo” frente al “establishment”, si bien a menudo de muy diferente signo ideológico.

Este artículo está basado en uno más breve, publicado en *Rebelión* el 14/10/2010 con el título “Sobre el populismo y la negación de la política”. En esta ocasión, y ante varias de las sugerencias y críticas recibidas, pretendo desarrollar lo apuntado entonces en dos sentidos: en primer lugar, ahondando en el enfoque alternativo propuesto para la comprensión del populismo, ontológico y no óntico, o como forma de construcción política antes que como ideología. En segundo lugar, usando este esquema para el análisis político del “populismo de derechas” en Europa y en el Estado español, y para explicar alguna de las razones del “giro a la derecha” del sentido común instituido, como terreno principal de la lucha política.

1. Discurso y construcción de sentido político

Les sucede a muchos términos que su uso continuado y abusivo termina por estirarlos tanto que al final adquieren contornos imprecisos, comienzan a servir para designar demasiados objetos y, finalmente, ganan en extensión lo que pierden en precisión.

En la política, éste es el terreno de disputas relevantes en las que, más allá de la precisión semántica, se dirime la capacidad de atribución de sentido: la potestad de instituir significados compartidos.

El ejemplo mejor de luchas por la institución de sentido que se libran en torno a una palabra son las diferentes, y a menudo antagónicas, interpretaciones que recibe la “democracia”. Convertida en bien valioso pero, en cierta medida, vacío, lo relevante es qué contenido sustantivo reciba en cada contexto. Esa es una lucha discursiva principal.

Esta actividad ha venido ganando en importancia en los últimos años, por dinámicas tales como la fragmentación y precarización del mundo laboral o la erosión –por arriba y por abajo– de la soberanía nacional, dos de las fuentes principales de identidad política de la historia contemporánea. Estos procesos, que son en última instancia los que están detrás del uso del concepto de “post-modernidad”, deben seguir siendo discutidos, así como sus implicaciones para la acción política transformadora. Lo que no sirve en ningún caso es su mera negación ideológica: la negación de la creciente dificultad para anclar identidades políticas a “universales” sólidos y preexistentes a base de su descalificación desde presupuestos morales.

Este escenario sitúa como momento central de la política la generación de sentidos compartidos, la construcción discursiva de sujetos que no se deriva “naturalmente” de ninguna pertenencia material compartida.

El modelo explicativo de la izquierda tradicional de la ideología como “falsa conciencia” que debía ser desvelada por el esclarecimiento científico socialista presenta importantes problemas teóricos que han sido examinados en detalle en otros lugares¹. Lo que interesa aquí es discutir sus implicaciones políticas.

Lukács ofreció un intento de solventar las grietas en la teoría política marxista abiertas por la creciente distancia entre lo que los sujetos sociales debían ser objetivamente y su comportamiento político efectivo: la “clase en sí” no siempre coincidía con la “clase para sí”². Este esquema señala adecuadamente la tarea principal de una política autónoma de las clases subalternas: construir el sujeto político de “los de abajo”. Esa construcción debe basarse en la identificación de “dolores” compartidos –en la expresión de Boaventura de Sousa Santos–, pero su siguiente paso es la articulación de todos ellos en un sentido unitario, y su agrupación mediante una nominación que constituya el colectivo. Esta es una tarea contingente y discursiva. Se trata de la producción de voluntad colectiva de la que hablaba Gramsci, como la forma en la que un grupo social concreto ejerce la dirección del conjunto social integrando en forma subordinada a la mayoría, aislando a los menos, y encarnando con éxito el interés general³.

En consecuencia, los alineamientos políticos de una sociedad –las razones que unen y enfrentan a la gente– no pueden darse por determinados en ninguna esfera externa a la política. Esto no equivale en modo alguno a defender que sean arbitrarios, que cualquier criterio pueda convertirse en una fractura que

¹/ En general, ver: Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, y Butler, J., Laclau, E. y Žizek, S. (2004) *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

²/ Lukács, G. (1969 [1923]) *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México DF: Grijalbo. Disponible en Internet en: <http://www.quedelibros.com/libro/8338/Historia-y-Conciencia-de-Clase-pdf.html/>

³/ En concreto, ver: *Cuadernos V*, págs. 36-37, en A. Gramsci (2000 [1929-1937]) *Cuadernos de prisión*. México DF: Era-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 6 vol.. Traducción de la edición del Instituto Gramsci de Roma, a cargo de Valentino Gerratana. En general, algunas de las aplicaciones de conceptos gramscianos al análisis esbozado en este texto están tomadas de Portelli (1974), Femia (1987) o Morton (2007).

ordene el campo político, pero sí a postular que ninguna condición material produce por sí misma posiciones y subjetividades políticas.

La tarea de la izquierda, por tanto, tiene mucho que ver con la producción, difusión y adaptación de marcos discursivos que den un sentido antagonista a la realidad social: que construyan una narrativa destinada a la consolidación de identidades políticas que enfrenten a las mayorías desposeídas con las minorías poderosas y privilegiadas. Este debe ser el objetivo principal de quienes aspiran a la construcción de poder político desde las clases subalternas.

La existencia de un “nosotros” y del “enemigo”, lejos de darse por supuesta, dependerá de los esfuerzos y la capacidad discursiva de la izquierda; será el resultado de una guerra de posiciones en la que se debe rearticular elementos del sentido común existente en un imaginario alternativo. Para ello los purismos, la actuación “como si ya se diesen los alineamientos” no tienen ningún sentido. Hay que atreverse a caminar entre los abismos paralelos de la marginalidad y la integración, con un pie en los consensos existentes y el otro en el que deseamos y que aún no existe más que como posibilidad.

Antes de avanzar en las implicaciones de esta perspectiva, es preciso detenerse brevemente en la discusión conceptual del “populismo”.

2. “Populismo”, definiciones vagas y uso despectivo

El populismo sigue siendo un objeto resbaladizo, de límites difusos y naturaleza ambivalente. El renacer en el interés por las experiencias o fuerzas políticas “populistas”⁴ no ha ido acompañado sin embargo de ninguna clarificación sobre qué sea el fenómeno populista. La mayor parte de los intentos de ofrecer un conjunto mínimo de características que definan al populismo encallan al fijar criterios tan estrechos que rara vez dos casos comparten la mayor parte de los de la lista, o bien al establecer parámetros tan generales y compartidos que lo difícil resulta decir qué fenómenos quedan fuera de la definición.

La mayor parte de las aproximaciones al “populismo” coinciden en señalar como rasgos mínimos la interpelación difusa y transversal –a menudo interclasiista– al “pueblo”, su representación como encarnado por uno o más grupos excluidos en oposición a las élites, y el papel catalizador de un liderazgo carismático en la acumulación de fuerzas. Interpelación discursiva amplia, dicotomización antagonica del espacio político y liderazgo carismático serían así los tres elementos centrales del populismo.

La definición es altamente insatisfactoria, por cuanto se le puede aplicar a toda fuerza política rupturista, de muy diferente signo: a la *Lega Nord* italiana o el *Tea Party* norteamericano tanto como al chavismo venezolano o el MAS boliviano. La conjunción de la apelación a los excluidos como “pueblo” cuyos fines sólo pueden realizarse frente a los de las élites –puestas al desarrollo de la comunidad idealizada– más el papel central de un liderazgo carismático, está

⁴ Ver, por ejemplo, enfoques muy diferentes en De la Torre (2003) o Panizza (2009).

presente en mayor o menor grado en todos los movimientos políticos que han transformado, o han aspirado a transformar con capacidad mayoritaria, la correlación de poder político en una sociedad concreta. No hay fuerza rupturista que pueda escapar plenamente de estos atributos. Sin embargo, intentar encontrar elementos ideológicos comunes entre ellos es una tarea condenada al fracaso.

3. Una definición alternativa del populismo: simplificación y dicotomización

Sin embargo, pese a sus prejuicios ideológicos y su indefinición conceptual, las críticas conservadoras al populismo entrañan parte de razón. Entre otras características definitorias del fenómeno, apuntan a la dicotomización del espacio político, la interpelación al pueblo como única fuente de legitimidad del poder político y al papel central de un liderazgo carismático.

Cabe rescatar esta propuesta de entendimiento del populismo no para emplearla como descalificación de determinadas construcciones políticas, sino para identificar cuál sea la “forma populista”. Según Ernesto Laclau, la “forma populista” es aquella que reordena el campo político mediante un discurso que construye el “pueblo” como la mayoría política nucleada en torno a un grupo subalterno, y opuesta al régimen existente, o a los resabios del viejo *establishment* una vez conquistado el poder político. De la definición de este grupo subordinado y la naturaleza de su subordinación –económica, étnico-cultural, político-administrativa, etc.– dependerá pues el carácter ideológico de cada construcción populista: la naturaleza del “nosotros” y el horizonte de liberación propuesto.

En ese sentido, la tautología “populista es el que interpela al pueblo” sólo cobra sentido si se especifica que:

1. Ningún pueblo preexiste a su nominación, sino que es construido discursivamente a partir de elementos preexistentes elevados a la categoría de definidores del “nosotros”. Esta es una operación netamente política, y constituye el paso primero y fundamental de toda movilización: la construcción del *nosotros*.
2. La interpelación al pueblo es política en tanto es conflictiva, esto es, en tanto su frontera constitutiva lo opone a la “oligarquía”, las “élites”, “la capital centralista” o “el sistema”. En este sentido la construcción populista es principalmente una ruptura del orden establecido, una reasignación de lugares e identidades que desbarata la institucionalización de sentido operada por el régimen existente en lo que Rancière denomina “labor de policía”. Esta es la segunda tarea central en toda ruptura del orden constituido: la construcción del *ellos*.
3. La construcción dicotómica siempre se hace desde *fuera* del orden existente. Este “afuera” puede ser institucional, económico o étnico, pero es siempre el llamamiento de un *outsider* –o al menos de alguien que se proclama como

tal— a refundar las estructuras políticas existentes. El tercer paso de toda movilización populista es, siempre, la convocatoria refundacionalista en términos de Gerardo Aboy: la realización de los cambios que adecuen las instituciones al “país real”, precisamente construido en su propia movilización.⁵

4. La movilización es sustancialmente diferente de la canalización de las demandas individuales o grupales por vías institucionales, y requiere la saturación de éstas por una acumulación de demandas insatisfechas que evidencien la necesidad de la confrontación política para la realización de los objetivos de la mayoría social frustrada. La construcción populista es, en este sentido, siempre *antiinstitucional*. Por más que se pueda valer de las instituciones de representación, apela a una legitimidad que emana en otro lugar: es tan grande como amplio y cohesionado sea el “nosotros” por el que dice hablar.

Hechas estas precisiones, el uso del término “populismo” puede problematizarse bajo una luz distinta, que arroja así sombras antes inadvertidas. El vaciamiento del término y su generalización como descalificación podrían entonces no ser inocentes, un mero resultado de un abuso inintencionado del término.

El discurso que interpela directamente a un grupo excluido del *statu quo* existente en tanto que corazón de un pueblo al que se llama a despertar ha sido cargado de connotaciones negativas: demagogia, milenarismo, caudillismo: principal y centralmente antidemocrático. La acepción dominante del término “populismo” es así heredera de una concepción de cuño liberal que desconfía profundamente de la participación política de masas y ve en ella una amenaza de la que el régimen democrático ha de guardarse mediante instituciones de control y balance. Tampoco es éste el lugar para profundizar esta discusión, pero conviene advertir frente a los intentos de despojar a la democracia de su veta más interesante: la del ejercicio permanente de autoinstitución de masas.

La interpretación que más fortuna ha hecho en los espacios académicos y en los medios de comunicación europeos es la que representa al populismo como una cierta perversión de la democracia, una movilización de masas ignorantes detrás de un líder carismático que desmonta los mecanismos de control y rendición de cuentas del estado de derecho para ejercer un gobierno “cesarista”. La ratificación de este gobierno tendría lugar en forma plebiscitaria, como aclamación del líder por el “pueblo”—electoralmente, en primer lugar— en un escenario político marcado por la división maniquea de la sociedad entre el “pueblo” y la “oligarquía” o las “élites”.

Salta a la vista que éste es un esquema marcadamente conservador, que realiza una teóricamente problemática identificación entre democracia y liberalismo que, lejos de ser sustancial y necesaria, ha sido el resultado de un proceso histórico contingente limitado además, es necesario señalarlo, a Europa y Estados Unidos⁶.

5/ Ver: Aboy Carlés, G. (2003) “Repensando el Populismo”. *Política y Gestión*, 4.

Esta interpretación entronca con las visiones conservadoras clásicas que recelan de la democracia y su “abuso” por parte de las muchedumbres, identificadas siempre con la incivilidad y la irracionalidad. La convocatoria a la irrupción de masas en el sistema político que suele acompañar a los fenómenos populistas –aunque ésta sea sólo como simulacro– enciende las alarmas de quienes entienden que la democracia, para ser viable, tiene que estar matizada por un sistema de contrapesos que, entre otras cosas, deja importantes sectores de la esfera pública –como la economía o el orden simbólico de la sociedad– fuera del ámbito de decisión de la voluntad popular. Es lo que señala Chantal Mouffe cuando dice que *una preocupación recurrente de los liberales ha sido cómo poner los derechos individuales fuera del alcance de la regla de la mayoría* (Mouffe, 1996: 187) La profunda desconfianza teórica hacia el populismo podría ser el indicio de un recelo hacia la ruptura del orden –siquiera sea discursivo– instituido.

La negación del populismo como modo legítimo de construcción de los alineamientos políticos –esto es, de generación de sentido e identidad política a partir de ciertas condiciones sociales de partida– podría revelar entonces la voluntad de fijar para siempre el sentido político que orienta las posiciones, preferencias y horizontes posibles de una sociedad.

El “cierre de la política” ha sido señalado con voz de alarma por crecientes autores en los últimos años como intento de “tecnificar” cada vez más cuestiones de la vida pública sacándolas así del campo de lo discutible: no tiene sentido criticar a un gobierno si su política económica regresiva viene dictada por “los mercados”, como no tiene sentido revelarse ante la creciente restricción de derechos civiles porque se trata de una determinación securitaria evidente, apolítica. En la Ciencia Política, la tendencia a analizar el conflicto como una anomalía a evitar, o a mantener el “consenso” a base de expulsar a la esfera privada –económica– los antagonismos en un intento de “despolitizarlos” y naturalizarlos, refleja esta clausura del sentido, este intento permanente e imposible de finalizar la historia.

Slavoj Žižek señala que la “postpolítica” es la tentación autoritaria de hacer pasar por “naturales” decisiones o situaciones que responden a preferencias políticas, a intereses particulares que, de esta forma, resultan blindados. Esta negación de la conflictividad es, lejos de su apariencia pacificadora, una forma extrema de violencia: el cierre de lo posible con la llave de lo existente, ya ensayado por el *there is no alternative* de Margaret Thatcher y las primeras reformas neoliberales^{6/}. Es altamente ilustrativo el rescate actual del mismo argumento por los gobiernos europeos en sus programas regresivos de ajuste.

Gramsci ya definió la hegemonía como la capacidad de articular voluntad colectiva: el actor particular que consiga definir los fines universales de la

^{6/} Una magnífica discusión de la *tensión* entre democracia y liberalismo, que constituye nuestras democracias contemporáneas, puede encontrarse en Mouffe, Ch. (1996) “La política y los límites del liberalismo”. *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, 1, 171-190.

^{7/} Žižek, S. (2007) *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

“El rasgo definitorio del populismo es el trazado de una frontera antagónica que divide el campo político entre ‘el pueblo’ y un exterior identificado como ‘los poderosos’, que impiden la armonización de la comunidad política”

sociedad haciéndolos coincidir con sus propios intereses es el que ejerce la dirección del conjunto. Una hipótesis a considerar es que la denigración actual del populismo guarde relación con la denigración de la política –y de las masas como sujeto político. No tendría nada de extraño entonces que la etiqueta “populista” recaiga hoy con especial dureza sobre las fuerzas y gobiernos de izquierda en América Latina salidos de las descomposiciones de los distintos sistemas políticos como “emergencias plebeyas” para la refundación del Estado.

De ser así, además de librar la batalla por el anclaje del sentido asociado al “populismo”, la izquierda en Europa debería aprender ⁸ de la construcción discursiva que ha

permitido a las izquierdas latinoamericanas salir de una prolongada crisis y volver a postular el avance general de sus sociedades.

4. La *dimensión ganadora* en las rupturas populistas

Definiendo entonces el populismo como forma de articulación política, y no en función de ningún contenido ideológico sustancial, estamos en mejores condiciones de comprender la pujante agresividad del populismo de derechas en Europa y Estados Unidos.

