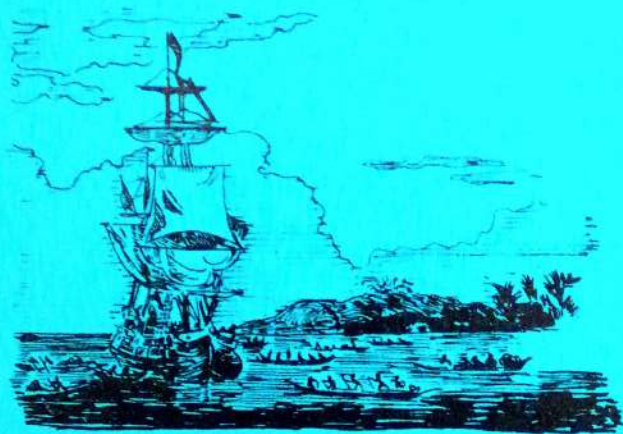


Representa también una banda llena naval, un campo fértil y vasto que se labraba

nuevos sucesos, y descaban llegar al otro extremo del maral profundo. Y la lluvia que dejaban a su espalda

Itaca

Ιθάκη



1985 primavera nº3

por tercera vez: así y allí muchos sobradanos guardan sus quintas, y al llegar al confín del campo, un hombre les salda al

encuentro y les daba una copa de dulce vino; y ellos volvían atrás, adviendo

Itáca

REVISTA DE CRÍTICA, CIENCIA Y LITERATURA HUMANISTAS.

3 primavera

- 1 Presentación.
- 2 Hipótesis sobre la formación de una problemática emocional. (Comentarios a la poesía de Marcela Fuentes Benín). Jorge Veraza.
- 6 Reflexiones sobre el modo asiático de producción. (Presentación de Ma. Antermieta Covantes). Lawrence Krader.
- 10 Cuentos para niños y adultos. Un viaje por el mundo de los quebrados. Patricia King D.
- 19 Notas sobre la alianza proletario-campesina en Gramsci. Jorge Fuentes Morua.
- 23 A propósito de "La «forma natural» de la reproducción social" de Bolívar Echeverría (I). Jorge Veraza.
- 29 El marxismo en Alemania Occidental. Gian Enrico Rusconi.
- 33 América Latina: entre la fascinación y la fundación cultural. Mauricio Antezana Villegas.
- 37 Carta abierta a un devorador de Antonin Artaud. La primavera. Adolfo Castañón.

Revista estacional (o que aparece cada estación)
No. 3 Primavera 1985

CONSEJO EDITORIAL

Director: Andrés Barreda; Coordinador del número: Arturo Lorenzini; Coordinación general: Dido Márquez, Andrés Sierra; Trabajo Técnico: Silvia Alvarado, Luis Arizmendi, Flor Balboa, Carlos Ballesteros, Cuauhtémoc Calderón, Antonio Campos, Leticia del Conde, Fernando Chávez, Mercedes Gálvez, Celso Grande, Georgina Gutiérrez, Leticia Hernández, Jorge Jordán, Patricia King, Rodrigo Martínez Baracs, David Moreno, Lucía Muñoz, María Magdalena Naser, Angeles Olivera, Carmen Ramírez, Dora Romero, Virginia Saavedra, Gabriela Salgado, Blanca Solares, José Soltero, Concepción Tonda, Jorge Trejo, Jorge Veraza, Carlos Vorrath; Diseño Gráfico: René Aguilar, Luis Anaya, Andrés Barreda, Rodrigo Díaz, Juan Carlos García, Susana Guerrero, Ricardo Herrera, Fernanda Sierra; Administración: Mercedes Gálvez, Armando Padrón, Nora Reyes; Ventas y Publicidad: Arturo Avila, Lourdes Muñoz, Margarito Ochoa; Responsable: Cecilia Pacheco.



Precio: \$ 350.00
Teléfonos: 676-80-21 595-25-07
Suscripciones y Correspondencia: Revista ITACA
Apartado Postal 70-549, Cd. Universitaria, México, D. F.
Local de la Revista: Colima No. 28, Col. Progreso, Tizapán
Registró en trámite
Impreso en México. El tiro consta de 2,000 ejemplares
Impresión: EDIPSA, Tiziano No. 57, Mixcoac, D. F.



PRESENTACION

Inicia el año. Qué mejor que un cuento de niños, para niños, escrito por una madre para su hijo y, sin embargo, paradójico. Los ojos de la primavera tienen el espíritu encendido, ondulante como el viento, flexible como la madera en rama, miran el primer sol.

Críticas y afinidades literarias son el inicio y el fin de éste número. Artaud concluye y una pasión femenina, por demás fértil —en medio de no importa qué paradojas— principia. Azul, verde esperanza de todo, sobre todo de amistad, de fruto, de inicio, desea la semilla unida al agua, intuye lo porvenir. Imbuido en la intención de recuperar el pensamiento de Marx, haciéndolo germinar de nuevo, Bolívar Echeverría escribió un brillante ensayo —aquí comentado— que marca un hito en la historia cultural de América Latina y en la discusión general científico social. La reproducción de la sociedad en su tema, centro intelectualivo a partir del cual comprender y reproducir/recrear el pensamiento revolucionario de Marx. Todo inicio es en algo repetición como la primavera renuevo. Desapercibida recuperación de algo pasado. Un artículo de Lawrence Krader presentado por una de sus alumnas, María Antonieta Cervantes puntualiza tesis sobre el milenar modo de producción asiático en discusión con otros, sobre todo con Karl von Wittfogel.

... Polícromo paisaje...

Panorámica general del marxismo alemán y de la cultura latinoamericana. Escriben respectivamente, Gian Enrico Rusconi y Mauricio Antesana.

Polícromo ramillete. Se prepara al final de la primavera la inspiración intensa con la que arriba el verano.

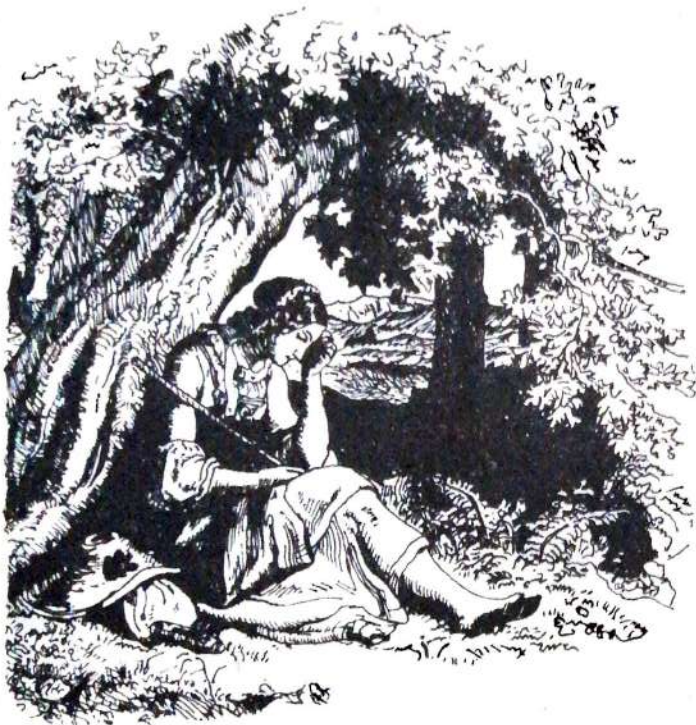
La intervención político cultural de Antonio Gramsci en medio de la agria lucha de clases y en vista de coordinar a proletarios, campesinos e intelectuales en un bloque histórico contra la burguesía es comentada muy claramente por Jorge Fuentes Morua. La ira es esencial y también con ella, el control.

La primavera siempre sorprende, pero jamás es del todo extraña; pues nosotros mismos —desde dentro— hemos venido sufriendo una transformación correspondiente; un aviso que nos llega desde las raíces del invierno.

HIPOTESIS SOBRE LA FORMACION DE UNA PROBLEMATICA EMOCION

(Comentarios a la poesía de Marcela Fuentes-Berain)

Jorge Veraza U.



La Gloria

He olvidado mi nombre
dejado de pronunciar las letras que me llaman
sucumbido al llanto.

He lamentado la diferencia entre lo vivo y lo muerto
y lo constante
entre cotiledonias monocotiledonias y dicotiledonias.

He tomado el camino de regreso
viajado de vuelta sin haber siquiera ido.
He perdido la guerra.

Deseché la memoria.
Perdí el reloj en un tren de medianoche.
La pista del enemigo
el amor de un hombre al que no amaba
en la esquina de División del Norte y Xola.

Perdí el filo de la navaja
mi nombre, dirección y antecedentes.
He ganado la gloria.

Cuatro mujeres escriben el libro. Y resuenan en sus poemas timbres, tesis y cierta atmósfera feministas. Biografía y escritura. *¿Será esto el Mar?* es el título del libro* y también el verso de uno de los poemas ("El Ahogado") de Marcela Fuentes-Berain —queridísima amiga— de quien me permitiré comentar/presentar sus poesías, reunidas bajo el apartado "La Pista del Enemigo".

Me intereso en este libro de mujeres por la forma y por el fondo, pero también por coyuntura, por determinaciones singulares y, aún, de entre ellas, por razones personales. Escritura y vida. Y como ellas yo, pero en prosa; y como la vida de ellas yo, pero a contrapelo, o lo que es lo mismo —simétricamente complementaria.

Un poema es una estrategia vital, o, al revés, si es que la vida establece alguna estrategia en su ondulante —a veces abrupto— discurrir, ésta sólo es expresable como poesía donde el ataque y el repliegue siguen la línea de menor resistencia y encontramos fortificaciones al pie de acantilados y pactos de paz eterna y placentera, vivificante, etc., etc.

Aunque citaré algunos trozos —y ya pudo el lector leer completo un poema presente a modo de epígrafe en este ensayo—, lo mejor sería embeberse en "La Pista del Enemigo". Quizá hasta llegar a fermentar preguntas análogas a aquélla de ¿por qué están contruídos así sus poemas?, o bien, ¿de dónde y cómo emana la curiosa fascinación que resumen? Tal será la cuestión que aquí nos ocupará. Vida y escritura.

Los poemas de Marcela, efectivamente abren una incógnita honda al momento de ofrecérsenos, bien como respuestas o bien como neutrales afirmaciones en su —a veces— rimada consecuencia. Pero no de inmediato, sino sólo luego de que vamos saliendo de la suave magia en que nos vemos sumergidos. Así el curioso misterio vívido da paso de nuevo a la duda singular. Particularmente, causa incógnita el estilo, como siempre. En fin, ¿por qué esas palabras unas detrás de otras, y esas mejor que otras?, ¿por qué esas ideas, por qué así la vida?, ¿por qué me la relatas así? La primera respuesta: es que es toda una aventura...

Eso es también el estilo, pero déjame preguntar de nuevo e intentar de nuevo respuesta, porque eso también, contestación/comunicación es la vida, la aventura, el estilo. Así que cuando termines de leer mi comentario a los poemas podrás igualmente preguntarte (¿por qué esos temas y esa secuencia de ideas y palabras?) por mi peculiar estilo:



1. En estos poemas a veces nos son referidos hechos generalmente misteriosos, otras —las más— hechos comúnmente no misteriosos son transfigurados hasta bañarlos en un éter tal que logran repetir desde dentro y sustancialmente su misterio. Pero incluso más sutilmente, es en la sintaxis, en la composición misma que se agazapa una cierta voluntad, que paso a formular de inmediato:

Crear misterios de las cosas más triviales lograr hacer de lo profano sagrado; acto religioso pero, a la vez, artificioso, cuya repelencia logra, sin embargo, fascinar.

**¿Será esto el Mar?*, Silvia Tomasa Rivera, Leticia Hülsz Piccone, Marcela Fuentes Berain, Isabel Quiñones. Ediciones de la Revista *Punto de Partida*. Extensión Cultural UNAM, México, 1984

No resolver las dudas sino diluirlas en misterios, tal es el teorema.

Si abriera la puerta del mundo como si me abriera las venas y como si abriera los ojos o como si abriera por mitad una breva de higo y entonces me pusiera a describir qué veo, en qué consiste ese otro mundo, cómo discurren esos poemas, tímbrase recién oídos, diría:

El poema, lo poético —que es como decir “lo Mundo”— consiste, aquí, en producir misterio. El poema es, aquí un cerco de palabras cuya secuencia y contrastes tienen por objeto el lograr establecer definitivamente, definitivamente, repito, uno o varios grumos de misterio: una detención de la fluidez lumínica. Voluntad de misterio.