El rasgo definitorio del populismo es el trazado de una frontera antagónica que divide el campo político entre “el pueblo” y un exterior identificado como “los poderosos”, que impiden la armonización de la comunidad política. Estos dos lugares, “el pueblo” y las “élites” están tendencialmente vacíos, en la medida en que pueden recibir significados políticos muy variados. El sentido político de esta construcción dependerá por tanto de la lucha política.

Las precondiciones para la existencia de una operación discursiva populista, son la acumulación de demandas insatisfechas por el régimen de poder político existente y su cristalización en torno a alguna exigencia cuyo contenido particular – la demanda concreta- pasa a convivir con su significado político más amplio: la representación de la oposición general que expresa la cadena de demandas insatisfechas. Las demandas encadenadas, es importante destacarlo, pueden no compartir entre sí más que su “negatividad”: su frustración común por parte de “los poderosos”.

⁸/ Al respecto, ver la interesante reivindicación de un “populismo europeo” hecha por el nada sospechoso de reaccionario Etienne Balibar en el diario *Público* (3/07/2010).

Así hay que entender la provocadora afirmación de Slavoj Žižek de que en muchas ocasiones lo peor que le puede suceder a un movimiento de protesta es que, pasado cierto umbral de visibilidad, su petición sea satisfecha, despojándola así de la posibilidad de representar una oposición global difusa al orden existente⁹. Los movimientos revolucionarios, al fin y al cabo, han sido exitosos en la medida en que –entre muchos otros factores– han conseguido “afilarse” en torno a reivindicaciones concretas las frustraciones, decepciones y rechazos para con el bloque dominante y sus instituciones. Este es el sentido de la concepción leninista de la “consigna”, no como palabra mágica que despierte a ningún sujeto histórico durmiente, sino como articulación de una voluntad colectiva contrahegemónica a partir de necesidades y reclamaciones heterogéneas.

Cuál sea la demanda concreta que se adelante para representar toda la cadena de reclamaciones unidas es una cuestión de primer orden. Será ella la que trace la frontera interna en la comunidad política, que delimite el “nosotros” e inevitablemente el “ellos”. Esta demanda particular –o demandas–, que en otro lugar he denominado *dimensión ganadora* ¹⁰ decide en última instancia el sentido político de la dicotomización del campo social y de sus dos polos. Un breve ejemplo comparativo servirá para ilustrar esta cuestión: el significado político del “pueblo” boliviano según su construcción oficialista deriva, en primer lugar, de la oposición entre los indígenas como mayoría social siempre postergada y las élites blancas asociadas a la economía de despojo de las multinacionales; por esta razón la hegemonía oficialista puede ser calificada de “nacional-popular indígena”, en un sentido descolonizador, antiimperialista y difusamente igualitarista; la construcción del “pueblo” de la Padania, en el norte de Italia, por la *Lega Nord* ocurre en un proceso de articulación muy distinto, que diagnostica las limitaciones y padecimientos de la comunidad como resultado del “peso muerto” que supondrían para la economía próspera del norte el Estado centralizado en Roma y los impuestos para las regiones meridionales del país, así como la amenaza que para la idealizada comunidad *padana* supondría la inmigración norteafricana y del este de Europa. La “forma populista” de construcción de ambos movimientos, pareciéndose en cuanto lógica de articulación, no puede ser más opuesta en cuanto a su sentido político e ideológico.

Esta concepción del populismo, en todo caso, sirve para analizar el momento de ruptura, conflicto y emergencia de nuevas formaciones políticas o cambios sustanciales en la correlación de fuerzas. No tiene por qué tratarse de estallidos o revueltas, ni de agitaciones aceleradas y concentradas en el tiempo, pues la categoría “ruptura” no debe entenderse con parámetros cronológicos

⁹/ Žižek (2007), *op. cit.*

¹⁰/ Para una aplicación del concepto *dimensión ganadora* al estudio de la construcción de hegemonía por el Movimiento Al Socialismo en Bolivia, ver Errejón, I. (2010) “Somos MAS”. *Un análisis discursivo de la construcción del pueblo boliviano durante el primer gobierno de Evo Morales*. Disponible en: http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/53/61/10/PDF/AT14_Errejon.pdf

sino discursivos: como alteración radical de los sentidos que orientan la vida política de una comunidad y emergencia abrupta de otros.

La institucionalización de los nuevos campos políticos creados por la ruptura, y el desarrollo y consolidación de la hegemonía a través de las políticas públicas, son cuestiones cuya complejidad excede las aspiraciones de este artículo, y que en todo caso suscitan un interesante debate entre los adherentes a esta perspectiva¹¹. Esta es una cuestión que dista mucho de estar cerrada y que debería ser objeto de profundización en relación con la(s) teorías críticas del Estado.

Íñigo Errejón es investigador en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Consejo Asesor de *VIENTO SUR* y de la Fundación CEPS. errejon@cps.ucm.es

[Agradezco las lecturas previas y comentarios de Manuel Canelas, Jorge Moruno, José Antonio Errejón y Miguel Romero].

¹¹/ Ver por ejemplo: Aboy Carlés, G. (2005) "Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación". *Estudios Sociales*, XV, 27, y una perspectiva alternativa en: Barros, S. (2005) "The discursive continuities of the Menemist rupture". En F. Panizza (comp.) *Populism and the Mirror of Democracy*. Londres: Verso.

La filosofía política de Julian Assange, contada por él mismo

El arte de la filtración

J. Assange

[Como documento de contribución al debate, publicamos un texto escrito por Julian Assange en 2006, en el momento de la fundación de Wikileaks. Este texto teórico explica retrospectivamente su perspectiva estratégica. Contra lo que una lectura apresurada podría hacer pensar, no se propone aquí una teoría del complot –al menos, bajo la forma clásica de la denuncia paranoica– sino un uso heurístico del modelo organizativo de la conspiración: una red de poder cuyo mapa puede trazarse. Assange es un hacker. Construye un modelo de la estructura de un poder, pero lo hace para descubrir sus fallas. Su objetivo no es llamar a la conspiración, sino encontrar instrumentos que hagan imposible cualquier “poder conspirativo”, esto es, cualquier gobierno autoritario fundado en el secreto compartido. ¿Qué hacer para que no pueda existir un poder de este tipo? El medio, el contra-dispositivo, lo esboza en estas líneas. La organización de “filtraciones” masivas, dentro de una estrategia de desorganización y debilitamiento cognoscitivo de los regímenes de gobierno autoritario. Organizando filtraciones masivas, se pueden producir efectos estructurales en estos regímenes, a los que se supone obligados, por presión adaptativa, por modificación de su entorno informativo, a reformarse o a hundirse. Contretemps]

Preámbulo: efectos no lineales de las filtraciones en los sistemas injustos de gobierno. Tal vez hayan leído *La carretera de Hanoi* o *La conspiración como modo de gobierno*, un texto de orientación oscura, casi inútil fuera de su contexto, y puede que de partida. Pero si, leyendo este documento, piensan en cómo diferentes estructuras de poder pueden resultar distintamente afectadas de forma distinta por filtraciones (la defeción del interior hacia el exterior), las motivaciones aparecerán de forma más clara.

Cuanto más secreta o injusta es una organización, más miedo y paranoia provocan las filtraciones en sus dirigentes y en la camarilla que la dirige. De ello se derivará infaliblemente un debilitamiento de sus mecanismos eficaces de comunicación interna (un entorpecimiento de la “tasa de secreto” cognoscitivo) y un deterioro cognoscitivo sistémico que implica que esta organización tendrá menor capacidad para conservar el poder en un contexto en que el entorno exige su adaptación.

En un mundo donde las filtraciones se vuelven fáciles, los sistemas secretos o injustos se ven afectados de forma no lineal respecto a sistemas justos y abiertos. Puesto que sistemas injustos engendran por naturaleza opositores, y les cuesta trabajo mantener el control sobre gran número de ámbitos, las filtraciones masivas los hacen deliciosamente vulnerables a quienes buscan sustituirlos por formas más abiertas de gobierno.

La injusticia sólo puede encontrar respuesta cuando es revelada, porque para que una persona pueda actuar inteligentemente, necesita saber lo que ocurre en la realidad.

La conspiración como modo de gobierno. *“Conspiración, conspirar: hacer de forma concertada planes secretos para cometer un acto dañino; trabajar juntos para producir un resultado, por lo general en detrimento de alguien. Origen: inglés corriente tardío, del antiguo francés conspirer, del latín conspirare, ponerse de acuerdo, intrigar, de con-, juntos, e spirare, respirar”.*

“El mejor partido no es nada más que una forma de conspiración contra el resto de la nación” (Lord Halifax). “La seguridad cede el paso a la conspiración” (Shakespeare, Julio César, acto 2, escena 3. Mensaje del adivino, aunque César está demasiado ocupado para prestarle atención).

Introducción. Para cambiar radicalmente el comportamiento de un régimen, tenemos que pensar clara y valientemente, ya que si algo hemos aprendido es que los regímenes no quieren ser cambiados. Necesitamos pensar más lejos que quienes nos han precedido y ser capaces de descubrir las mutaciones tecnológicas susceptibles de dotarnos de medios de acción que nuestros predecesores no tenían. Debemos comprender qué estructura-clave engendra el mal gobierno¹. Debemos desarrollar una concepción de esta estructura que sea suficientemente fuerte para sacarnos del atolladero de las morales políticas rivales y para acceder a una posición de claridad. Más importante aún, debemos servirnos de estas visiones para inspirar, a nosotros mismos y a otros, un plan de acción noble y eficaz que nos permita sustituir las estructuras que conducen al mal gobierno por algo mejor.

La conspiración como modo de gobierno en los regímenes autoritarios. Cuando nos fijamos en los detalles del funcionamiento interno de los regímenes autoritarios, observamos interacciones de tipo conspirativo en el seno de la élite política, no sólo para obtener ascensos o favores del régimen, sino también como método principal de planificar el mantenimiento o el reforzamiento del poder autoritario. Los regímenes autoritarios, que contrarrestan en el pueblo la voluntad de verdad, de amor y de autorrealización, engendran fuerzas que les resisten. Una vez reveladas los planes que sostienen la acción de un régimen autoritario, provocan una resistencia acrecentada. Los poderes autoritarios victoriosos son por tanto los que logran disimular sus planes hasta que cualquier resistencia se vuelve fútil o queda superada por la eficacia sin disimulo de un poder desnudo.

¹/Cada vez que asistimos a un acto que consideramos injusto y no actuamos, nos volvemos partidarios de la injusticia. Quienes de forma repetida permanecen pasivos ante la injusticia, pronto ven corromper su carácter en el servilismo. La mayor parte de los actos de injusticia de que somos testigos están ligados al mal gobierno, porque cuando el gobierno es bueno, es rara la injusticia sin respuesta. Con el progresivo debilitamiento del carácter de un pueblo, el impacto de la injusticia señalada pero no respondida es muy superior a lo que parece a primera vista. Los Estados de comunicación modernos, por su escala, su homogeneidad y sus excesos, proporcionan a su población un diluvio sin precedentes de injusticias comprobadas, pero sin réplica aparente.

Esta práctica del secreto en comandita, ejercida en detrimento de una población, basta para calificar su comportamiento como conspirativo.

Ocurre lo mismo con los asuntos de Estado: si se prevén con tiempo, lo que sólo puede hacer una persona hábil, los males que podrían ocasionar se curan pronto; pero cuando por no haberlos previsto, se los deja crecer hasta que todo el mundo los percibe, ya no hay remedio (Nicolas Maquiavelo, *El Príncipe*).

Las conspiraciones terroristas como gráficas conexas. Antes y después de los atentados del 11 de setiembre, el “*Maryland Procurement Office*”², entre otros, financió investigaciones de matemáticos que pretendían estudiar las conspiraciones terroristas como gráficas conexas (precisemos que no se requiere ningún conocimiento de matemáticas para seguir leyendo este artículo). Nosotros ampliamos esta forma de estudiar a las organizaciones terroristas y la aplicamos a organizaciones como la que ha financiado la citada investigación. La utilizamos como un escalpelo para diseccionar las conspiraciones que permiten mantenerse a las estructuras de poder autoritarias.

Vamos a servirnos del modelo de las gráficas conexas para aplicar nuestras facultades de razonamiento espacial a las relaciones políticas. Estas gráficas son muy fáciles de visualizar. Empezamos por coger algunas chinchetas (los “conspiradores”) y las clavamos al azar en un tablero. Después, cogemos un cordel (la “comunicación”) y unimos las chinchetas entre sí, en bucle, de forma continua. Al hilo que une dos chinchetas le llamaremos un vínculo. Un hilo continuo significa que es posible pasar de cualquier clavo a cualquier otro, a través del hilo y de los clavos intermedios. Los matemáticos dicen que este tipo de gráfica es conexa. La información circula de conspirador a conspirador. Ningún conspirador conoce a todos los demás, ni se fía de todos, aunque todos están conectados. Algunos están en los márgenes de la conspiración, otros están en el centro y comunican con gran número de conspiradores, hay quien tal vez sólo conoce a otros dos conspiradores pero constituye un verdadero puente entre secciones o grupos importantes de la conspiración.

Dividir una conspiración. Si todos los conspiradores son asesinados o si todos los vínculos entre ellos son destruidos, la conspiración ya no existe. Esto exige por lo general más recursos de los que podemos desplegar, por ello nuestra primera cuestión: ¿cuál es el número mínimo de vínculos que deben ser seccionados para poder dividir la conspiración en dos grupos iguales? (Divide y vencerás). La respuesta depende de la estructura de la conspiración. A veces no hay canales de comunicación alternativos para que la información conspirativa pueda continuar circulando entre los diferentes conspiradores, otras veces los hay en gran número. Se trata de una característica útil e interesante para una conspiración. Por ejemplo,

²/ Tapadera de la National Security Agency para la financiación universitaria. Para saber más sobre este programa de investigación, buscar en Google el código de bolsa “MDA904”.

sería posible dividir una conspiración asesinando a un conspirador que hace de “puente”. Pero nuestra intención es decir algo que valga en general para todas las conspiraciones.

Algunos conspiradores bailan más pegados que otros. Los conspiradores dan muchas veces prueba de perspicacia: algunos se fían y dependen los unos de los otros, mientras otros hablan poco. Las informaciones importantes suelen circular a través de algunos vínculos determinados, y las informaciones triviales a través de otros. Extendemos por tanto nuestro modelo de gráfica conexas simple para incluir no sólo vínculos, sino también su “importancia”.

Pero volvamos a nuestra analogía del tablero y las chinchetas. Imaginemos una cuerda gruesa pasando entre algunas chinchetas y un hilo fino entre otras. A la importancia, espesor o pesadez de un vínculo, le llamaremos su peso. Entre conspiradores que no comunican nunca, el peso es igual a cero. La “importancia” de la comunicación que transita por un vínculo es difícil de evaluar *a priori*, puesto que su valor real depende del resultado de la conspiración. Decimos simplemente que la “importancia” de la comunicación determina el peso de un vínculo, que el peso de un vínculo es proporcional a la cantidad de comunicaciones importantes que transitan por él. Para preguntarse por las conspiraciones en general no hace falta conocer el peso de cada vínculo, puesto que cambia de una conspiración a otra.

Las conspiraciones son dispositivos cognoscitivos. Su capacidad de pensamiento excede al del mismo grupo de individuos actuando solos. Las conspiraciones recogen informaciones sobre el mundo en que operan (el entorno conspirativo), las transmiten a los conspiradores, y después actúan en consecuencia. Podemos considerar las conspiraciones como un tipo de dispositivo con *inputs* (las informaciones sobre el entorno) y *outputs* (las acciones para modificar o conservar el entorno).

Engañar a las conspiraciones. Puesto que una conspiración es un tipo de dispositivo cognoscitivo que actúa en base a informaciones obtenidas sobre su entorno, la distorsión o la restricción de estos insumos puede “descentrar” las acciones consiguientes. Los programadores llaman a este efecto “*basura de entrada, basura de salida*” (“*garbage in, garbage out*”). En general, el efecto actúa en sentido inverso puesto que la conspiración es el agente del engaño y de la restricción de la información. En Estados Unidos, al aforismo del programador se le llama también “*efecto Fox News*”.

¿Qué calcula una conspiración? Calcula la próxima acción de la conspiración. La cuestión es la siguiente: ¿hasta qué punto es eficaz el dispositivo? ¿Es posible compararlo consigo mismo en distintos momentos? ¿Se refuerza o se debilita la conspiración? Esta cuestión implica comparar dos valores en el tiempo.

¿Se puede encontrar un valor que describa el poder de una conspiración?