No dilucidar las dudas sino diluirlas en misterio, voluntad de misterio tiene Marcelita. A su espíritu se le presentó un problema y he aquí el teorema mediante el cual quiere resolverlo.

Ahora bien, que la evidencia se muestra misteriosa (desdñosa) ¿no es eso la actual vida mundana, fetichizada por las relaciones mercantiles? Así pues, entro a otro mundo para deslizarme en éste, en el de siempre. Duplico el fetichismo de las relaciones sociales reales y cosificadas sólo para soportarlo.

Pero no querramos comer ansias... ni al poeta, vayamos más despacio pues la cosa tiene vueltas. Y si no, dígame ¿qué es eso de la “voluntad de misterio”, cómo es su corazón de ese animal? o al contrario, recordemos que la poesía cuando pierde gana...



II. En efecto no nos hallamos más en el recto (¿chato?) mundo profano, hemos traspasado el umbral hacia el sagrado y rige aquí otra luna y otro sol; sobre todo, otra es la noche y aún más, hete allí que veremos cómo la Nada produce cosas, pues el misterio es un exceso.

Veámoslo así: el mundo que se nos ofrece positivamente, de pronto aparece problemático, peligroso, nos niega. Es allí que salta nuestra duda. El movimiento de duda es ya una respuesta, a esta negación objetiva que nos enfrenta al mundo. La duda igualmente niega, nihiliza parcialmente, pues desconfiaba de cierto sector material antes confiable. Muy bien, pero el misterio nihiliza o deniega aún a la misma duda en tanto negación particular. El misterio se excede.

La duda nos sitúa frente a medios y previsiones; pero si tenemos el valor de clavar la daga y desgarrar la herida desangrándola hasta transformarla en misterio, medio y previsiones palidecen. Plantados frente al mundo se abre la duda como una herida sangrante en el centro del paisaje (¿cómo un sol de otoño?), pero hete ahí que estallada en añicos, traspasada en misterio, en lugar de herida en el mundo se nos ofrece otro donde la magia y la emoción con sus movimientos tumultuosos o sutiles sin mediación alguna son el paisaje.*

*Jean Paul Sartre: *Bosquejo para una teoría de las emociones*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, 1973, pp. 110 ss, y 123 ss.

Así pues, cuando el misterio nihiliza absolutamente, ocurre que el resultado es la constitución de un nuevo ser, todo un mundo sustantivo y tan pleno como el real pero trastocado, lleno de oscuridad, y que *supura* nada por cada poro. Es una nueva cosa allí afuera, completamente alejada de lo familiar. Es algo público que se nos viene encima pero ya sin el rasgo amable de la socialidad. Aparece monstruoso o fascinante pero ya nunca más íntimo. La total nihilización, el misterio, es decir, la duda hipertrofiada nos separa de la nueva cosa. Por cierto, Marcela Fuentes-Berain es filósofa: licenciada en formular sutiles preguntas.

Ahora bien, la intervención peculiar de Marcela consiste no en estallar la duda sino en disolverla extendiéndola líquidamente en misterio... y, sin embargo, el contraste y no solo la ondulación líquida es su herramienta.

Porque en efecto hay cierta rigidez en la actitud del poeta, según veremos. En todo caso, el problema no es resolver misterios, ni esa la meta.

El problema del poeta consiste, aquí, en a ver cómo logra no salir del misterio, cómo fuerza las chapas para mejor cerrarlas, cómo quedar preso en el misterio, así sea que él mismo lo ha construido y por ello, se dificulte el extrañamiento... el poeta pasa, entonces, a olvidar su intervención postulante de tal mundo y se regodea en presentar —con sustantividad suprema— la cosa misteriosa con naturalidad incluso cotidiana y citadina, artificial.

La meta es la inversa: crear los misterios y no querer salir de ellos. Idéntica la meta y el problema. En ello consiste finalmente la salvación, el paraíso recobrado, el tiempo perdido recuperado. No —por ello— la memoria, ya que el misterio cancela las razones. No recuperar la memoria sino a su acompañante oscuro: el olvido. Allí la recuperación del tiempo: en la conformidad con la daga que hierde.

Me hago amiga de la daga si yo misma la reproduzco, la recro, la acuno y soy la daga. Pierde extrañeza heterónoma y hostil si retoma extrañeza que me es propia, propicia y relativamente benéfica, beatífica. Mejor aún si, luego, paso a darle extrañeza autónoma; es decir, ni propia, ni que se me enfrente con voluntad, sino espontánea, un ser allí ingenuo que no obstante me lastima... pero he ahí el placer. He allí la cuota ganada que me lleva a querer siempre, de nuevo, misterio.

Hasta aquí tenemos enfrente ya una serie de problemas lo suficientemente complejos como para que antes de seguir deba detenerme a tratarlos someramente (en II.1 y III). No quisiera romper el hilo de nuestra comunicación pero el excuso es tanto más necesario por cuanto debemos recordar que el propio hilo parece cortarse, ya que se tensa contrariamente desde el dolor y el placer; así como porque todos los misterios debieran hallar respuesta en la tierra de que nacen de modo que, al revés de Anteo en lugar de fortificarse y revivir, mueren al tomar contacto con su madre, con su fundamento. No es posible que todo sea misterio, aunque el misterio sea un círculo pretendidamente omniabarcante. Debe haber círculos que no scan y rebasen el misterio y su realidad. Veamos; pero si alguien quisiera saltarse el excuso y leerlo después de continuar el hilo (IV) sin tomar mucho aprecio de sus nudos, sería igualmente correcto. Veamos, pues:



II.1 La dualidad dolor/placer hace referencia directa al proceso de socialización de nuestra emotividad desde el nacimiento. Su dinámica contrastada expresa microcósmicamente y en mil alternancias la ondulación amplia temporal/funcional y espacialmente hablando de los movimientos generales de la sociedad burguesa. En efecto, la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia asigna *directamente* una cuota de ganancia por empresa, pero *mediadamente*, en paralelo y en otro orden de cosas no siempre sincronizado con éste básicamente económico, asigna unas cuotas de placer determinadas a cada individuo, sobre la base de un dolor y una explotación de sus necesidades y capacidades acrecidos cada vez.