Podríamos contar el número de conspiradores, pero esto no tendría en cuenta la diferencia crucial entre una conspiración y los individuos que la componen. ¿En qué difieren? En una conspiración, los individuos conspiran, y no lo hacen cuando están aislados. La diferencia aparece cuando se hace la suma de todas las comunicaciones importantes entre todos los conspiradores, la suma de su peso. Lo llamaremos “poder conspirativo total”.

El poder conspirativo total. Este número es una abstracción. El esquema de conexiones en el seno de una conspiración es por lo general único. Pero considerando este valor, que es independiente de la disposición específica de las conexiones entre los conspiradores, se puede decir algo sobre las conspiraciones en general.

Si el poder conspirativo total es nulo, no hay conspiración. Si el poder conspirativo total es igual a cero, no hay ningún flujo de informaciones entre los conspiradores y por tanto no hay conspiración. Un crecimiento o una disminución importante del poder conspirativo total significa casi siempre que hay que esperar un aumento o una disminución de la capacidad de la conspiración para pensar, actuar y adaptarse.

Dividir las conspiraciones ponderadas. Volvamos ahora a nuestra anterior idea, sobre la manera de dividir una conspiración en dos. Habíamos pensado dividir una conspiración en dos grupos del mismo número rompiendo los vínculos entre los conspiradores. Aparece ahora una idea más interesante: dividir en dos el poder conspirativo total. Como cualquier mitad desgajada puede ser considerada a su vez como una conspiración en sí misma, podremos continuar escindiéndola indefinidamente de la misma manera.

Estrangular las conspiraciones ponderadas. En lugar de cortar los vínculos entre los conspiradores con el fin de dividir una conspiración ponderada, podemos obtener un resultado similar estrangulando la conspiración –por constricción, reduciendo el peso de los vínculos pesados, que hacen el puente entre regiones dotadas de un mismo poder de conspiración.

Ataques contra las capacidades cognoscitivas de las conspiraciones. Un hombre encadenado sabe que habría debido actuar antes, porque su capacidad de influir sobre la acción del Estado ha llegado a su fin. Debemos anticiparnos a las poderosas acciones conspirativas y atacar al proceso que las sostiene, ya que no podemos apuntar contra las propias acciones. Podemos engañar o cegar una conspiración distorsionando o restringiendo las informaciones de que dispone. Podemos reducir el poder conspirativo total por medio de ataques no estructurados en algunos vínculos, o bien procediendo por bloqueo y por divi-

sión. Una conspiración que haya sido suficientemente atacada de esta manera ya no estará en condiciones de comprender a su entorno ni de formular un plan de acción coherente.

Conspiraciones tradicionales / conspiraciones modernas. Las formas tradicionales de ataques contra los grupos de poder conspirativos, como el asesinato, seccionan los vínculos que tienen un peso importante. El acto del asesinato –contra individuos visibles– es el resultado de inclinaciones mentales forjadas en el marco de sociedades sin escritura en las cuales ha evolucionado nuestra especie. El desarrollo revolucionario de la alfabetización y de las comunicaciones ha dotado a los conspiradores de nuevos medios para conspirar, permitiéndoles aumentar la velocidad de precisión de sus interacciones así como el tamaño máximo que una conspiración puede alcanzar antes de desaparecer.

Los conspiradores que disponen de esta tecnología están en condiciones de distanciar a los conspiradores que no la tienen. Al mismo coste, pueden alcanzar un poder conspirativo total más elevado. Por esta razón adoptan estas tecnologías.

Recordando la frase de lord Halifax, podemos considerar por ejemplo dos grupos de poder que están codo con codo y son ampliamente conspirativos: el Partido Demócrata y el Partido Republicano de Estados Unidos. ¿Qué ocurriría si uno de estos partidos abandonase sus teléfonos móviles, sus faxes y sus *emails* –por no hablar de los sistemas informáticos que gestionan las suscripciones, los donantes, los presupuestos, los sondeos, los centros de llamadas y las campañas de *publiccorreo*? Caería inmediatamente en una especie de estupor organizativo y el otro le vencería.

Una conspiración autoritaria que pierde su capacidad de pensar es impotente para preservarse ante a los adversarios que suscita. Si consideramos una conspiración autoritaria como un todo, vemos un sistema de órganos en interacción, un bicho con arterias y venas cuya sangre puede espesarse y ralentizarse hasta que se derrama, estupefacto, incapaz de comprender y de controlar de forma suficiente las fuerzas que pueblan su entorno.

Veremos más adelante cómo las nuevas tecnologías y el análisis de las motivaciones psicológicas de los conspiradores pueden proporcionarnos métodos prácticos que permiten detener o reducir los flujos de comunicaciones importantes entre los conspiradores autoritarios, fomentar un gran movimiento de resistencia contra la planificación autoritaria y crear poderosas incitaciones a adoptar formas de gobierno más humanas.

Textos originales: “*The non linear effects of leaks on unjust systems of governance*”, 31/12/2006, y “*Conspiracy as Governance*”, 3/12/2006
Fuente: <http://web.archive.org/web/20071020051936>

Traducción: VIENTO SUR

Miradas feministas a los efectos de la crisis

Sandra Ezquerra

Se ha reflexionado extensivamente durante los últimos años desde la izquierda política y social sobre los impactos de la actual crisis en la clase trabajadora, así como sobre la (in)eficacia de las medidas adoptadas por el Gobierno para paliarlos. No se ha hablado de forma tan generalizada, sin embargo, de las consecuencias específicas que tanto la crisis como las respuestas gubernamentales tienen sobre las mujeres. En realidad, ante el severo agravamiento inicial de las tasas de desempleo masculino fruto de la enorme destrucción de empleo en los sectores de la construcción y la industria, los medios de comunicación a menudo han destacado que la crisis ha golpeado a los hombres más contundentemente que a las mujeres ya que, si bien a inicios del año 2007 las tasas de desocupación masculina y femenina eran de un 5,55% y un 8,21%, a finales del 2009 se habían revertido y sumaban un 18,15% y un 15,63% respectivamente.

Dicho esto, el discurso de *la crisis en masculino* no es más que fruto de una lectura acrítica de las tasas de desocupación y no ha hecho más que enmascarar la situación específica de las mujeres en el actual contexto económico, así como la complejidad de los procesos motores de dicha especificidad. Las principales consecuencias de todo ello han sido tanto una ineficacia absoluta de las administraciones públicas para abordar la situación desde una perspectiva de género como una variedad de interpretaciones erróneas respecto al verdadero impacto de la crisis. Estas últimas, tal y como expone un informe elaborado por Laura Sales (2009), pueden derivar –y en realidad lo han hecho– en conclusiones desatinadas como la falta de incidencia de la crisis en la situación laboral de las mujeres, el logro de la igualdad de género en el mercado de trabajo, la feminización de la ocupación que supuestamente ha penalizado los puestos de trabajo masculinos en beneficio de las mujeres y, como consecuencia de todo ello, la ausencia de necesidad de políticas de igualdad de género. Huelga decir que estas conclusiones, además de no ser ciertas, pueden ser altamente contraproducentes.

A continuación se realiza una reflexión sobre la importancia de incorporar la perspectiva feminista en cualquier análisis crítico de la realidad social actual haciendo hincapié en dos cuestiones. En primer lugar, una mirada a la crisis desde una óptica de género nos muestra elementos a tener en cuenta tal y como el impacto del desempleo masculino en la calidad de vida de las familias y las mujeres, las condiciones reales de estas últimas en el mercado laboral, el impacto de la crisis en nuestro trabajo reproductivo no remunerado y, entre otros, la diversidad de situaciones en función de otras variables como el origen

nacional. En segundo lugar, la ausencia de una perspectiva de género en las supuestas políticas paliativas de la crisis por parte del gobierno no sólo reproduce las desigualdades de género dentro y fuera del mercado laboral sino que además las agudiza.

Miradas feministas...

Un análisis de la presente crisis desde una perspectiva de género permite extraer conclusiones y propuestas innovadoras que los estudios clásicos y *genderblind* realizados desde la sociología y la geografía no han sido capaces de ofrecer. Autoras como Gibson-Graham (1996), Marchand & Runyan (2000), Holmstrom (2002), Benería (2003) y, entre otras, Acker (2006), han reflexionado extensivamente durante los últimos años sobre la necesidad de analizar los procesos económicos globales y locales desde una perspectiva que incluya a las mujeres en toda su diversidad. La economía ha sido, a su vez, blanco de críticas y revisiones de sus premisas, sus métodos y sus objetos de estudio por parte de autoras como Rubery (1988), Strober (1994), Nelson (1995; 2000; 2006), Waring (1999), siendo una de las contribuciones más valiosas de todas ellas una nueva conceptualización de “lo económico”. El objeto de análisis de la economía clásica había estado constituido por los mercados, las actividades monetarizadas y los procesos de acumulación capitalistas, quedando desatendida, de esta manera, una parte crucial de la actividad de las mujeres. La economía feminista, en cambio, ha abordado la temática del trabajo reproductivo profundizando en su interdependencia, previamente oculta, con el funcionamiento del sistema capitalista. Las consecuencias de esta irrupción, sin embargo, van más allá de una revisión de los objetos de estudio, ya que en realidad se plantea la centralidad de los procesos de satisfacción de las necesidades humanas frente a la primacía de la producción y los mercados.

Una reformulación del concepto de economía implica a su vez la redefinición del concepto de trabajo, que deja de ser sólo el empleo e incluye también el trabajo no remunerado o *“toda actividad humana destinada a producir bienes y servicios para satisfacer las necesidades humanas”* (Carrasco *et al.*, 2007: 5). Esta revisión presenta un cuestionamiento importante de los binomios de empleo/desempleo, actividad/inactividad, que enmascaran la variedad de realidades que se agrupan tras ellos y crean nociones de no-trabajo, no-empleo y no-actividad con un claro sesgo androcéntrico. Éste, además de estar basado exclusivamente en las experiencias de la mayoría de trabajadores hombres, oculta la importancia del trabajo no remunerado y/o no contabilizado para el funcionamiento del sistema y proporciona, como resultado, una imagen absolutamente distorsionada de la realidad social y económica (Pérez Orozco, 2006).

La realidad social de las mujeres en el contexto actual de crisis profunda, de esta manera, no es aprehensible mediante el simple uso de indicadores convencionales como las tasas de desempleo o la evolución del Producto Interior

Bruto. Tras la indiscutida autoridad de las cifras macroeconómicas y del mercado laboral oficiales, las mujeres continuamos a día de hoy sufriendo una enorme vulnerabilidad tanto dentro del mercado de trabajo remunerado como fuera de él, vulnerabilidad que encuentra su raíz y coartada en nuestra identificación social como responsables de la reproducción. La relación entre trabajo remunerado y trabajo no remunerado de las mujeres, de este modo, es dialéctica y resulta tanto en nuestra presencia secundaria aún a día de hoy en el primero como en una persistente invisibilidad y devaluación social, política y económica del segundo. Una de las consecuencias en el contexto actual es que cuando las estadísticas nos dicen que los hombres salen peor parados de la crisis que las mujeres adolecen de importantes sesgos de género. Los resultados de los cálculos son aparentemente neutros pero, tal y como se muestra a continuación, los números esconden tras ellos realidades más complejas.

...a los efectos de la crisis

En primer lugar, la aceleración del paro masculino en general ha provocado que haya más familias que dependan del salario de la mujer, que en general suele ser el más bajo de los dos cónyuges. Además, a pesar de que fuerza la entrada de numerosas mujeres al mercado laboral, muchas de ellas en edades centrales y con importantes responsabilidades de cuidados, no parece que estas últimas se estén redistribuyendo (Larrañaga, 2009).

En segundo lugar, si bien el año 2008 se vio caracterizado por el estallido de la burbuja inmobiliaria y la crisis de la industria, meses más tarde la contracción de demanda de mano empezó a alcanzar también al sector servicios, donde actualmente se ocupa el 88,5% de las mujeres en el Estado español. Ello hizo que el coyuntural desajuste de la tendencia histórica y estructural de la desocupación masculina y femenina se viera corregido y la tasa de paro femenino a día de hoy vuelve a ser superior a la del masculino, sumando cada uno de ellos 20,4% y 19,29% respectivamente.

Esto último nos conduce al tercer elemento, conformado por las condiciones laborales de las mujeres antes y durante la crisis. La participación femenina en el mercado laboral no se realiza en igualdad de condiciones respecto a los hombres y, por lo tanto, es imprescindible tener en cuenta la calidad de la ocupación de las mujeres y las diversas circunstancias que nos sitúan en una posición de vulnerabilidad frente al mercado de trabajo. Dicha vulnerabilidad se agudiza en el caso de las mujeres jóvenes, las de origen inmigrante y las que encabezan familias monomarentales (véase Harcourt, 2009; Larrañaga, 2009; Otxoa, 2009; Pérez Orozco, 2009).

En estos momentos, a pesar de que somos más de la mitad de la población, las mujeres en el Estado español constituimos el 44% de la población activa y, aún así, prácticamente la mitad de la población en paro. Además, las mujeres sumamos únicamente el 43% de los contratos indefinidos y el 77% de las personas

“...Todo ello nos obliga a replantear las definiciones tradicionales de ‘económico’, ‘trabajo’ y, entre otras, ‘actividad económica’, y constata la necesidad de incorporar la perspectiva feminista en todo análisis social y económico crítico...”

que trabajan a tiempo parcial. De todos los trabajadores y trabajadoras ocupadas a media jornada, las mujeres sumamos el 97,07% de los que alegan cuidado de niños o adultos y el 94,16% de los que presentan otras obligaciones familiares. Somos el 57,3% de personas receptoras de prestaciones no contributivas y únicamente el 37% de las contributivas. Cuando recibimos estas últimas lo hacemos durante menos tiempo y en una cantidad un 15% menor a la de los hombres. Por otro lado, el 80% de las personas inactivas que no reciben ningún tipo de pensión son mujeres también. Dicho de otra forma, las mujeres registramos tasas más altas de temporalidad, de contratos a tiempo parcial y de subocupación. Por otro lado, el

salario medio de las mujeres ocupadas en el Estado español es un 22% menor al de los hombres, seguimos siendo víctimas de la segregación vertical y horizontal en el mercado laboral, así como de la discriminación de las mujeres embarazadas y de las mujeres con reducción de jornada por maternidad. Finalmente, las mujeres tenemos una mayor presencia que los hombres en la economía sumergida, con la ausencia de derechos laborales y sociales que ello comporta.

En cuarto lugar, e íntimamente relacionado con las condiciones a las que nos vemos sujetas en el mercado de trabajo, las múltiples situaciones derivadas de la necesidad de conciliar vida laboral con vida familiar limitan la autonomía económica de numerosas mujeres y tienen, entre otros impactos, un efecto negativo en nuestras cotizaciones para el desempleo o futura jubilación. También resultan indicativas de los constantes malabarismos que las mujeres debemos llevar a cabo para cumplir con nuestras responsabilidades tanto en el ámbito del trabajo remunerado como en el del hogar. En este sentido, Lourdes Benaría (2003) ha documentado cómo en otros momentos de crisis económica se ha presenciado un aumento de la carga del trabajo doméstico sobre las mujeres como resultado de las estrategias de las familias para reducir gastos. Este aumento de esfuerzo y de horas totales de trabajo se da como producto de la disminución de recursos para adquirir servicios remunerados de cuidado por parte de las familias (Gálvez & Torres, 2010) y tiene un fuerte impacto en nuestra presencia en el mercado laboral. La incapacidad de muchas mujeres de acceder al mercado de trabajo formal, ya sea parcial o totalmente, fruto de nuestras responsabilidades de cuidado entre otros factores, conduce a la existencia de un “paro sumergido” o, dicho de otro modo, de miles de mujeres “desocupadas” no reflejadas por las estadísticas oficiales de desempleo (Sales, 2009). En este sentido,

cabe preguntarse qué proporción de las 9.392.400 mujeres actualmente “económicamente inactivas” (61,13% del total de inactivos) se encuentra en esta situación por decisión propia y qué porcentaje lo hace como resultado de su incapacidad de conciliar responsabilidades del cuidado con un trabajo formal retribuido.

En quinto y último lugar, a la hora de evidenciar las diversas limitaciones de las cifras oficiales para mostrar la complejidad de la realidad social, es necesario adoptar diversas perspectivas. Por ejemplo, si se desagregan los datos actuales de desocupación en términos de origen nacional, se ve que el paro continúa afectando a la población de origen inmigrante no comunitaria de forma más severa que a la población autóctona. La primera presenta un índice de desocupación del 30,67% frente al 19,79% de la media total y el 17,98% de la de la población autóctona. En claro contraste con los mensajes emitidos por los medios de comunicación durante los dos últimos años, los hombres de origen autóctono en realidad presentan la tasa de paro más baja con un 17,20%. En cambio, la tasa de desempleo de la población extranjera es muy superior a la media, con un desempleo femenino extranjero no comunitario de un 27,15% y un porcentaje masculino cercano al 34%. Por ende, si el incremento del paro masculino fue más acentuado que el femenino en las etapas iniciales de la crisis fue a causa de la importante concentración de los hombres de origen inmigrante en el sector de la construcción. De este modo, sería más riguroso afirmar que la crisis golpea de manera particularmente virulenta a los trabajadores hombres extranjeros que a los hombres a secas. Cabe añadir también que si se toman en consideración las carencias de las estadísticas para reflejar de manera comprensiva los fenómenos relacionados con la inmigración y el hecho de que un alto porcentaje de mujeres de origen inmigrante se ven concentradas en la economía informal, es muy probable que la tasa de desocupación de estas últimas sea en realidad mucho mayor que la indicada por el Instituto Nacional de Estadística.

En definitiva, una mirada a la crisis desde una óptica de género nos muestra elementos normalmente invisibilizados como, entre otros, el impacto del desempleo masculino en la calidad de vida de las familias y las mujeres, las condiciones reales de estas últimas en el mercado laboral, la relación dialéctica entre nuestro trabajo reproductivo y “productivo” y la diversidad de impactos de la crisis en función de otras variables como el origen nacional. Todo ello nos obliga a replantear las definiciones tradicionales de “económico”, “trabajo” y, entre otras, “actividad económica”, y constata la necesidad de incorporar la perspectiva feminista en todo análisis social y económico crítico. Dicho análisis debería incorporar y utilizar nuevos indicadores capaces de reflejar las desigualdades de género existentes en nuestra sociedad. Éstos habrían de recoger cuestiones, entre muchas otras, como la relación de tiempo total de trabajo realizado, la relación de la doble presencia, el tiempo de trabajo remunerado, las tasas de desempleo oculto, la tasa de ocupación en sectores mayoritarios del “otro sexo”, los

tiempos de trabajo de cuidado, el número de personas cuidadoras no remuneradas en función del género, las tasas de hombres y mujeres de origen inmigrante con derecho a trabajar, la temporalidad de la obtención de permisos administrativos por género y el porcentaje de hombres y mujeres migradas que ocupados en el trabajo sexual, el trabajo doméstico y el sector servicios.^{1/}

Las respuestas del gobierno: más de lo mismo

La ausencia de una perspectiva de género en la lectura de las tasas de paro ha sido también una constante en las respuestas del gobierno del PSOE a la crisis y no hacen más que reproducir y agudizar las desigualdades entre hombres y mujeres. En un primer momento, los rescates de entidades financieras con dinero público fueron seguidos de medidas destinadas al estímulo del empleo. Si bien en el Plan EEE se mencionaban inversiones sociales, en la práctica se acabó apostando por infraestructuras físicas porque supuestamente iban a tener un mayor impacto sobre el empleo. Y ello a pesar de que el sector de la construcción ha probado con creces su insostenibilidad económica, social y ecológica, así como su perfil altamente masculino, ya que ocupa al 16% de los hombres y únicamente al 1,9% de las mujeres. De los 11.000 millones de euros que se inyectaron durante el primer año de crisis para crear empleo, la mayoría fueron a parar a este sector. Únicamente 400 millones fueron destinados a Dependencia y, aún así, un grueso importante de esta cantidad se invirtió en infraestructuras (Otxoa, 2009). Por otro lado, si bien la totalidad de la financiación se entregó bajo la condición de que las inversiones se realizasen en unos plazos muy cortos, no se incluyó requisito alguno en relación a la presencia de mujeres en las contrataciones.

Poco más de un año después, la crisis fiscal desembocó en una carrera esquizofrénica por la austeridad, que tuvo como principal resultado el famoso Tije-retazo. Más allá de la supresión del cheque bebé y de la retroactividad de las ayudas a la dependencia, los recortes sociales están teniendo un gran impacto en las mujeres al estar nosotras concentradas en sectores públicos como la sanidad, la educación y los servicios sociales. Como consecuencia, somos las principales víctimas de la eliminación de empleos y la reducción de salarios. También acusamos con más fuerza la reducción de ayudas sociales y, ante la desaparición de éstas, somos nosotras las que mediante nuestro trabajo invisible y altruista de cuidados las acabamos substituyendo.

Más allá de sus efectos desastrosos sobre el conjunto de la clase trabajadora, la Reforma Laboral elimina la bonificación para la contratación de las mujeres, que no ha pasado a ser reemplazada por un ataque real a las causas estructurales de nuestra discriminación laboral. Además, mantiene los incentivos a la

^{1/} Para más información en detalle sobre las propuestas existentes de indicadores no androcéntricos consultar Carrasco, C. *et al.* (2007) *Estadístiques sota sospita. Proposta de nous indicadors des de l'experiència femenina*. Barcelona: Institut Català de les Dones.

contratación parcial, principal motor de la dualización de género del mercado de trabajo y la mayor movilidad que introduce perjudica comparativamente a las mujeres, ya que solemos disponer de menor flexibilidad que los hombres. La Reforma Laboral tampoco incluye a las empleadas del hogar en el ET, perpetuando así la discriminación de una actividad laboral históricamente femenina y en la actualidad llevada a cabo mayoritariamente por mujeres de origen migrante. Por otro lado, la congelación de las pensiones y la propuesta de ampliar el período de cálculo de cotización afectaría particularmente a las mujeres quienes, a raíz de nuestra concentración en la economía informal, así como de la frecuente interrupción de nuestra vida laboral para cuidar de hijos y otras familiares, encontraríamos más dificultades a la hora de sumar la cotización exigida (véase Ezquerro, 2010).

Concluyendo

No se trata aquí de minimizar ni frivolar sobre los impactos del sistema ni de sus crisis en los hombres trabajadores u otros sectores populares, sino más bien de visibilizar, ante el silencio que nos rodea, que las mujeres seguimos siendo trabajadoras y ciudadanas de segunda. La actual crisis perpetúa y agudiza nuestra presencia secundaria y sobreexplotación específica en el mercado de trabajo, supuestamente justificada por nuestra responsabilidad por los cuidados de los y las que nos rodean. He aquí el círculo vicioso al que nos condena el capitalismo patriarcal: que nuestra entrada a medias al mercado laboral se justifique por nuestra salida también a medias del hogar y que ambos procesos se refuerzan mutuamente de manera permanente.

Las respuestas del gobierno se muestran indiferentes a revertir esta tendencia y además devuelven ciertas tareas reproductivas, que habían sido parcialmente asumidas por el Estado, a las mujeres, agravando de este modo nuestra vulnerabilidad y subordinación. Las políticas anticrisis no sólo han mostrado una absoluta e irresponsable ceguera de género sino que además han sido diseñadas, debatidas y aprobadas en un contexto de robustecimiento de la máxima neoliberal del déficit cero que ha contado a las políticas de género y de igualdad entre sus primeras víctimas. ¿Cómo se explica sino la reciente supresión del Ministerio de Igualdad, la renuncia por parte del gobierno del PSOE a ampliar el permiso de paternidad o su apoyo al bloqueo europeo a las mejoras en los permisos de maternidad?

Visibilizar y denunciar los efectos sobre las mujeres tanto de la crisis sistémica como de las medidas aplicadas por sus gestores no implica, lejos de lo que pueda parecer, apartar nuestra mirada del conjunto de la clase trabajadora sino más bien realizar un esfuerzo adicional de rigor y complejidad en nuestro trabajo cotidiano de construcción de una sociedad exenta de injusticias y desigualdades. Tal empeño parte inevitablemente de una revisión de nuestra manera de divisar el mundo, de describirlo, de entenderlo. Y ¿cómo no? también de transformarlo.

Bibliografía:

- Acker, J. (2006) *Class Questions. Feminist Answers*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benería, L. (2003) *Gender, Development, and Globalization. Economics as If People Mattered*. Nueva York: Routledge.
- Carrasco, C. et al. (2007) *Estadístiques sota sospita. Proposta de nous indicadors des de l'experiència femenina*. Barcelona: Institut Català de les Dones.
- Ezquerro, S. "Crisis e igualdad". *Público*, 19/11/2010, pág. 9.
- Gálvez, L. & Torres, J. (2010) *Desiguales. Hombres y mujeres en la crisis financiera*. Barcelona: Icaria.
- Gibson-Graham, J.K. (1996) *The end of capitalism (as we knew it)*. Malden, MA: Blackwell.
- Harcourt, W. (2009) El impacto de la crisis en las mujeres de Europa Occidental.
<http://www.awid.org/eng/About-AWID/AWID-News/Briefs-The-Impact-of-the-crisis-on-Women>
- Holmstrom, N. (ed.) (2002) *The Socialist Feminist Project. A Contemporary Reader in Theory and Politics*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Larrañaga, M. (2009) "Mujeres, tiempos, crisis: Combinaciones variadas". *Revista de Economía Crítica*, 8.
- Marchand, M. & Runyan, A. (2000) *Gender and Global Restructuring*. Nueva York: Routledge.
- Nelson, J. A. (1995) "Feminism and Economics". *The Journal of Economic Perspectives*, 8(2).
- Nelson, J. A. (2000) "Economics at the Millennium". *Signs*, 25(4).
- Nelson, J.A. (2006) "Can We Talk? Feminist Economists in Dialogue with Social Theorists". *Signs*, 31(4).
- Otxoa, I. (2009) "Anticapitalismo: algunas razones desde el feminismo". *VIENTO SUR*, 104.
- Pérez Orozco, A. (2006) "¿Hacia una economía feminista de la sospecha?". *En otras palabras*, 13-14.
- Pérez Orozco, A. (2009) "Feminismo anticapitalista, esa Escandalosa Cosa y otros palabros". Artículo del libro "Jornadas Feministas: Granada aquí y ahora". Editado por "Coordinadora estatal de organizaciones feministas", Madrid, 2010.
- Rubery, J. (1988) *Women and Recession*. Londres: Routledge.
- Sales, L. (2009) *Informe de Recerca. Dones en crisi*. Barcelona: Institut Català de les Dones.
- Strober, M. H. (1994) "Economics through a Feminist Lens". *The American Economic Review*. 84(2).
- Waring, M. (1999) *Counting for Nothing. What Men Value and What Women Are Worth*. Toronto: University of Toronto Press.

Sandra Ezquerro es miembro del Consejo Asesor de *VIENTO SUR*.

Vanguardia cultural/vanguardia política

La soledad del constructivismo soviético

Acacio Puig

Hace ochenta años que se suicidó Maiakovski, poeta, cartelista y señor dramaturgo de la vanguardia rusa. Su última obra, *Los Baños*, brillante sátira de la burocracia, había sido ferozmente vapuleada por la crítica y abucheadada por el público.

La gran exposición de Rodchenko y Popova finalizó en Madrid en enero de 2010 y *VIENTO SUR* publicó en su número 108 el entusiasta comentario de Ángel García Pintado sobre aquella revolucionaria peripecia cultural y social.

Los dos acontecimientos motivan las reflexiones que siguen (circunscritas al ámbito de las artes plásticas) con pretensión de señalar los conflictos entre “ismos”, su choque con la tradición realista y las limitaciones del bagaje bolchevique para mediar en un intenso debate cultural que emergió en el difícil contexto de insurrección, guerra y aislamiento de la Revolución de Octubre.

El breve y polémico encuentro entre vanguardia cultural y vanguardia política (Estado, Partido y Sindicatos) puede hacer más entendible la gradual hegemonía del realismo social y su posterior degeneración en manos “*de artistas obligados a pintarrajear los groseros rasgos de una falsificación histórica*”¹.

Los antecedentes

Durante el siglo XIX la cultura oficial de la Rusia zarista era la propia de un régimen autocrático experto en dictar géneros, administrar encargos, bonificar y castigar. Desde el espacio social de oposición a ese régimen se generó una cultura de tendencia, el realismo naturalista, cultivado por la gran novela rusa del siglo y también, en el ámbito que nos ocupa, por pintores de la talla de Repin, Surikov, Serov o el Vrubel pre-symbolista. El realismo, que contaba con Chernichevski como reconocido teórico, se había configurado como una poderosa corriente estética y ética legitimada tanto por la calidad de sus producciones como por su convergencia con el movimiento social anti-zarista. Así pues, las posiciones defendidas en *Relaciones Estéticas entre Arte y Realidad*, impregnaron también la contestación artística y la ruptura, en 1863, de un grupo de catorce pintores con la poderosa Academia de Bellas Artes. Los disidentes fueron sometidos a vigilancia policial y su asociación disuelta en 1870 por orden de la autoridad. El movimiento reapareció poco después como *Sociedad de Expositores Ambulantes* (“los Ambulantes”), alternativa al arte palaciego en la elección de temas y sujetos (la vida cotidiana de las clases dominadas), en la búsqueda de originales circuitos de

¹/Trotski, L. (1938) “Carta a la redacción de Partisan Review”, en (1971) *Sobre Arte y Cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

exposición (exposiciones ambulantes que “*llevaran el arte al pueblo*”) y en el encuentro de una nueva clientela (la oposición al zarismo). Los Ambulantes llegaron a constituir un fenómeno cultural militante, emparentable con el realismo crítico europeo practicado por pintores emblemáticos como Courbet y Manet, artistas afectos a La Comuna y represaliados por ello. Los Ambulantes eran también admiradores del compromiso ilustrativo de pintores como Signac y Meunier... que colaboraban habitualmente con la prensa socialista y anarquista. En fin, participaban de la actitud arriesgada e insegura de sus colegas de Europa occidental a los que alguien caracterizó como nuevo “proletariado artístico”. Sin embargo, el realismo naturalista que en el occidente de Europa introdujo progresivamente las rupturas e innovaciones que dieron paso a los primeros “ismos” (impresionismo, simbolismo...) en Rusia se mantuvo mayoritariamente fiel al criterio de Chernichevski: “*el artista, pensador en imágenes y difusor entre la gente de verdades orientadas hacia la liberación... no necesita innovaciones formales*”.

Desde esas premisas el realismo ruso en pintura aguantó el tirón hasta 1900, consolidando su presencia en el campo artístico y educativo. Las diferenciaciones posteriores –simbolistas, cezarianas, rayonistas, futuristas y suprematistas– emergerían entre 1907 y 1914 y tuvieron serias dificultades para ser aceptadas.

No sobra detenerse en recordar las raíces del realismo en Rusia (y su actitud socialmente militante) porque constituyó también el sustrato intelectual de las posiciones bolcheviques sobre arte y cultura, impregnando sensibilidad y razón de su primera línea de polemistas en el tema: Trotski, Lenin y Lunatcharski... y esa identificación con la mejor herencia cultural del XIX les restó cintura para abordar los nuevos retos propuestos por las vanguardias. Pero tampoco sobra porque en el campo reaccionario las teorizaciones estéticas de estalinistas y “compañeros de viaje” incluso las posteriores al XX Congreso hasta la bancarrota de 1989, defendieron la supuesta continuidad entre realismo naturalista, realismo heroico y realismo socialista². Se trataba sin embargo de variantes bien diferenciadas en concepto y tiempo y en las que no resultaba difícil separar los artistas capaces de los “fabricantes de mitos por encargo”.

Nuevo siglo y Revolución de Octubre

Todas las corrientes de la vanguardia europea adquirieron entonces carta de naturaleza en Rusia. La nueva situación social encajaba perfectamente en las expectativas y rechazos de quienes cuestionaban zarismo, guerra, cultura burguesa y viejo modo de vida. Maiakovski escribiría años después: “*¿Hace falta o no adherir a Octubre? Esa pregunta no se planteaba para mí ni para los futuristas de Moscú. Era mi revolución. Fuí al Smolni y trabajé en todo lo que se me presentaba*”. Y antes, en 1914, con poderosa desmesura tocaba a rebato en estrofas de *La Nube en Pantalones* como: “*Es el general Gallifet / que va a fusi-*

²/ Besançon, A. (1962) “Un grand problème: la dissidence de la peinture russe (1860-1922)”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 17, 252-282.

lar a los rebeldes. Sáquense las manos de los bolsillos Cojan un cuchillo, una piedra, una bomba/ y si alguien no tiene manos/ que venga a golpear con su frente". Pocos años antes Malevitch, con ingenuo entusiasmo pre surrealista, defendía "el alogismo" como una liberación del subconsciente y fase en la lucha contra los prejuicios burgueses y en defensa de la subversión de lo cotidiano.