Por su parte —según lo anterior— la transfiguración poético/misteriosa de la realidad la crítica y pasa, a la vez, a restituirla en un nivel diverso, cuya sublimación correspondiente permite la aceptación, el equilibrio relativo, con el medio ambiente personal, a la vez, que deniega ciertas formas conductuales eligiendo otras: forma pues la *personalidad*.

Ahora bien, la creación figurativa de otro mundo contiene la esperanza permanente de uno otro real y, a la vez, mejor. Pero ya que la esperanza es a la vez crítica de este mundo y juez del próximo porvenir, no fácilmente abandona el presente, sino que enraiza en él, en vista de llevar a cabo la comparación necesaria al juicio de aceptación o rechazo de ese otro mundo prometido y que debe dar prueba de su bondad más alta. Mientras tanto las circunstancia son éstas y cabe criticarlas *pero* afianzarse en ellas.

Necesito no extrañeza heterónoma, sino extrañeza que me fascine y, para ello, la alquimia.



III. Crudamente dicho: las formas transfiguradas de la realidad económica imprimen dinámica peculiar a los movimientos culturales, evidentemente previo trabajo de modelación en los niveles políticos y sociales. Estos ámbitos quedan determinados y, a su vez, desvían las tendencias económicas básicas; pero de suerte que al final del ciclo reproductivo total de la sociedad, todas las ramas quedan enjardinadas, vencidas hacia el mismo punto: las formas transfiguradas culturales —por ejemplo poéticas— son isomorfas con las económicas; pudiendo, no obstante, confrontarlas en cuanto al contenido, sea parcial o incluso globalmente. Porque, en efecto, la crítica de la sociedad, incluso la crítica radical y total no es sino una forma transfigurada cultural del capital.

La forma ganancia, salario, capital industrial, comercial, usurario; la forma renta del suelo, clases y estado son otras tantas formas transfiguradas económicas del funcionamiento *global* —y, por ende, no sólo económico— de la reproducción del capital social basado en la explotación de plusvalor respecto de las que las formas transfiguradas no económicas, en parte, derivan y, en parte, no son completamente ajenas. Todas se organizan, conglomeran y oponen; se encaminan y apuntalan según la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y la cuota correspondiente a cada capital individual. También la contrarrestan relativamente para prepararle mejores fiestas donde pueda reventar... y sin embargo, puede haber salida, ruptura, más allá de este círculo infernal de círculos.

Pero quizá la salida sea otro círculo bien fundado o bien cerrado, y por ello —aunque de otra índole— desconfiamos y permaneceremos presos en éste, por temer acceder al otro.



IV. He ahí el dolor y, allí, la cuota de placer.

Es representativo el verso: *al oído un hombre me recuerda estrofas: «la libertad vendrá pronto y se levantará desde las sombras»*. Sé que en lo que dice* miente, pero los tonos de su lengua deshojan margaritas sobre mi vestido largo.

La libertad en efecto entraña cierto riesgo. Como el sol al amanecer las nubes, la libertad levantándose de entre las sombras las disuelve, *suprime el misterio* y acrece la vida; es decir, expande y, por ello, rebasa la forma limitada de vida ya existente. Pero es *en ésta* que la poetisa se quiere refugiar. Teme, no quiere saber que lo que se dice y promete es verdad. Tiene y quiere tener la certeza de que es mentira, de que jamás el misterio y la sombra se diluirán. No obstante vemos que evanescentemente/cree.

Porque he ahí que si cree por un momento en su verdad puede, luego, doblemente producir *dos* misterios. Uno, el de referir la esperanza como mentira y reconducirse al misterio; el otro, transmutar la verdad/mentira en vida muerta o separada: margarita deshojada, pétalos dispersos. Y puede verse allí, ella misma, en el misterio de creer en lo increíble.

En verdad, la libertad jamás vendrá. La desesperanza lo ocupa todo, pero la mujer no se amarga sino que se complace en buena vida, haciendo y gozando ahora de lo que se puede. Un misterio realista.

Aquel que sugiere placeres, libertades y "haceres" más amplios es peligroso. Fácilmente las mujeres son presas de promesas. Pero gustan efímeramente a veces de creerlas.

Por esta doble senda, la política y la experiencia femenina personal se traducen en una ontología del misterio que las sintetiza y reparte en una ambigüedad de cielo e infierno que alcanza equilibrio limitado reventante en crisis que de nuevo, mediante contrastes, reequilibran. Por su parte y aun en el seno de la metafísica, pero ya en camino de zafarse de ella, Descartes con su duda metódica buscaba construir una ciencia práctica útil a la vida e iniciaba afirmando la libertad.



V. Vencer al hombre ("El Ahogado", p. 83)... pero la mujer placenteramente lo necesita, lo requiere éser o no ser?... he allí la cuestión. Así que mejor debe tener lugar la transfiguración poética de la duda en misterio.

*Leonard Cohen

Vencer al hombre, pero... Por ello, la visión del hombre ahogado es tanto como la del vencido y suscita una canción interior de triunfo y, a la vez, tristeza. Un enfrentarse con la propia voluntad inconfesada (cfr. "El Ahogado").

Pero ahora que se la tiene enfrente ya se retrocede, se alcanza la piedad para con "el enemigo" al que se le perdió "la pista" efímeramente, en un momento glorioso de abandono. El misterio de los misterios: el hombre; es decir, yo misma por cuanto quiero al hombre ¡Qué honda, nítida y crudamente sincera es aquí la expresión que alcanza Marcela!



VI. Aunque apenas en la p. 79, el poema "Ciudad" es, en verdad, el conclusivo de la antología "La Pista del Enemigo". Pues en él la mujer se vuelve mundo ("ciudad") en el momento en que ésta y su galán se traducen en "Ciudad" y en opresor capital. Asimismo, en alcanzando este momento de realización, ocurre que la mujer llega a límite, pues logra reconocer las raíces socio-históricas —semitransfiguradas en el curso del poema— de su situación. Ahora sí que el "enemigo" está claramente enfrente, imposible perderle "la pista", pero... En efecto, el misterio se resuelve y ofrece liberación. Pero no obstante seguimos —debido a no sé qué extraño misterio— habitando esta ciudad, haciéndonos cómplices, soportando el yugo. El ser difiere del saber y de esta separación parece emanar la justificación de todo misterio y de la voluntad de misterio; puesto que no obstante que sepamos la solución, la opresión real no cesa. Así que no quisiéramos soltar los amarres que aquí y ahora nos sostienen orpimidos/opresores sólo en vista de esperanzadoras soluciones... Pétalos de margaritas aún no nacidas.