Octubre supuso el exilio de buena parte de los más relevantes artistas realistas figurativos, muchos de ellos afines al Gobierno Provisional y el regreso de ilustres exiliados vanguardistas (Kandinski, Chagall, Pevsner y Gabo...) pero en el breve plazo de cuatro años, volvieron a Rusia bastantes de los primeros y regresaron a Alemania y Francia bastantes de los segundos (Chagall en 1920, Kandinski volvió a Berlín en 1921 y Pevsner a París en 1923), dicho sea de paso y con ánimo de no responsabilizar de "la gran espantada" sólo a la degeneración estalinista.

Afortunadamente fue en el ámbito de las tareas más urgentes, las de propaganda revolucionaria (en el que la correlación de fuerzas era claramente favorable a las vanguardias), donde floreció la colaboración entre "realistas y abstractos" en fraternal pluralidad productiva.

La situación creada por el Decreto sobre Arte Monumental de 1918 aceleró el impulso de iniciativas artísticas de calle, ambientaciones y esculturas las más de las veces realizadas con materiales baratos y provisionales, monumentos que difundieron el linaje revolucionario de Octubre: Robespierre, Marat, Blanqui y Proudhon, Marx y Bakunin, encontraron espacio en las plazas para estímulo del debate público, el homenaje y la fiesta revolucionaria. Trenes, barcos y automóviles se transformaron en soportes de propaganda que extendieron el nuevo aliento contribuyendo a la alianza viva de las ciudades y el campo.

La cartelería política y comercial, especialmente prolífica a partir de 1920, exploró recursos en todas las direcciones pensables: las "aleluyas" anónimas, gráficamente inspiradas en la artesanía popular, estarcidas desde los talleres de la agencia de noticias ROSTA y elaborados al hilo del teletipo para animar la lectura de la prensa diaria (se atribuyen más de mil de esas creaciones a Maikovski) y también los carteles "de autor", en que vanguardistas (Rodchenko, Maicovski, Stemberg...) compartían nómina con realistas (Samokhalov, Koupreianov, Apsit...) y otros figurativos emparentados con la gráfica expresionista alemana (Moor, Kozlinski...). En definitiva, en el campo de la propaganda de ideas y productos, "se abrieron cien flores" y no tenemos constancia de encarnizados combates ideológicos.

Sin embargo, en el campo del "Arte" los conflictos empezaron muy pronto y salpicaron en todas las direcciones posibles.

Polémicas artísticas y lucha por la hegemonía

La eclosión de la vanguardia rusa conoció una breve edad de oro en la que asumió importantes tareas culturales y docentes, explorando caminos que la entronizarían como pieza indispensable de las vanguardias históricas europeas.

Kandinski regresó a Moscú en 1917, convocado por el Comisariado de Educación Popular y se incorporó al Departamento de Artes Plásticas del Gobierno de los Soviets. Profesor luego y catedrático de la Universidad de Moscú, le cupo el gran logro social de gestionar los museos provinciales, impulsando la nueva creación de veintidós más en tres años.

Chagall, comisario de artes plásticas de Witebsk, incorporó a la docencia y el desarrollo de iniciativas de arte monumental a gentes de la talla de Malevitch y Lissitzki.

Pevsner y Gabo, también en Moscú desde 1917, se ocuparon en la renovación de la escultura mediante la exploración del papel del espacio vacío en la acción plástica. Su racionalismo estético, de inspiración física y matemática, incidiría después en la más audaz arquitectura moderna.

Por desgracia, la participación de esos ilustres “indianos del arte” en la vida cultural soviética no sobrepasó la frontera de 1923.

Recomponer las polémicas entre los diversos “ismos” carece de sentido un siglo más tarde, manifiestos y revistas de entonces documentan diferencias difícilmente defendibles con tanta violencia y encono y, a esta prudente distancia temporal, las vanguardias rusas se unifican en sus producciones aunque diverjan en las tesis escritas. Sin embargo, valdría para ilustrar el sectarismo de los enfrentamientos la diatriba con que Lissitzky, arquitecto vanguardista y profesor con Chagall en Witebsk, obsequió en 1922 al Kandinski ya exiliado en Alemania: *“La pintura de Kandinski introdujo entre nosotros las formas de la metafísica alemana contemporánea; por suerte su presencia no fue más que un fenómeno episódico en Rusia”*³.

En 1920 la iniciativa unificadora de Maiakovski proponiendo el Frente de Izquierda del Arte (LEF) logró la convergencia de gentes como Tatlin, Rodchenko, Lissitzky y otros muchos que se reclamaban del gran rechazo formal y conceptual de las tradiciones culturales burguesas.

Frente a LEF se encontraban las corrientes figurativas herederas de la estela de Los Ambulantes, que se proclamaban artífices de un nuevo realismo revolucionario y estaban deseosos de ilustrar el *“período heroico anterior, dando forma a la iconografía de los héroes soviéticos”*. En definitiva, la corriente figurativa era también un agrupamiento de agrupamientos que durante un período se encuadró bajo la cobertura teórica de Bogdanov, animador desde su vuelta a Rusia en 1917 del grupo Proletkult.

Bogdanov, bolchevique de primera hora y opositor durante el 1922-23 desde el grupo Verdad Obrera, fue detenido y abandonó la política. Propulsor de la idea del proletariado como autor de una cultura de clase e impulsor de talleres para la producción colectiva de arte, fue un revolucionario singular fallecido en 1928 y cultivador de una mística ajena al posterior proceso de consolidación del “arte oficial”.

³/ Le Bot, M. (1979) *Pintura y maquinismo*. Madrid: Cátedra.

La fundación de la Asociación de Pintores de la Rusia Revolucionaria (“*Daremos la verdadera imagen de lo que es y no elucubraciones abstractas que desacreditan nuestra revolución ante el proletariado mundial*”) constituyó la iniciativa anti-vanguardia más solvente y oficialmente protegida (Maiakovski se integró crítica y tardíamente en ella cuando las organizaciones de vanguardia cultural habían sido barridas). Años más tarde, en 1932, la mayoría de dicha Asociación (AKhRR) contribuyó a alumbrar la estalinizada Unión De Artistas Soviéticos.

Sin embargo, es obligado señalar con Anatole Kopp que “*LEF y Proletkult compartieron la concepción del arte como herramienta para la construcción del nuevo modo de vida, constituyendo el Arte de Izquierda, vinculado a la práctica social y delimitado del ‘arte neutro’*”⁴.

Aunque LEF buscara educar a la población en la nueva cultura de vanguardia y Proletkult en un realismo pedagógico no ajeno a dimensiones críticas, el academicismo apologetico propio del Realismo Socialista rechazó ambos, imponiéndoles la mitología de los “hombres de hierro”.

Bolchevismo y debate cultural

No por conocido deja de ser obligado señalar que la situación política engendrada por el éxito de Octubre absorbió las mejores energías de quienes lidiaron los nuevos debates culturales y que, en el campo cultural, la lucha contra el analfabetismo, la revolución educativa y la preservación y reconversión del patrimonio artístico, requirieron enormes esfuerzos.

Dicho esto señalemos también el difícil encaje de las vanguardias artísticas en la propia Europa occidental, minoritario y al tiempo compulsivo, por el voraz canibalismo que recortó su “esperanza de vida” para adaptarla a las urgencias del mercado. Las rupturas propuestas resultaban ser, en la atrasada Rusia, inmensas. Además, el pensamiento crítico estaba educado en la tradición realista y democratizar el acceso a la cultura clásica era una aspiración generalizada en la oposición política a la autocracia.

La reflexión marxista inicial sobre arte y cultura estaba históricamente dada y reflejaba preferencias literarias: Balzac, Carlyle, Diderot, Goethe, Ibsen... ¡además del atractivo enigma del arte griego!

Pero no preocuparon a Marx ni Engels, Courbet, Renoir, ni Rodin y tampoco Wagner, ni Berlioz. El realismo en literatura constituía el estilo adecuado a la representación de las contradicciones de la sociedad capitalista y la descripción de hechos devenía fuente privilegiada de documentación sociológica.

Pues bien, ni Lenin, ni Lunatcharski, ni Trotski, se zafaron tampoco de sus fidelidades al realismo literario, ni osaron “el análisis concreto de producciones artísticas concretas”. Es sabido que Lunatcharski dudaba del talento de Cézanne

⁴/ Kopp, A. (1975) *Changer la vie, changer la ville: de la vie nouvelle aux problèmes urbains. URSS 1917-1932*. París: Union Générale d'Éditions.

y criticaba la incapacidad de Chagall para el dibujo, que Lenin pedía más parecido con el modelo en la estatuaria pública y que Trotski rechazaba el simbolismo que consideraba próximo a los valores burgueses y criticó ferozmente al Futurismo desde 1923 a 1930 (necrológica sobre el suicidio de Maiakovski).⁵

En 1925 el Comité Central bolchevique publicó su resolución sobre literatura al tiempo que presentaba en París la primera gran exposición internacional de las vanguardias rusas. La posición oficial, formalmente correcta, abundaba en la orientación defendida durante los años anteriores, es decir, la posición favorable a los diferentes grupos y tendencias, el apoyo material y moral a la literatura “proletaria y campesino proletaria” y la ayuda a sus “compañeros de viaje”... sin otorgar el monopolio a ninguno de esos grupos.

En la práctica, la pretendida imparcialidad salomónica de la dirección bolchevique estaba presa no sólo de ideas coherentes (ambivalencia de la cultura heredada, lentitud de los procesos de institucionalización de nuevas culturas de clase, la sociedad sin clases como único contexto de una cultura universalista conciliadora de pasado y presente) sino de la negación de autonomía al hecho cultural heterodoxo por la vía del “sálvese quien pueda” y sin considerar, respecto a las vanguardias, alguna suerte de “discriminación positiva”. La posición bolchevique, presa de su adscripción al realismo *tout court*, tendía a confundir cultura, documentación y propaganda, un materialismo estrecho y determinista en el ámbito cultural, eliminó el riesgo y la visión del pasado mañana.

A pesar de obstáculos y soledades, el constructivismo ruso forma ya parte de la historia del arte, es decir de esa “cultura clásica” que legítimamente corresponde “heredar a la clase obrera”, en palabras de Lenin contra vanguardistas y *proletkult*.

Hoy, parafraseando al Rodchenko de 1953 –una sombra de lo que pudo haber sido para el arte soviético– es obligatorio recordar que: “ *fueron ellos quienes inventaron y se pusieron a cambiar el mundo en lugar de digerir la naturaleza en sus cuadros. Fueron ellos los que crearon una nueva noción de belleza y ampliaron la misma noción de arte*”⁶.

Porque efectivamente, “su lucha, en aquellas circunstancias, no fue un error” pero la “neutralidad” del bolchevismo respecto al proyecto revolucionario de las vanguardias, nos tememos que sí lo fue.

Acacio Puig es pintor. Militante de Izquierda Anticapitalista.

Noviembre de 2010

⁵/ Trotski, L. (1930) “Boletín de la Oposición Rusa” en (1969) *Literatura y Revolución. II*. París: Ruedo Ibérico (1969).

⁶/ Kopp, A. *op. cit.*

Razones y pasiones militantes

La lealtad hacia los desconocidos

Daniel Bensaid

[Este texto fue la contribución de Daniel Bensaid a un número especial de la revista Lignes publicado en 1997 con el título: Les intellectuels. Tentative de définition par eux-mêmes (Los intelectuales. Tentativa de definición por ellos mismos). Ha sido reproducido en la edición de mayo de 2010 de la misma revista, dedicada a la memoria de Daniel. Pese a su brevedad, el texto contiene muchas de las ideas fundamentales que desarrollaría posteriormente y puede leerse como un autorretrato que reaviva, si fuera necesario, la memoria de su autor. Por eso lo publicamos, en el primer aniversario de su muerte, que tuvo lugar el 12 de enero del año pasado. Daniel dedicó su artículo a Dionys Mascolo, un intelectual y militante fallecido en agosto de 1997, al que apreciaba especialmente. M.R.]

El disidente polaco Karol Modzelewski, preguntado por la razón de su compromiso irreductible, respondió simplemente: “*Por lealtad hacia los desconocidos*”. El compromiso se basa tanto en la adhesión a grandes ideas, como en esas fidelidades moleculares, esas mínimas relaciones de memoria y acción.

El pasado 11 de julio [1977], Roberto MacLean fue asesinado a las 19 horas a la entrada de su casa, en Barranquilla, por dos sicarios paramilitares. La noticia no ha merecido ni una línea en los periódicos. Normal. Barranquilla está en la Costa Atlántica de Colombia. En ese país, los asesinatos se cuentan cada año por centenas, a veces por miles.

¿Hemos cambiado de tema? No, estamos en lo más vital del tema. En primer lugar, porque quiero saludar la memoria de Roberto MacLean, con el que compartí mesa y mantel en México. Era un activista del Movimiento Cívico de Barranquilla. Era negro y revolucionario. Asumía esta doble pertenencia que para él eran sólo una. Tenía 39 años. Militaba desde los 14. Desde hace una docena de años, vivía cotidianamente la crónica de su muerte anunciada. MacLean es la representación de esos desconocidos a los que estamos ligados por una deuda imprecadera.

Se dice “comprometerse”. La forma reflexiva evoca la decisión madurada de un sujeto soberano. Bajo una apariencia modesta, hay en ella algo de orgullo, como si el que manifiesta su compromiso hiciera honor a su causa. Como si aceptara entregar su propia persona.

Encontramos a veces a “ex-combatientes” reciclados a la razón de Estado o relegados a su nicho particular, que se asombran, con un punto de compasión: “*Así que aún sigues militando? Qué pena que no hayas hecho eso o eso otro...*”.

Nunca he tenido ninguna afición, ni ninguna disposición por el juego de las carreras y de las apariencias, ni he considerado la acción política como un ásce-

sis o un pesado sacrificio. Por el contrario, he vivido en ella experiencias intensas, me he encontrado con desconocidos indispensables –centenares de MacLean, precisamente–, he gozado de alegrías extraordinarias, he conocido fulgores de amistad y de acción necesarios para el rejuvenecimiento del corazón y del alma.

Se dice también “un intelectual comprometido”. En la medida en que se trabaja con ideas y palabras, puede aceptarse “intelectual” aunque Gramsci haya señalado que, si se puede admitir en la división del trabajo la existencia de una categoría social definida como “intelectual”, no existe por el contrario la categoría “no intelectual”.

El orden de las palabras me molesta: primero intelectual; el compromiso parece deducirse de él. Como si la acción no fuera más que la razón aplicada. Siempre ese primado cultural del concepto que deja poco espacio a las revueltas y a las emociones, a la manera en que se toma partido en una lucha y a cómo se entra en ella.

“Comprometido intelectual”, quizás fuera mejor. Para traducir la inquietud permanente de las razones y la lógica íntima de las pasiones.

¿Comprometido intelectual? Entonces por qué no decir simplemente: militante.

En estos tiempos de individualismo sin individualidad, la palabra tiene mala prensa. Se dirá que huele un poco a cuartel y a recluta. Pero, ¿y el compromiso? “Comprométase, reengánchese”... ¿en la legión, en la policía, en el convento?

Militar tiene al menos la ventaja de indicar el sentido de lo colectivo. Militar no es un placer solitario, sino una acción compartida. Un pequeño paso en la vía del “*comunismo de pensamiento*” (y de acción) que buscó con tenacidad Dionys Mascolo.

Porque militar es, a fin de cuentas, la esencia misma de la política, un “pensamiento de actos”, la prueba práctica de las ideas en el deber (que es lo contrario de una obligación impuesta) que se asume respecto a las y los otros. “*Toda actividad política es moral, supone comprometerse con el universo de los valores morales y, a continuación, basarla en un juicio moral*”, escribía también Mascolo (¿y cómo no pensar en él cuando se trata del compromiso, cómo no releerlo después de su muerte?).

Militar implica preferentemente una forma organizada, portadora de una memoria y que pone las ideas en común. De una manera más general, se podría decir que con o sin pertenencia organizada, la actitud del militante se opone a la del perpetuo simpatizante, el compañero de viaje, que mantiene su propio coto y se guarda el recurso de jugar, si fuera necesario, con las dos manos sobre dos tableros.

Mascolo ha dedicado más de una página al “*sombrío caso del simpatizante*” –cuyo arquetipo fue ayer el “*estalinista del exterior*”– tan colmado de prejuicios, tan imbuido de su libertad, y sin embargo tan servil frecuentemente, que ha constituido uno de los “*peores subproductos del estalinismo*” y ha hecho su papel con “*la más culpable de las inocencias*”.