Así que mejor: afirmo —como mujer— el misterio y afirmo mis derechos a combatir y dominar "en defensa propia". No obstante, en medio, también hay esperanza; y en los bor-

des el misterio ya va siendo carcomido: yo, ciudad donde deambulan fieras por los bordes de los mapas y en las avenidas; ciudad Relojería y Albajas, cristal de roca invisible en su sexo femenino; esta ciudad tiene la boca fresca de una dama.

Muy bien, sólo falta un nuevo hombre libre, libertario digno de la fresca boca de la siempre dama primavera, siempre dispuesta a comenzar, siempre rejuvenecida según parece; según parece por mediación de nuevos misterios en los que celebra sus fiestas y fulguraciones, sus heridas y su salvación; allí donde —si no es cierto, por lo menos— cree recuperar el tiempo, no obstante que nihilice y con ello paradójicamente cosifique el mundo.

O más bien, por una suerte de operación mágica de la nihi-

lización cosificante: La doncella ciudad regala el corazón de cada día a un distinto dios equivocado. Reconocemos en cada uno de esos hombres al primer guerrero (...) Los volcanes, al Este de la ciudad, guardan esa cicatriz de hielo en la memoria (otra vez la recurrente memoria y su deseo de olvido).

VI.1 Con lo que diga ahora no parecerá que corto el hilo precedente, pues más bien lo estiraré a su cumbre, preparando su inflexión:

La vida soberana busca eternidad, así que si se le retacea la soberanía la reencuentra, por un rodeo, en la sola duración aparentemente sin soberanía. La intervención poética sublima la duración hacia la soberanía del significante (la palabra) cuya hipóstasis lo eleva, no sólo por sobre el significado, sino que crea nuevos significados en el entrecrocamiento de palabras y espiga al significante hasta revelar que, de suyo y desde la raíz es significado: contenido vital. La duración sublimada así, constituye un arma en medio del mundo prevaliente, un mecanismo de defensa (lo llamó S. Freud) por donde permite el transcurso de la duración. La forma transfigurada misteriosamente soberana es forma vital, así que es forma transfigurada funcional con la duración general pero para equilibrio y uso —incluso manipulatorio— del ser individual.

Cabe ahora sí un nuevo excursus, ya que a este último asunto recién nombrado corresponde un nuevo nudo o una nueva tensión. La del poder impersonal socialmente eficaz y la del poder personal que a veces representa a aquél.



VII. El caso es el siguiente: el "enemigo" ha sido entrevistado y aún nombrado ("Capital"/"Ciudad", yo convertida en ciudad desparramada y contaminada por el capital) pero he ahí que el enemigo tiene mil millones de caras y es un monstruo; el misterio es real y el enemigo cambiante. Es un huevo etéreo que se personifica, así que los aliados son de pronto sus brazos y yo, a veces, soy su vientre. Allí está el enemigo, pero el combate se evapora y con él el enemigo, pues dejo de situarlo allí y dejo de enfrentarlo con otros congéneres y, más bien, nos avalanzamos depredadores unos contra otros en lances de competencia y búsqueda de dominio.

Sin embargo, la única salida es jamás perder de vista al enemigo, combatirlo siempre pero tolerarlo en parte cuando se apersona en la personal boca del amante o en el prójimo impersonal, etc.; tolerarlo en parte, en esa parte que es humana y lo rebasa, para así, mejor golpearle en toda su profundidad y extensión alienada. Pero como se ve, incluso la verdadera salida es estrecha y completamente alejada del milagro instantáneo. Así que... Y es que si el ser no coincide con el pensar y aún se opone —y así nos conducimos— es porque esa oposición se nos afirma altanera fenoménicamente al modo de desdoblarse al enemigo en inhumano y humano según el mecanismo de la *personificación*. Por un lado capitales, por el otro personas. Pero siempre capital que todo lo sobrenada. Por allí es

que a veces somos él, a veces sus cómplices porque es el padre, el amante, la madre, el amigo. Y también a veces, las más, creyéndolo atacar más bien pasamos a cuchillo corderos humanos y ya no es más nuestro enemigo sino que ahora son ellos el enemigo, el verdadero y palpable. Ajax enloquecido por la envidia y la ira ya lo hizo tiempo ha. (Hay celos, envidias, etc... y patriotismo. Su génesis es similar).

En todo caso, ya que seguimos "La Pista del Enemigo" cabe insistir en que la única salida es jamás perder de vista al enemigo —y ya seguir la pista es parcial retroceso, pero que puede reencontrarlo. Ahora bien, jamás perder de vista al enemigo significa tener siempre presente lo que contra él nos une, lo que invertido nos enfrenta él a todos. Tener presente siempre la comunidad: el círculo fundado sobre sí... ¿será esto el mar? Es hasta hoy —como el suicidio para los surrealistas— sólo una hipótesis. Quizá algo más...



VIII. La condición femenina transcurre de la infancia a la vejez como variación sobre un mismo tema, no se crea que sólo es la estación que comienza con los 15 años y el primer amor adolescente.

Y he aquí el arte poético:

Una mujer que a fuerza de misterio se mantiene niña y mujer puede decirle al Diabolo: "Te cambié el alma por unas agüitas y tú la encarcelaste entre pilares de oro y plata" ("Lamentación de Doña Blanca" p. 75) Y he allí lo cotidiano transfigurado en misterio y la voluntad de acrecerlo que juega el papel que tradicionalmente tuvo para la versificación —con su magia inmediata— el metro y la rima. Ahora la magia pasa desde la forma, directamente, al contenido emotivo e ideático hasta hacerlo inexplicable en y por sus contrapuntos fácticamente existentes. La labor de la poetisa.

Ella recupera otros tantos juegos infantiles, auténticos objetos privilegiados para los altos propósitos transfigurantes a los que son destinados, pues por más cotidianos que sean retienen siempre en su estructura y —por propia índole— la magia original, la tela de araña...

"Veó tu sombra
eclipsar
la parte
aún
iluminada
de mi corazón."



En 1977 vino por primera vez a México invitado por Angel Palerm quien deseaba discutir personalmente y aprendidas, junto con otros estudiosos, su nueva teoría social para aplicarla al desarrollo de la sociedad Mesoamericana.