Sartre fue también un compañero de viaje durante un cierto tiempo (del estalinismo y después del maoísmo). Louis Aragon, por su parte, fue un miembro y, llegado el caso, un trovador del Partido. Sin embargo, el uno miembro y el otro no, ambos se han mantenido, en cierto modo, como simpatizantes. Según Mascolo, Sartre al pasar de una actitud anticomunista de principio a una camaradería acomodaticia con los estalinistas o maoístas, no cambió de error: “*En los dos casos confundió el proyecto revolucionario con el estalinismo*”. En cuanto a Aragon, su celo en apoyar todos los virajes burocráticos, sin evitar sin embargo el complejo de intelectual tráfuga de clase, hizo de él un “simpatizante del interior”.

Militar compromete un sentido de la responsabilidad hacia los desconocidos, sin eclipses ni intermitencias. Ahí estamos. No en el simple compromiso. En el compromiso revolucionario. O el compromiso comunista, ya que en el fondo, y pese a todas las infamias cometidas en su nombre, sigue siendo la palabra justa para designar al desafío de nuestra época.

En realidad, de eso se trata. No de casarse con tal causa o tal partido, sino de vivir una relación con el mundo sin reconciliación posible. El compromiso no es un despertar matinal después de una noche de rayos y truenos. Se llega a ser revolucionario por lógica del corazón y de la razón.

La deducción es simple. Este mundo es inaceptable. Por tanto hay que intentar cambiarlo, sin ninguna garantía de conseguirlo. Esto es lo primero. Aquí no hay apaños. Antes incluso de “comprometerse”, uno se “embarca”, como decía alguien. Muchas cosas pesan en este embarque. Para mí, fue el recuerdo de un abuelo materno, cachorro de *communard* [*combatiente de la Comuna; el abuelo luchó en la Comuna cuando tenía catorce años; Bensaid desarrolló estos recuerdos en su libro autobiográfico Une lente impatience, Stock, 2004*]. Él había conservado en el comedor un retrato de Jean-Baptiste Clément y, todos los años, en el aniversario de la “semana sangrienta” [*masacre que puso fin a la Comuna; Clément le dedicó una canción*], nos hacía ponernos de pie y cantar *Le Temps des cerises* [*canción que se ha constituido en un símbolo de la Comuna; su letra fue escrita por Clément en 1868*]. También fueron, en el mostrador del pequeño café familiar de un barrio popular de Toulouse, los relatos de antiguos brigadistas de España y de los resistentes de la MOI [*Mano de Obra Inmigrada; junto con los FTP, Francotiradores Partisanos, una de las organizaciones más combativas de la resistencia francesa anti-nazi*], el fantasma decapitado de Marcel Langer [*toulusano, brigadista en la guerra de España, después uno de los dirigentes de la MOI, guillotinado en julio de 1943*]. Y también la “estrella amarilla” [*tela con la estrella de David que los nazis obligaban a llevar prendida en la ropa a los judíos*] guardada prudentemente en el cajón, pero silenciosamente colocada sobre el mostrador ante el menor gesto racista o antisemita. Y mi madre echando la persiana metálica como protesta por la ejecución de Julián Grimau.

Siempre empezamos a partir de recomenzar. ¿Revolucionarios por una rebeldía lógica?

No hay más que tres formas de rechazar esa implicación: por mala fe, por resignación o por cinismo.

La mala fe alegará que el mundo está bien como está y, sobre todo, no hay nada que cambiar en él.

La retórica de la resignación dirá que, por supuesto, el mundo es lastimoso, pero no es posible cambiarlo, ya que la desigualdad es natural y el mercado eterno.

El refinamiento cínico admitirá que, sin duda, habría que cambiar este mundo miserable, pero añadirá que la humanidad no se merece que nos pongamos a ello.

Pero si la eternidad no existe, salvo bajo la forma religiosa del infierno, y si la especie humana es tanto un devenir como una herencia, hay que jugársela a *“esa parte no fatal del devenir que pide ‘ser alumbrada’ y que se encuentra ya inscrita o ‘querida’ en esa facultad general de ir más allá, que se diversifica en el sueño, la imaginación, el deseo, cada uno buscando, a su manera, algo que desborde los límites”* (Mascolo, una vez más).

Por tanto, un compromiso como desafío lógico sobre lo incierto. Trabajado por la duda. Mientras lo necesario y lo posible no se enlacen y nos esforcemos en vano por acordarlos.

Un desafío ordinario, recomenzado cada día. El que hacen, con toda sencillez, miles de militantes sindicalistas, de movimientos sociales, políticos en todo el mundo. Miles de MacLean.

Por lealtad hacia ellos, cuando nos embarcamos es por largo tiempo. Ya no se tiene el derecho a tirar la toalla, a rendirse, a la menor fatiga, al más pequeño accidente del recorrido, a la menor, y ni siquiera a la peor, decepción.

Ese compromiso militante (perdón por el pleonasma) viene de esa *“parte irreductible”* que invoca Mascolo. Y ya que aquí, precisamente en esta revista y en estas columnas, vamos a saludarlo y decirle adiós (recordando también algunas charlas sobre sueños compartidos, hace treinta años), una de las mejores formas es hacernos eco de sus propias palabras, tan dolorosa y lealmente actuales:

Por el momento, estamos efectivamente reducidos a desarrollar una constatación de derrota y, en el mismo movimiento, a profundizar un rechazo que debe ser tan evidente que no haya tenido que dar sus razones, ni siquiera en su comienzo. Más adelante, si es posible, vendrán las propuestas positivas. Pese a ciertas exigencias malintencionadas, no es necesario ser capaz de decir lo que se quiere para saber lo que no se querrá jamás y a ningún precio. Es muy simple. Tan simple que es posible, por primera vez desde hace largo tiempo, sentirse tranquilo en esa situación. No existen ahora esos temores al error que nos han paralizado durante tanto tiempo. (*“La part irréductible”*, 2/10/1958; *reproducido en (1993) À la recherche d’un communisme de pensée, París: Fourbis*).

Traducción: Miguel Romero

Daniel Bensaid (1946-2010) fue un militante revolucionario y filósofo marxista.

5 Voces miradas

Ovejas esquiladas, que temblaban de frío

Gsús Bonilla (Don Benito, Badajoz, 1971)

Ha publicado el poemario *El Forro* (2007) y ha sido incluido en las antologías *Bukowski Club, jam session de poesía 06-08* (Ediciones Escalera, 2008), *Versos para derribar muros. Poemas por Gaza* (Los Libros de Umsaloua, 2009) y *El tejedor en... Madrid* (La única puerta a la izquierda, 2010). Desde 2008 coordina la revista dedicada al relato breve *Al otro lado del espejo*, forma parte del equipo de la revista poética *Es hora de embriagarse(con poesía)* y administra la bitácora <http://gsusbonilla.blogspot.com/>.

Ovejas esquiladas, que temblaban de frío (Bartleby Editores, Madrid, 2010) se abre con una maravillosa cita del *Pinocho* de Carlo Collodi que sirve para dar título a las distintas partes del libro. Entramos así, de la mano del poeta, en una ciudad llamada “Atrapa-tontos”. Con toda la crueldad de los cuentos infantiles, con la intacta mirada de la infancia, Gsús Bonilla nos describe el mundo: la miseria, el dolor, la “vida hostil, ciudades de hielo”. Y una niñez y adolescencia hecha de heridas, cicatrices, costurones de marginación, “un océano de injusticias”. Hay en este libro rabia, mucha rabia, denuncia, una mirada despiadada y cortante pero también ironía, ternura. Hay, como en el cuento infantil, “pordioseros y pobres avergonzados”, “mariposas que no pueden volar” pero también “carrozas señoriales, una urraca ladrona y pajarracos de rapiña”. Estos versos desnudan el mundo, hieren como una bofetada, dicen verdades como piedras. Y están poblados de un inmenso desamparo. Un temblor como de oveja o niño abandonado que se diría nada puede calmar. Queda este grito, estas palabras hirientes y heridas. Ojalá este cálido Viento Sur sirva para resguardar a los que tiemblan en la noche. Para encontrar, juntos, la salida de esta ciudad llamada “Atrapa-tontos”. Para que nos reconozcamos en un mundo donde ya no se tirite a la intemperie.

Antonio Crespo Massieu

intro.

por poner un ejemplo:

UNA VIDA

una vida. una extensión mínima
si se galopa desabrochado de enseres.

una vida, sin más pretensión que un refugio
que a duras penas
intente resguardarte de la lluvia. hoy
que nos escupen demasiado.

una vida,
lo mismo que una ciénaga
alumbrada por el odio y
preñada de huesos.

una vida. una trampa mortal.
*hervidero de alimañas felices**

o en su defecto
*animales de huella profunda.**

**LA CIÉNAGA, Argentina 2001*

TOM HANKS

para Ana Pérez Cañamares

le vi
en el paseo de los melancólicos, madrid.
al piecito del campo del *atleti*.

un cartón de vino
como un océano

con su isla
y con su naufrago.

EL MUDO

tenía muchas cosas que contar.
porque había pasado mucho.

cuatro años en un vertedero;
bueno, era un campo de concentración,
pero claro, la basura
yace
en otros lares;

doce de prisión
por pintar monigotes
en una revista libertaria; pero claro,
si no estuviste nunca en una
es muy difícil de
explicar.

el resto de días
que iban pasando
hasta *milnovecientosetentaycinco*.
estaba vigilado, coaccionado;

y después de la muerte del
caudillo –el de por la puta gracia de dios–
más o menos, lo que hacía
era sobrevivir.

todo esto
no se lo podía contar
a su nieto –sangre de
su sangre– revolucionario,
rebelde

porque estaba hasta los güebos
de las batallitas del abuelo.

por eso
el yayo
tras meter la tijera
a la lengua

escupió

sangre.

DÍA DE REYES

sobre las mesas,
sobre las alfombras;
anoche, nuestros hogares
estaban llenos de zapatos.

anoche
en la línea* de gaza
por las calles, sobre las aceras
había zapatos

y los reyes mágicos
pasaron de largo.

estaban sucios.

con polvo de sangre,
salpicados de miedo.

los zapatos

también.

**por ligera, por flaca, por fina, por tenue, delicada, consumida*

MISTERIO

aunque tú no lo creas

soy la figurita de barro tintada

esa que porta a hombros a la oveja.

y aquí me encuentro,

en el pesebre,

adorando al niño,

más de dos mil años después,

en un juego de manos,

en un truco.

porque había sábanas de lino con alguna cicatriz
porque había un montón de hebras
tiradas por el suelo
pegadas a la alfombra

porque había encajes
que no encajaban y dejaron de adornar

porque había una cinta de medir
que no daba *pa* más.

porque había una cabecilla de pelo revuelto
que apoyada sobre los brazos
servían de sustento a un descanso sin remedio.

porque había dedos rebosando lágrimas

porque había una tijera vieja
que cortaba a trompicones

porque había agujas,
un exceso de agujas. y alfileres, también alfileres
porque había un corazón como acerico.

JUAN

una vez fue pájaro,

y su vuelo corto;

poco, pero planeó con libertad.

otros
sabían de los límites
y le esperaron

en el horizonte.

6 aquí y ahora

CiU is back. La derecha que nos ha traído la izquierda. Apuntes sobre el nuevo ciclo político catalán

Josep Maria Antentas

1. El “*gobierno de los mejores*”. Esto es lo que prometió Artur Mas antes de ser elegido presidente de la Generalitat. Vista su composición y sus primeros pasos no hay duda posible en que será uno de los “*mejores*” en la defensa de los intereses empresariales y el mundo de los negocios. Un verdadero gobierno *business friendly* como él mismo señaló en su investidura y cuya agenda será la de intensificar la política de recortes sociales de su predecesor, las “reformas” neoliberales en todos los ámbitos de su competencia y la destrucción del territorio, sólo limitada por la escasez presupuestaria que afecte a algunas de las infraestructuras de transporte que con tanto ahínco defiende CiU. Sin olvidar claro, la defensa moralista de la “familia” y los “valores” (tradicionales, obviamente)¹.

Mas intentará también encauzar la dinámica soberanista expresada en el movimiento de las consultas ciudadanas y la manifestación del 10 de julio (10-J) por vías menos rupturistas y mediante la tradicional política del *peix al cove* aunque este objetivo podría verse alterado por una eventual mayoría absoluta del PP en el gobierno estatal. La tibia reacción a las sentencias del Tribunal Supremo sobre el catalán y las ganas de quitar hierro al asunto son indicativas de la voluntad encauzadora del nuevo gobierno.

Retórica patriótica y solemnidad no faltarán en los próximos meses para justificar nuevos “*sacrificios*” buscando, una vez más, identificar los intereses de la élite empresarial catalana con los de “Catalunya”. “*Vienen tiempos complicados, pero hago un llamamiento a la confianza del país. Catalunya es un país fuerte, no es cualquier cosa, tiene muchos activos y triunfos y los ha de saber jugar para superar la situación delicada en la que nos encontramos*”. Así anunciaba Mas el 4 de enero medidas de austeridad frente al déficit, un déficit cuyo origen, manual neoliberal en mano, el Conseller de Economía Mas Colell atribuyó pocos días antes al “*exceso de gasto sanitario*”.

2. La cuestión nacional ha jugado un rol central en la vida política catalana del último periodo. La combinación entre la crispación españolista del periodo de

¹ Ezquerria, S. “Una Catalunya millor, per a qui?”. *Públic*, 23/12/10.

Aznar y el fracaso de la reforma del Estatut hace aumentar la sensación de que no existe posibilidad verosímil de reforma plurinacional del Estado español, certifica la ausencia de referentes políticos, culturales y sociales españoles partidarios de la misma, y es la razón del ascenso del soberanismo y el independentismo de izquierdas y de derechas.

El proceso de las consultas independentistas ha arrastrado a un número considerable de personas y mostrado un dinamismo relevante. Sus mayores problemas son, sin embargo, la desconexión absoluta con la población catalana de origen castellano hablante y la capitalización del movimiento por parte del independentismo neoliberal, representado políticamente por Solidaritat Catalana per la Independència, y en el plano ideológico por grupos como el Cercle Català de Negocis.

La dificultad para articular cuestión social y cuestión nacional aparece con particular fuerza. La ausencia de un movimiento obrero combativo, de base entre la población de origen castellano hablante, que actúe como sujeto político como sucedió en el pasado, hace que conjugar la defensa de los derechos nacionales catalanes y los derechos sociales sea menos automática y evidente. Y pone en marcha un proceso de desconexiones múltiples y de falta de “concordancia”.

Para muchos independentistas de izquierdas el vínculo con los trabajadores de origen castellano hablante aparece como una cuestión abstracta y, simplemente imposible o retórica. En sentido inverso, la desestructuración de la clase trabajadora, la despoltización, la pérdida de sus vínculos orgánicos con la izquierda tradicional y la incapacidad para la izquierda anticapitalista de llenar este hueco, abre la puerta al españolismo.

3. La xenofobia, en particular la “islamofobia”, se ha instalado en el panorama sociopolítico catalán. Su manifestación más evidente es el auge de Plataforma x Catalunya (PxC), que a pesar de no haber podido entrar en el Parlament sí ha conseguido colocarse en buena posición para cosechar éxitos locales en las elecciones municipales, y en la adopción por parte del PP de un agresivo discurso en este terreno. El asunto del padrón municipal en Vic y el debate sobre el burka muestran que, una vez más, la gran victoria de la extrema derecha es contaminar con su discurso a buena parte de los partidos parlamentarios.

La izquierda tiene una responsabilidad importante en el ascenso de la xenofobia en un doble sentido: primero, en la adaptación, en el caso del PSC, al populismo xenófobo, como lo muestra su actitud en los casos mencionados; segundo, en el caso del conjunto del Govern d'Entesa, en la aplicación de políticas económicas y sociales que destruyen a los sectores populares, aumentan las desigualdades, y funden los vínculos entre las organizaciones de izquierda y los trabajadores, abriendo paso al populismo xenófobo, fruto de la “*desorientación de un pueblo que ha sido abandonado por la izquierda*” como señala Traverso².

²/ Traverso, E. “La islamofobia está en la fuente del nuevo populismo de derechas”. *Libération*, 4/01/10 (disponible en <http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/?x=3463>).

Mantener, como hace ICV, un discurso ético defensor de la “tolerancia” y contra el racismo y a la vez ser corresponsable de políticas económicas y sociales que crean el caldo de cultivo para el ascenso del mismo es una receta para el fracaso. A lo sumo puede servir para dirigirse a un sector progresista de las clases medias profesionales pero no, desde luego, a la población trabajadora.