La enfermedad que finalmente lo privó de la vida, le impidió realizar sus deseos; sin embargo, ese interés por la vida de Krader ha permitido que otros nos beneficiemos con su conocimiento.

Krader volvió al país en 1979 y desde entonces ha impartido regularmente cursos y conferencias entre nosotros.

Son muchos los temas que Krader ha desarrollado en diversos libros y artículos. Desde sus primeras obras revela lo que ha sido una de sus grandes preocupaciones, hacer de la antropología una verdadera ciencia, con bases teóricas y que lleve las categorías analíticas a su máxima generalización. En dos de sus obras se observa claramente esta preocupación: la investigación sobre la sociedad mongola y la recopilación, traducción y edición sistemática de los Apuntes Etnológicos¹ de Marx.

Otra aportación de Krader ha sido el replanteamiento de la teoría del Modo de Producción Asiático que esbozó Marx en algunas de sus obras; esta teoría la presenta como parte de una más amplia, La Periodificación de la Historia Humana, en la cual, la historia se divide en dos grandes épocas: la de la sociedad comunal y la de la sociedad civil, ésta última abarca las sociedades con los modos de producción asiático, clásico antiguo, feudal y el capitalista. En la etapa del modo de producción asiático se dan por primera vez, las condiciones sociales que producen al Estado, de ahí que resulte especialmente importante su estudio.

En las páginas siguientes se encuentra un resumen de esa teoría.

A partir de la investigación histórica y antropológica y con base en el pensamiento de Aristóteles, Hegel y Marx, ha elaborado más recientemente la teoría de la sociedad civil y del Estado; así mismo, ha propuesto una nueva consideración de la dialéctica evolución-revolución y la consecuente formulación de la transición al socialismo, valiéndose para ello de las categorías de la teoría del valor, la cual ha desarrollado sistemáticamente.

Su última obra, *El Nuevo Materialismo*, está casi terminada y en proceso de publicación, la componen 18 grandes capítulos.

En todos sus trabajos Krader ha mostrado, además de un gran erudición, un profundo conocimiento de la biología y la antropología sistemática y evolucionista, de la psicología y las matemáticas, que incorpora y aplica a la explicación de los procesos sociales. Su estudio induce necesariamente a la reflexión y al cuestionamiento de los conceptos dogmáticos

¹ Krader, Lawrence, *The ethnological note books of Karl Marx*, Edit. Gocum & Comp. BV, Assen, 1972. La introducción ha sido traducida al español por Andrés Fábregas en la *Revista Nueva Antropología*, año III, No. 10, México, 1979.

y mistificados que prevalecen todavía en la investigación social.

Su labor como maestro en varios países del mundo es digna de mención, en Alemania, en Canadá, India, en países africanos y asiáticos, en México. A través de su trato personal, siempre abierto al diálogo y a la discusión enriquecedora y

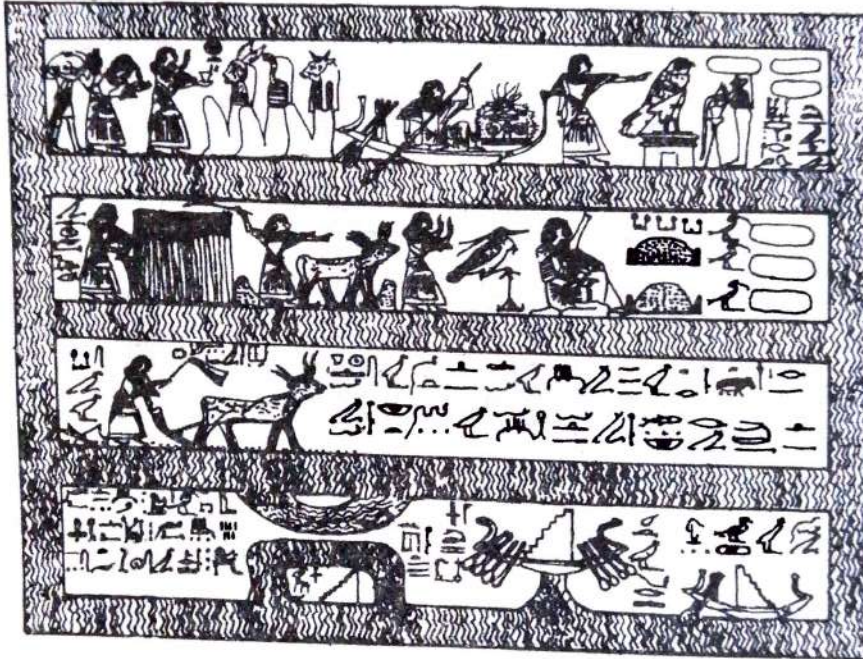
con sus sabios comentarios, ha contribuido Krader a la formación de científicos sociales.

Nuestro reconocimiento a Angel Palerm por haber tenido esa iniciativa.

María Antonieta Cervantes

REFLEXIONES SOBRE EL MODO ASIÁTICO DE PRODUCCIÓN

Lawrence Krader



Durante 1978 y 1979 tuve ocasión de presentar en la India una serie de conferencias sobre el modo asiático de producción. El objetivo de estas conferencias, llevadas a cabo a instancias de distinguidos colegas de Delhi, era doble: uno positivo, de teorizar sobre el tema, y uno negativo, de eliminar algunos de los conceptos erróneos en la formulación original y los "escombros" que se reunieron en su torno en el siglo que ha transcurrido desde que se lo planteó por primera vez. El meollo del aspecto positivo de la exposición se plantea en las páginas siguientes. Aprovecho esta oportunidad para hacer algunas observaciones histórico-críticas sobre el tema a modo de introducción.

La teoría del modo asiático de producción fue propuesta inicialmente por Karl Marx durante la década de 1850, en una serie de artículos escritos para el *New York Daily Tribune* acerca de las actividades y política británicas en la India, así como en su correspondencia con Friedrich Engels y en su *Gründrisse y Crítica de la Economía Política*. Bosquejó el tema un decenio después en su gran obra, *El Capital*, y en los estudios sobre el valor excedente asociados con ella. Conviene recordar, sin embargo, que si bien denotó claramente el concepto, su nombre y su terreno de aplicación, nunca lo expuso de manera sistemática ni lo exploró plenamente en un lugar. Hay un problema aún más grave relacionado con la teoría en la forma en que la dejó, las fuentes que utilizó para esta teoría fueron casi exclusivamente los relatos publicados por viajeros europeos, como François Bernier, e informes de administradores coloniales: Wilks, Raffles, Campbell. Cada uno de ellos tenía su prejuicio, esgrimía su propia hacha, pero Marx,

que con pericia detectó los intereses y prejuicios de Adam Smith, Ricardo, Bismarck, Proudhon, no hizo lo mismo en el caso de los viajeros y administradores mencionados; no buscó los informes de los propios asiáticos que trataban sobre los mismos temas que Bernier y los demás para equilibrar su información, aunque los tenía a su disposición en el Museo Británico.

¿Cuál es el aspecto positivo de la teoría del modo asiático de producción y cuál la contribución de Marx a la misma? Marx concibió que tenía que ver con una antigua formación económica de la sociedad, que constituía una etapa en la serie histórica, seguida por los estadios subsiguientes de la antigüedad clásica en Grecia y Roma, por el feudalismo y por el capitalismo. Para nosotros es la primera etapa en la historia de la sociedad dividida en clases, de la sociedad civil y burguesa. Antes de esta etapa las relaciones de trabajo y producción eran comunales, y no existían las clases socioeconómicas de los explotados y sus dirigentes. En el modo asiático de producción, por virtud del desarrollo del comercio y de la explotación, las relaciones de trabajo y de producción se transforman de comunales en sociales. Estas relaciones son, al mismo tiempo, antisociales, porque en la historia de la sociedad civil y burguesa esto se transforma, como por arte de magia, en su opuesto: la tesis en antítesis y lo social en lo antisocial. El

* En mi libro *The Asiatic Mode of Production* delineé brevemente la relación entre Bernier, Colbert y la política mercantilista en el siglo XVII, y la relación de Wilks y Campbell con la política referente a la propiedad de la tierra adoptada por Cornwallis en los siglos siguientes.

modo asiático de producción es el paso inicial de este desarrollo que conduce hasta las relaciones sociales de intercambio y explotación de la actualidad. Esta es, en líneas generales, la teoría del modo asiático de producción. Es parte de una teoría por etapas de la historia, e implica una progresión, no debida a fuerzas ciegas, sino a relaciones de trabajo y producción y a las oposiciones entre ellas y al interior de las clases sociales.

Observemos más de cerca esta teoría de las etapas a la luz de la moderna investigación sobre la historia mundial; advertimos que la transición de un modo de producción primitivo-comunal al modo de producción asiático ha tenido lugar, no sólo en los países de Asia, sino también en la historia de la antigua Grecia y de Roma, durante la edad minoano-micénica de la primera y la edad etrusca de la segunda; es una formación económica de la sociedad que aparece en todo el mundo, porque se la encuentra, no sólo en el antiguo Cercano Oriente, en Egipto y el antiguo Perú, como sabía Marx, sino también en el antiguo México, antes de la conquista española, y en ciertos lugares de Africa antes del colonialismo europeo; subyace también, como dijimos, la historia europea. Tal vez el término "asiático" sea inadecuado y algún día cambie; de momento dejaremos de lado esta cuestión terminológica.

Toda la clasificación en etapas que se ha mencionado —antigüedad clásica, feudalismo, capitalismo— con excepción de la asiática, se tomó de la historia europea. Las dos primeras, antigüedad y feudalismo, se apoyan para su definición en un limitado lapso de esclavismo y servilismo y en una concepción particular europea —y ni siquiera paneuropea— de estas formas de trabajo no libre. Por lo tanto, su aplicabilidad a las condiciones de la economía y la sociedad fuera de Europa es altamente cuestionable. Marx ridiculizó los intentos de sus contemporáneos de "feudalizar" la historia de India y del norte de Africa. En cuanto a la tercera categoría histórica, el capitalismo, realmente es —o fue— de alcance mundial, no por un desarrollo histórico universal sino por el predominio económico, político y militar de Europa durante un período circunscrito de la historia. Seguiremos con la deliberación sobre lo que tiene de positivo y de negativo la teoría original del modo asiático de producción.

Como la formación económica del modo asiático de producción representó el primer paso en la formación de las relaciones sociales entre la clase de los explotados y la de los explotadores, entre los oprimidos y sus gobernantes, no estaba enteramente libre de su pasado primitivo-comunal. Así, en la antigua India sobrevivieron muchos vestigios de la vida comunal, incluso hasta siglos recientes, pero sólo como algo proforma y, posteriormente, como una especie de caricatura de esa forma.

Las relaciones sociales del modo asiático de producción, si bien pueden haber sido comunales en su forma, igualitarias y fraternales en la familia extensa y en el *panchayat* tradicional, eran sin duda desiguales y nada fraternales en su sustancia. Por sustancia social entendemos la explotación entre las clases sociales, las relaciones de comercio, intercambio y bienes que se desarrollaron a lo largo de la historia. Hubo un conflicto entre la forma y la sustancia; la vieja forma cedió y en la sociedad se desarrolló una forma nueva; esta nueva forma es el sistema de naciones, imperios, provincias, en relación con la sustancia social, que es el conflicto de clases, en la historia del modo asiático de producción. Este conflicto entre forma vieja, nueva sustancia, nueva forma, señala un dinamismo en el antiguo modo asiático de producción. Marx, sin embargo, pensaba que este modo de producción estaba estancado. En él actuaban otros poderosos dinamismos, además del que existía entre la forma comunal y la sustancia social.

El siguiente dinamismo interno que consideraremos es la relación entre trabajo excedente y trabajo necesario, entre producto excedente y producto necesario. El conflicto sobre la parte de producto necesario para el mantenimiento y la reproducción de la clase trabajadora, que son los pobres de las aldeas, y la parte que les es alienada y apartada para el manteni-

miento de los opresores, que son la clase dirigente, es un tema constante a lo largo de la historia del modo asiático de producción. Por ese conflicto se decide el destino de las dinastías en épocas antiguas y modernas. Me resultaba evidente que mi público y mis colegas en la India y en México estaban mucho más conscientes de este dinamismo de lo que podía estarlo yo desde afuera.