4. La victoria de CiU y el ascenso de las fuerzas de derechas se cimienta sobre las ruinas de la política de la izquierda gubernamental. Ahí se combinan tanto la propia gestión del gobierno de Entesa como el impacto del desgaste de Zapatero y su política de ajustes. El regreso de CiU, en cualquier caso muestra el fracaso de PSC, ERC e ICV incluso desde su propio objetivo de consolidar una mayoría socio-electoral duradera después del largo reinado de Jordi Pujol.

Las medidas del Gobierno de *Entesa* en estos siete años han colisionado con los intereses objetivos de su propia base social. El resultado es conocido: la desmoralización, la desafección y el desconcierto de los trabajadores y la aceleración de la descomposición de la cultura y las organizaciones de izquierdas en los barrios populares, allanando el terreno al PP, Ciutadans y PxC.

En paralelo al fracaso de la reforma del Estatut y la sumisión del gobierno a los férreos límites impuestos por la Constitución, al Tribunal Constitucional y al gobierno de Zapatero han dado alas en estos últimos años al independentismo pro-empresarial y al propio soberanismo *light* de CiU y a la desafección de un sector de las clases medias del PSC-PSOE en beneficio de ésta.

La política del gobierno de *Entesa* ha sido un ejemplo patente de la adaptación al social-liberalismo por parte de la izquierda parlamentaria y de su carencia de cualquier horizonte de transformación social y de una agenda propia diferenciada de los intereses del capital.

5. Las distintas experiencias gubernamentales en varios países europeos de las fuerzas de izquierda en un contexto de hegemonía del social-liberalismo, como las de Francia o Italia en su día, arrojan un balance claro. Las fuerzas verdes o de izquierda justifican su apuesta de gobierno con el discurso de influenciar a la socialdemocracia. Pero la realidad es otra: lejos de arrastrar a los partidos socialistas a la izquierda, son éstos los que arrastran a sus socios a la derecha y a practicar políticas contrarias a su programa e ideología. En el caso de ICV esto se ha concretado de forma muy visible en un triple nivel: en el terreno social y económico, en el terreno medioambiental y en el terreno de los derechos democráticos, con la impresentable asunción de la Consejería de Interior.

El resultado de las distintas experiencias europeas ha sido, recordemos por ejemplo el caso de Rifondazione en Italia o del PC francés, la aceleración del declive de los partidos de la “izquierda transformadora”, el desconcierto de su base social y la ruptura con los activistas sociales.

“Desde un cierto punto de vista, una candidatura como la de *Des de Baix* plantea más el problema que lo resuelve, plantea más la necesidad que su satisfacción: la construcción de un instrumento político anticapitalista.”

Aunque la debacle del PSC y ERC palió la sensación de retroceso de ICV-EUiA, ésta perdió en realidad más de 50.000 votos. A no ser por el balón de oxígeno electoral que le ha supuesto el fortísimo giro a la derecha de Zapatero, es más que probable que su desgaste electoral hubiera sido muy superior. Al margen de su retroceso electoral, sobre todo lo que se ha desmoronado es su apuesta estratégica de fondo para gobernar con el PSC y ERC.

Más allá del ámbito cuantitativo es en el terreno cualitativo donde habría que ubicar también las consecuencias de su paso por el gobierno. En estos años, el desapego a ICV, convertida en maquinaria electoral formada por una casta de políticos profesionales sin

vínculo alguno con movimientos o luchas sociales, se ha hecho más evidente entre mucha gente de izquierdas que, a pesar de seguir votándola instrumentalmente en muchos casos, perdió la confianza o la identificación en positivo que podía tener con ella. Si ICV tiene credibilidad electoral, carece de credibilidad política, aunque en el próximo periodo previsiblemente girará oportunistamente hacia la izquierda para recuperar vínculos sociales y perfil.

6. En todo este periodo de gobierno tripartito, la izquierda anticapitalista catalana ha ido acumulando fuerzas pero a un ritmo lento y desde un punto de partida de gran debilidad. El desgaste y el descrédito de la izquierda gubernamental han ido más despacio que la emergencia de un proyecto alternativo. La izquierda anticapitalista sale de este ciclo y encara el nuevo sin haber podido todavía construir un polo con incidencia social significativa, más allá de algunas realidades de ámbito local, como el ascenso y consolidación de candidaturas alternativas locales con representación municipal en varias ciudades, siendo las Candidaturas Alternativas del Vallés (CAVs) las más relevantes.

El municipalismo alternativo en Catalunya se ha convertido en una forma particular de los “*retornos de la política*” que nos señalaba Daniel Bensaïd ³, ya sea a modo de puerta de entrada de bastantes activistas jóvenes en el terreno político o de “refugio” de veteranos activistas sobrevivientes de naufragios varios. El riesgo a evitar es que, en un contexto de falta de referentes generales y de inverosimilitud de construcción de una alternativa general, se haga de la necesidad virtud y se desarrolle una mentalidad localista. Por lo contrario, se trata de que el dinamismo y fuerte arraigo local de muchas de estas expe-

³/ Bensaïd, D. “Retornos de la política”. *VIENTO SUR*, 95, enero 2008, págs. 81-92.

riencias alternativas pueda jugar, desde su especificidad e identidad, un papel central en la construcción de un polo anticapitalista catalán. Hay síntomas que, precisamente, se pueda avanzar en esta dirección.

Del conjunto de la izquierda catalana, la izquierda independentista es la corriente que más ha avanzado en la consolidación de un proyecto alternativo, con el ascenso de las Candidaturas de Unitat Popular (CUP), aunque la emergencia de Solidaritat Catalana per la Independencia mermará probablemente su espacio político y el crecimiento previsto, e intensificará las tensiones entre las corrientes partidarias de la “unidad patriótica” con el independentismo neoliberal y las corrientes anticapitalistas.

Existe una relación de colaboración/competencia simultánea entre la izquierda independentista y la izquierda anticapitalista. Establecer una alianza desde la identidad y el perfil propio respectivos se plantea como una cuestión estratégica de primer orden. Pero no parece que la izquierda independentista en su conjunto haya llegado por el momento a esta conclusión.

7. Los resultados electorales de *Des de Baix* muestran que la izquierda anticapitalista tiene un arraigo social muy limitado y que no está todavía en condiciones de tener una incidencia electoral significativa más allá del terreno local. Ante la falta de credibilidad electoral mucha gente de izquierdas sigue prefiriendo el voto al “mal menor” u optar por la abstención o el voto en blanco para expresar su malestar. La candidatura de *Des de Baix* ha servido, sin embargo, para generar un pequeño polo de atracción, lazos por el territorio y una buena dinámica militante, con una campaña activista.

La experiencia de la candidatura *Des de Baix*, junto con las de Iniciativa Internacionalista y Revolta Global-Esquerra Anticapitalista en las elecciones europeas, si por un lado muestra la incapacidad para adquirir una influencia electoral mínimamente relevante, por el otro ha permitido visualizar la existencia de corrientes y organizaciones que tienen la firme voluntad de construir una alternativa a la izquierda existente, ha planteado de forma concreta el debate sobre la necesidad de la misma, y ha puesto sobre la mesa la cuestión electoral entre las y los activistas sociales. Al inicio del ciclo de gobierno del *tripartit* en 2003, la izquierda anticapitalista estaba en condiciones organizativas y militantes bajo mínimos que no habrían hecho ni tan siquiera posible plantearse desafíos en el terreno electoral, ni adquirir la visibilidad y la presencia política y social alcanzada. Lo conseguido desde entonces muestra tanto los progresos como los límites de los mismos. Desde un cierto punto de vista, una candidatura como la de *Des de Baix* plantea más el problema que lo resuelve, plantea más la necesidad que su satisfacción: la construcción de un instrumento político anticapitalista.

Los muy minoritarios resultados electorales, tanto en las europeas como en las elecciones al Parlament, han sido generalmente percibidos como el sínto-

ma de un lento proceso ascendente (desde muy abajo), como la primera tentativa, un comienzo, y no como síntoma del fracaso y/o declive de la izquierda anticapitalista o prueba de su marginalidad inevitable. “*Por algo se empieza*”, “*es un comienzo*”, suele ser la percepción habitual.

8. El bajo nivel de movilización social, con la excepción del 29-S y la dinámica de las consultas soberanistas y el 10-J ha sido la tónica del último periodo. En Catalunya, como en tantos otros lugares, la resistencia frente a los intentos de transferir el coste de la crisis a los asalariados ha sido débil. Luchas ha habido, pero aisladas, con poca base social, defensivas en general y la mayoría con derrotas finales. La dificultad para traducir el malestar social frente a la crisis y el descrédito del neoliberalismo en movilización social es evidente, así como por contrarrestar el ascenso de la xenofobia y los valores reaccionarios.

Esto no significa que “por debajo” no existan procesos importantes, o que predomine la apatía entre los sectores activistas. Iniciativas militantes no han faltado: los comités de huelga creados en algunos barrios de Barcelona a raíz del 29-S (muy limitados en cuanto a su alcance social pero dinámicos en algunos casos), momentos de encuentro simbólico relevantes como el II Foro Social Catalán en enero de 2009, luchas emblemáticas como las de TMB en Barcelona en su día, multitud de conflictos locales en defensa del territorio (con un creciente proceso de coordinación entre sí y algunos de ellos saldados con victorias concretas)...

Organizar la resistencia frente a la intensificación de los recortes sociales que se avecinan, de la mano del gobierno de Mas y del de Zapatero, y empujar hacia la re-movilización social serán las tareas inmediatas.

9. Al igual que en el conjunto del Estado, la política de los sindicatos mayoritarios después del 29-S ha sido la de desmovilizar sin dar una perspectiva de continuidad sostenida a la movilización moviéndose entre el deseo de concertación y la constatación de una triste realidad donde no hay margen para concertar. Carecen, además, de vínculos reales con el sindicalismo alternativo y los movimientos sociales, más allá de acuerdos instrumentales episódicos. La cuestión central no es sólo convocar una nueva huelga general (cuando se escriben éstas líneas parece probable pero todavía no está convocada), sino abrir de forma real un nuevo ciclo de luchas y priorizar la reconstrucción de una cultura de la solidaridad, la participación y la movilización.

El sindicalismo alternativo catalán a pesar de los progresos sostenidos experimentados en los últimos años por sí sólo no puede pesar de forma suficiente, más allá de algunos sectores o centros de trabajo concretos. En el caso de CGT adolece de una mala orientación respecto a los sindicatos mayoritarios y de una actitud hegemónica dentro del sindicalismo alternativo. En el caso de la Coordinadora Unitària Sindical de Catalunya (CUSC) sí tiene en su conjunto una

orientación unitaria perfilada, pero sus límites están en la fragilidad organizativa y en la pasividad de algunas de sus bases militantes.

Armonizar las orientaciones del sindicalismo alternativo, solidificar la relación con éstos y los movimientos sociales, y desarrollar una orientación táctica inteligente frente CCOO y UGT son las vías por las cuales discurrir en el futuro.

10. Más de dos años después del estallido “oficial” de la crisis y del hundimiento de Lehman Brothers la situación general es muy contradictoria. Descrédito del neoliberalismo y malestar general frente al actual modelo económico y desarrollo de un cierto “sentido común” anticapitalista coinciden con el hondo arraigo social del consumismo, el egoísmo y los valores capitalistas y con el ascenso de la xenofobia y la extrema derecha. Apatía social y escepticismo coinciden con posibilidades de apertura de nuevas movilizaciones ante la reiterada brutalidad de los ataques a los derechos sociales. “*Intentar organizar a los de abajo en los centros de trabajo, estudio, territorio..., buscar las confluencias entre las luchas sociales, e intentar construir una alternativa política anticapitalista*”⁴. Estos son los retos que enfrentamos para esta nueva etapa.

En el terreno político, la alternativa a construir en Catalunya no saldrá de un diseño pre-establecido de laboratorio. Descansará sobre la base de la reconstrucción del tejido asociativo, el sindicalismo combativo, la cultura comprometida... y será fruto del resultado de debates, luchas sociales, aciertos, errores y de experiencias prácticas impulsadas por personas y organizaciones diversas unidas por la voluntad común de cambiar el mundo de base⁵. Un polo anticapitalista hoy es más todavía una “hipótesis” que no un proceso concreto⁶, aunque a raíz de las elecciones al Parlament y la candidatura *Des de Baix* y de la consolidación del municipalismo alternativo algunos pasos muy embrionarios se hayan dado.

Josep Maria Antentas es militante de Revolta Global. Forma parte de la Redacción de *VIENTO SUR*.

^{4/} Vivas, E. “Creo que estamos haciendo lo correcto: intentar organizar, buscar confluencias y construir una alternativa política anticapitalista” (entrevista de Salvador López Arnal). *Rebelión*, 9/12/10. (<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=118268>).

^{5/} Antentas, J. M y Vivas, E. “Anticapitalistes des de baix”. *Públic*, 24/09/10.

^{6/} Camargo, R. “De la unidad, la radicalidad y las convergencias de la izquierda: apuntes tras el 29S”. *VIENTO SUR*, 113, diciembre 2010, págs. 105-112.

■ Túnez, Egipto, Argelia, Líbano...

—En el mes de agosto, publicamos una entrevista con la militante feminista tunecina Afef Bennaceur, en la que denunciaba las condiciones de terror y represión en las que vivía el país: *“Pero algunas voces libres del terreno sindical, jurídico y político encuentran la valentía y la audacia de expresar su actitud”*.

—Desde el 7 al 30 de enero hemos publicado más de treinta artículos, la mayoría inéditos en castellano, sobre la “intifada tunecina” y sus repercusiones en otros países árabes.

■ Alternativas anticapitalistas en la Unión Europea

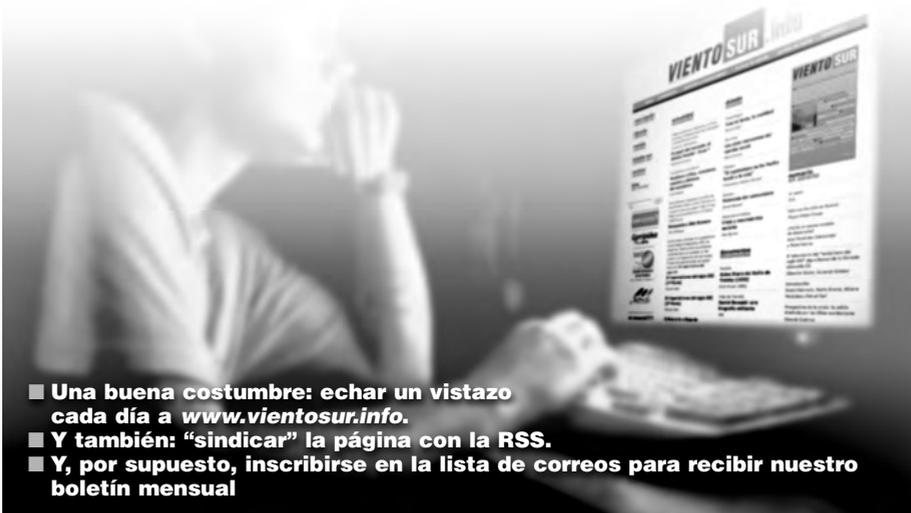
—Desde el mes de octubre, hemos publicado más de cuarenta artículos, en su mayor parte inéditos en castellano, sobre la situación en la UE, las experiencias de la izquierda anticapitalista y, particularmente, las políticas alternativas frente a la crisis.

—El 25 de enero, hemos subido un texto importante de Michel Husson, que concluye en propuestas polémicas sobre la política de la izquierda, por ejemplo: *“Todo gobierno de izquierdas que desee de verdad adoptar medidas a favor de las y los trabajadores estaría confrontado a fuertes presiones del capitalismo internacional, por lo que ante esta prueba de fuerza y desde un punto de vista táctico, valdría más utilizar de forma conflictiva la pertenencia a la zona euro”*.

■ Daniel Bensaid

—Hemos publicado 56 artículos del excepcional teórico y militante revolucionario.

•Cada día, nuevos artículos inéditos sobre la actualidad internacional, los debates que interesan a la izquierda anticapitalista, documentos, reseñas, campañas de solidaridad,...



- Una buena costumbre: echar un vistazo cada día a www.vientosur.info.
- Y también: “sindicar” la página con la RSS.
- Y, por supuesto, inscribirse en la lista de correos para recibir nuestro boletín mensual

8 subrayados subrayados

Jornadas Feministas Estatales “Granada 30 años después, aquí y ahora”

Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas. Madrid 2010.

Este libro tiene una autoría colectiva, la de las 95 feministas que presentaron ponencia en las Jornadas organizadas por la Asamblea de Mujeres de Granada y la Coordinadora Estatal en diciembre del 2009 y a la que asistieron más de 3.000 mujeres. El libro es un documento inestimable, compendio de textos de activistas pertenecientes a muy diversos grupos feministas de todo el Estado español, y también de algunas “académicas” que trabajan en estrecha relación con el activismo feminista.

Su lectura permite conocer y adentrarse en algunos de los debates y preocupaciones que recorren el feminismo en el Estado español hoy, y hacerlo además de la mano de quienes participan de un feminismo crítico y no institucionalizado. Con esa intención se convocaron las Jornadas y así se explicita en los textos de presentación con los que se inicia el libro.

Para facilitar la lectura, y siguiendo el esquema de las propias Jornadas, los textos se agrupan en cuatro bloques temáticos, que a su vez se inician con las ponencias de las mesas redondas propuestas por la propia Coordinadora.

En el primer bloque “Identidades ficticias. Devenires y luchas feministas” se pueden encontrar ponencias

sobre una de las polémicas que más tinta han hecho correr en los últimos años: la diversidad de las mujeres, sus identidades, la relación entre las distintas opresiones y los retos que ello plantea para el sujeto político del feminismo y por tanto para la acción feminista. Reflexiones que también están presentes en las ponencias de mujeres migrantes y sobre la inmigración, las diferencias culturales y étnicas, o las de las y los transexuales y su cuestionamiento del rígido binarismo hombre-mujer.

Y en la sección de luchas feministas, como no podía ser menos, la violencia sexista, está presente en ponencias con distintos enfoques, al igual que otros temas de acción feminista y de cuestiones de actualidad como, por ejemplo, la memoria histórica o la laicidad.

La sexualidad y el cuerpo como dispositivo de control social y también de reivindicación, tiene su propio espacio. Ponencias sobre el amor, el deseo, el placer y las relaciones sexuales, el lesbianismo o el trabajo sexual, la maternidad y el aborto, y la autonomía corporal se recogen en el segundo bloque del libro.

Y con el título “Neoliberalismo, globalización y acción feminista”, el tercer bloque recoge ponencias sobre distintas aproximaciones y enfoques

sobre la conceptualización, análisis y caracterización de la crisis, de las estrategias y propuestas desde un feminismo anticapitalista.

Por último el bloque de las “Nuevas representaciones” incorpora las prácticas culturales de resistencia feminista, dando espacio a la representación de las cuestiones feministas desde la cultura, el arte y la historia.

El libro va acompañado, además, de un extraordinario testimonio documental sobre las Jornadas realizado por la directora, de origen chileno, Cecilia Barriga. Jugando con fragmentos de los debates y de la divertida y creativa manifestación logra reflejar la viveza y radicalidad del feminismo que se dio cita en Granada, transmitir lo central de algunos debates y dar cuenta del ambiente de las Jornadas, de unas aulas repletas de mujeres, de la enorme participación y del entusiasmo y

respeto a la pluralidad de la misma, y de un aspecto de singular importancia: la mezcla de generaciones en el mismo empeño feminista.

Se trata de un libro y un documental que, como ya sucediera con los de las anteriores Jornadas de la Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, constituyen una “referencia obligada” para activistas y estudiosas y estudiosos del feminismo y de los movimientos sociales, un valioso testimonio de buena parte del feminismo del Estado español, aquí y ahora.

Para adquirir el libro, consultar los puntos de distribución en cada ciudad en la página web de la Coordinadora www.feministas.org

Justa Montero

Moguer 1936

Antonio Orihuela, *La oveja roja*, Madrid, 2010.

Espacio y tiempo de la memoria. Esa es la materia de la historia y de eso trata este libro. Empecemos por el tiempo. Se nos afirma en la Introducción: “*No es cierto que esta publicación sea un escándalo, el escándalo es que se haya escrito en el año 2009 y por historiadores de varias generaciones después de ocurridos los hechos. Lo verdaderamente escandaloso pasó hace más de setenta años, en 1936.*” Estas dos referencias temporales sitúan lo que podríamos llamar el escándalo de la memoria histórica en la España actual. Memoria contra el olvido, contra el relato de los vencedores,

contra la amnesia colectiva. Tanto el Prólogo, a cargo de Francisco Espinosa Maestre, autor del fundamental trabajo *La guerra civil en Huelva* que en 1996 puso de manifiesto el genocidio que acabó con la vida de miles de personas en la provincia de Huelva, como la introducción de Antonio Orihuela nos ilustran sobre este otro escándalo. El rastro documental de este genocidio fue, en gran parte, destruido entre 1997 y 1984 y tan sólo una quinta parte de la represión fue asentada en el registro de defunciones. Documentación comprometedora desaparecida en el franquismo pero sobre todo en los

años de la transición, tal como sucede en el Archivo Histórico de Moguer donde el periodo 1931-1936/39 parece no haber existido. Se entiende así mejor lo que fue la Transición (pacto de olvido pero, sobre todo, de ocultación: años para borrar los crímenes cometidos y dejar en pie un relato histórico que olvidaba a las víctimas y podía ser asumido por los vencedores) y cómo y por qué el actual proceso de recuperación de la memoria histórica lo cuestiona. Contra este nuevo crimen, contra este escándalo se escribe este libro cuando ya se está *“bordeando el punto de no retorno de la memoria oral”*. Este libro va trazando una historia olvidada, un tiempo de ignominia y nos habla de la persistencia de las huellas, de su necesario y posible rescate. Una historia que habla de verdugos (y los dice con nombres y apellidos) y de víctimas, para que estas habiten el libro de la verdad y de la palabra y *“quede constancia de que aunque un día les robaron la vida, sus nombres no se perderán en la Historia”*.

El espacio de este libro es un pueblo: Moguer. Y lo que allí pasó. Un pueblo en el que se asesinaron, en 1936, a casi 150 personas, en el que hubo robos, violaciones, destrozos, apropiación de bienes, humillaciones. Moguer se alza, en este libro, como el microcosmos en el que se refleja la realidad de la España de aquellos años. En la primera parte, República, se nos describe el Moguer republicano, la difusión y extensión de las organizaciones obreras, la huelga campesina de 1933, el boicot patronal, los partidos, las elecciones del 36, el consistorio del Frente Popular; terminando con un análisis riguroso (es decir atento a la verdad)

del asesinato del teniente coronel Luis Hernández Pinzón que sirvió de pretexto para el brutal genocidio que llevaron a cabo los sublevados. En la segunda parte del libro, Genocidio, se nos relata la represión desde el 29 de julio del 36: los asesinatos, los casos de estafa múltiple, la apropiación de los cuerpos, el patrimonio y la mente, las depuraciones...El libro se completa con una serie de Anexos sobre los Consejos de Guerra que tuvieron lugar contra vecinos de Moguer. Creo que uno de los grandes aciertos del libro, y lo que le otorga singularidad es la perfecta combinación del análisis del periodo histórico, las fuentes documentales y la memoria oral de los escasos supervivientes. Y todo ello con un excelente pulso narrativo. Leer este libro es entrar en la vida de Moguer en 1936-1939, ver la disposición del pueblo, su estratificación social, escuchar voces, de mujeres y hombres, asistir a sus luchas, a sus esperanzas, sentir la dignidad de los humillados, la crueldad de los poderosos. La lucha de clases, la construcción de un mundo más justo, la esperanza de la revolución, la realidad de un brutal genocidio. Todo esto está aquí porque Moguer es el pequeño espacio donde tiene lugar el drama de aquellos años, la esperanza derrotada de un pueblo y la impiedad de los vencedores. Por eso este libro ha sido un escándalo en Moguer; porque cuenta una historia que sucedió pero que nunca había sido contada, hechos, nombres, que se susurraban en silencio, con temor, y que ahora están en letra impresa, que ahora permanecen; historias que, por fin, han entrado en la Historia. Y lo hacen con su propia voz, pues el autor la respeta y transcribe sus palabras respetando el

habla de Huelva, los giros, el acento de los habitantes de Moguer. Un escándalo.

Aunque, volvamos al tiempo, el escándalo es lo sucedido en 1939 pero, también, el crimen añadido del silencio y el olvido. Este libro anclado en el pequeño espacio de Moguer llega hasta nuestro presente. Así el epílogo nos describe la realidad del Moguer actual: la capitalización de la agricultura, el enriquecimiento de los hijos y nietos de los antiguos jornaleros, la miseria moral de la burguesía local, las viviendas del nuevo proletariado invisible (ese que ahora llamamos inmigrantes), mano de obra sin derechos, siempre disponible, barata, que “*igual que hace 75 años cuando no consiguen peonadas rebuscan comida entre la basura*”, el poder de la iglesia, la destrucción de la sociabilidad obrera que, en 1931-

36, empezaba a afirmarse, los desmanes en el urbanismo... La mirada de Antonio Orihuela rescata el pasado de Moguer (lo que fue minuciosamente tachado de la historia) y se proyecta sobre el presente. La mirada es la de un historiador pero también la de quien no renuncia a transformar el presente. Este libro intempestivo, insólito, escrito desde el rigor del historiador, atento siempre a la verdad, está lleno de piedad por los vencidos, de un solidario estar junto a los que nunca tuvieron voz. Por eso es también un libro político. Es una lección de historia y el testimonio de un compromiso. Es un libro imprescindible.

Antonio Crespo Massieu

Voces del POUM

Isabella Lorusso, *Meubock-Fundación Andreu Nin*, Barcelona, 2010.

Algo muy especial debe de suceder con la memoria del POUM, al menos editorialmente hablando. Estábamos en el curso de las jornadas por el 75 aniversario de la fundación de este partido “trotskista”, y se presentaba *El POUM en la revolución española*, de Reiner Tosstorff (Ed. Base, Barcelona, 2009), ya comentado en estas páginas por Marti Causa, y el ensayo biográfico, *Joaquín Maurín. Desde Huesca a Nueva York*, cuyo título más apropiado seguramente habría sido “Joaquín Maurín o la revolución interrumpida”, obra de Alfonso Claverías, y ya había cuanto menos dos libros más sobre el terreno. Uno era la edición de Boni

Ortiz de *En el país de los soviets*, una recopilación de las crónicas de José Loredó Aparicio, y éste que ahora pasamos a comentar: *Voces del POUM*, que ya cuenta con ediciones en italiano.

Isabelle, una militante feminista y de la “autonomía” que ha acabado instalada en Barcelona (junto con una nutrida colonia italiana harta de la deriva política reaccionaria de su país, algunos de los cuales animan el colectivo *Altra Italia*, comprometida con su propio combate por una historia que les está siendo arrebatada), ha dedicado largos años a entrevistar unas voces del POUM, en su mayoría mujeres que de otra manera

habrían permanecido (más) olvidadas, y en casi su totalidad, militantes de base que en la época del POUM legal (1935-1937), deberían rondar los veinte años. Realizadas en los años noventa y en Cataluña (y Francia, donde sigue viviendo ya centenaria la libertaria Pilar Santiago), se trata en su casi totalidad de militantes procedentes del BOC, con las excepciones de Ignacio Iglesias (ICE), y Abel Paz, la voz de los anarquistas.

La primera intención de Isabella ha sido dar a conocer el POUM en Italia donde era prácticamente desconocido hasta el estreno de *Tierra y Libertad*, la película de Loach que ya había auspiciado la edición de *Terra e libertà*, recopilación de los *Scritti sulla Rivoluzione spagnola* (erre me, Roma, 1996) de Andreu Nin con un prólogo de nuestro amigo Antonio Moscato y con apéndices de Trotsky y Juan Andrade. El método fue la entrevista preparada, y luego minuciosamente anotada con datos biográficos y bibliográficos. Isabella era consciente de los riesgos, pero también de lo que podía aportar, y el resultado es una visión amplia de un partido, de una generación, y de un sector, el de las mujeres, triplemente olvidadas. Para restituir sus voces, Isabella tuvo que hacer lo que también se vio obligada a hacer

Fernanda Romeu para entrevistar a María Teresa Carbonell; hacer callar al compañero que, inevitablemente, acababa hablando por ellas, incluso cuando se hablaba sobre ellas. Ese detalle queda ejemplificado en la única entrevista en común, la efectuada a Carmel Rosa (el autor de *Quan Catalunya era revolucionària*), y a Antonia Adroher, cuyas actividades como revolucionaria, concejala y pedagoga, merecía una atención particular.

Este es un libro que nos presenta una historia humana viva y asequible, y cuyos argumentos, representan literalmente lo que pensaba un colectivo militante que seguía creyendo firmemente en lo que había hecho por más que, como está claro en los casos de Víctor Alba Ignacio Iglesias, habían acabado con posiciones concretas muy lejanas a la que defendía cuando eran jóvenes. En las jornadas también participó Cindy Coignard, otra joven historiadora que está haciendo un trabajo de campo sobre las voces (femeninas) del POUM, un partido “maldito” sobre el que se van multiplicando los estudios y los libros.

Pepe Gutiérrez Álvarez

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

C/ Limón, 20. Bajo ext. dcha. • 28015 Madrid • Tel y Fax: 91 559 00 91

Correo electrónico: vientosur@vientosur.info

Apellidos _____ Nombre _____
Calle _____ Nº _____ Escalera _____ Piso _____ Puerta _____
Localidad _____ Provincia _____
Región/Comunidad _____ C.P. _____ País / Estado _____
Teléfono _____ Móvil _____ Fax _____
Correo electrónico _____ NIF _____

SUSCRIPCIÓN NUEVA SUSCRIPCIÓN RENOVADA CÓDIGO AÑO ANTERIOR

MODALIDAD DE SUSCRIPCIÓN ANUAL (6 NÚMEROS)

ESTADO ESPAÑOL 40€

EXTRANJERO 70€

SUSCRIPCIÓN DE APOYO 80€

MODALIDAD DE ENVÍO

ENTREGA EN MANO

ENVÍO POR CORREO

MODALIDAD DE PAGO

TRANSFERENCIA (*)

DOMICILIACIÓN BANCARIA

DATOS BANCARIOS para INGRESO POR TRANSFERENCIA

Banco Santander. C/ Lehendakari Agirre, 6. 48330 - Lemoa (Bizkaia)

Número de cuenta: **0049 // 3498 // 24 // 2514006139** - IBAN: **ES68 0049 3498 2425 1400 6139**

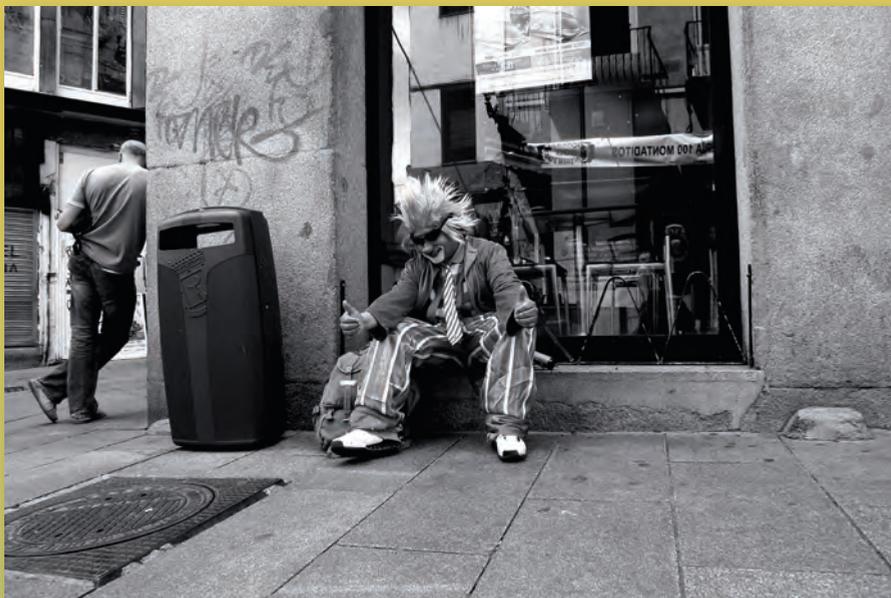
DOMICILIACIÓN BANCARIA - AUTORIZACIÓN DE PAGO (datos del titular de la cuenta)

Apellidos _____ Nombre _____
Calle _____ Nº _____ Escalera _____ Piso _____ Puerta _____
Localidad _____ Provincia _____
Región/Comunidad _____ C.P. _____ NIF _____

ENTIDAD _ _ _ _ OFICINA _ _ _ _ DÍGITO CONTROL _ _ _ _ NÚMERO CUENTA _ _ _ _ _

Fecha: _____ Firma: _____

Observaciones: (*) Comunicar los pagos por transferencia por medio de un correo a: vientosur@vientosur.info indicando oficina de origen, fecha y cantidad transferida.



*“...un viento sur que lleva
colmillos, girasoles, alfabetos
y una pila de Volta con avispas ahogadas”*

Federico García Lorca Poeta en Nueva York