El tercero de los dinamismos internos del modo asiático de producción que se mencionará se refiere a la relación de la renta con el impuesto. El trabajo aldeano era y sigue siendo explotado, y la forma principal que asume la explotación es la alienación del producto excedente y del trabajo excedente de manos de los pobres de las aldeas por parte de la clase dirigente. Esta historia de la explotación en el modo asiático de producción es como sigue: al principio, la renta y el impuesto coinciden. La renta es una forma de excedente privado que se extrae a los trabajadores de la tierra, el impuesto es una forma pública; la renta es alienada por el terrateniente privado, el impuesto por la agencia del estado, que es el terrateniente público. La renta y el impuesto coinciden en la historia temprana del modo asiático de producción, pero coinciden porque coinciden también, en la clase dirigente, la esfera pública y la privada. Prácticamente esto significa que el estado, personificado por el rey, era el propietario de toda la tierra y que, por lo tanto, no se hacía distinción entre la propiedad pública y privada de la tierra ni, por ende, entre la extracción pública y privada del excedente. El rey no era el propietario de la tierra: ya que si bien la agencia del estado era propietario de la tierra cultivada, no la trabajaba.

El rey, por una ficción común, personificaba al estado, era el estado personificado y, por virtud de esta ficción, hace su aparición en la escena histórica como el gran terrateniente. En el curso de la historia del modo asiático de producción las esferas pública y privada dentro de la clase dirigente tienden a divergir, el interés público y el privado se separan, la propiedad de la tierra cae en manos privadas, por un lado, y en manos públicas, por el otro, y la renta y el impuesto se convierten entonces en expresiones históricas separadas en formas distintas y opuestas del excedente social. Este excedente social sigue siendo siempre el mismo; es la parte del producto, que se expresa como valor excedente que se le arrebató a los productores inmediatos.

Este proceso de explotación, si bien permanece como una constante, es una constante dinámica de la historia, que produce nuevos cambios.

He aquí algunos dinamismos de la historia del modo asiático de producción que, por lo tanto, no presenta de ninguna manera una imagen estática o estancada. Por consiguiente, la presentación teórica hecha por Marx está equivocada en sus detalles, aunque es válida en su énfasis mayor. La teoría del modo asiático de producción proporciona una sólida visión interna de la historia de las clases sociales, de su formación y de las oposiciones entre ellas; de la historia de la forma aldeana de vida comunal en su oposición a la sustancia social; de la relación entre renta e impuesto, de la explotación y la alienación. Por ende, brinda una profunda comprensión de la historia del estado, que es el medio creado por la clase dirigente en pro de sus intereses para la regulación y el control de estas diversas oposiciones.

El modo asiático de producción es un fenómeno marginal, sin importancia fundamental en el siglo XX, pero su existencia arroja luz sobre nuestra historia presente. En la actualidad el modo de producción capitalista es la principal formación económica, pero el modo asiático de producción es una categoría histórica valiosísima para la comprensión de la historia del capitalismo ya que, en su periodo temprano, el poder capitalista de Europa se desarrolló por un doble proceso de explotación, interno y externo. Internamente, el capitalismo europeo explotó a su propia clase trabajadora; externamente explotó a países enteros, sobre los que dominaba como fuerza colonialista. Los principales países externos a los que el capitalismo explotó desde el siglo XVI hasta el siglo XIX fueron los del modo

asiático de producción, en el sur de Asia, el Nuevo Mundo y ciertas partes de Africa. El capitalismo, enriquecido gracias a su poder de explotación tanto al interior cuanto al exterior, en una relación de retroalimentación, pudo extenderse a América, a Japón, dividir continentes enteros, y asignarse a sí mismo todas las fuerzas productivas de la tierra. Pero el manantial de esta fuerza conquistadora era la acumulación original, de la cual el predominio colonialista era la faceta externa; como hemos dicho, el blanco principal de esta explotación externa fue el modo asiático de producción, porque en él se encontraba la única fuente alternativa de riquezas sociales, con excepción de la del capitalismo europeo de ese momento.

El último punto que deseo señalar al revisar las discusiones que mantuve con mis colegas en la India se refiere a la guerra fría. En el momento culminante de ésta, durante la década de 1950, surgió una caricatura de la teoría del modo asiático de producción, envuelta en un disfraz y denominada despotismo oriental. El blanco de esta fantasía no era, por cierto, ningún país que realmente existiese ni ningún período de la historia; su propósito consistía en demostrar que la Rusia de Stalin era un despotismo del tipo oriental. No es necesario que nos detengamos en el papel que esta fantasía puede o no haber desempeñado en la política del Gran Poder de esa época, pero la frase "despotismo oriental" le hizo un gran perjuicio a la teoría del modo asiático de producción, ya que despotismo es un término emocional y un juicio subjetivo de un sistema político que nos desagradaba; además, el término "despotismo oriental" es producto de una guerra fría anterior, entre griegos y persas, hace unos 2500 años.

La teoría del modo asiático de producción cobró cierta vigencia durante la década de 1920, a fin de poder dar razón del programa y la derrota de los movimientos revolucionarios de esa época en Asia. Este desarrollo teórico tenía cierto mérito, ya que en esa época se sacaron a relucir relaciones tales como la historia de la renta y el impuesto. Sin embargo, la exposición de la teoría tal como se planteó entonces carecía de profundidad tanto analítica como histórica. No se disponía entonces de los principales escritos de Marx sobre el tema: los *Gründrisse de la Crítica de la Economía Política*, sus escritos polémicos y sus críticas a Sir Henry Maine, Sir John Phear y Maxim Kovalesky.

Me gustaría abandonar por un momento la idea del despotismo oriental y, por una inversión dialéctica, extraer de ella todo lo que pueda resultarnos útil. Ante todo, permítaseme decir que no tiene nada de particularmente oriental, ya que "oriental" es una dirección de la rosa de los vientos, vista desde la posición que ocupa Europa. En segundo lugar, "despotismo" proviene de la caracterización de Bernier quien, si bien deploraba la intervención del estado en todos los asuntos económicos privados, cual corresponde a un buen mercader, sostenía que el rey poseía toda la tierra de la India mogola y la había convertido en un desierto. Parte de la tierra en el modo asiático de producción —y originalmente toda ella— era propiedad de la comunidad aldeana, que la dividía entre las familias que la integraban y que tenían posesión, mas no propiedad, de la misma. La propiedad de la tierra, en la práctica, era entregada, por derecho consuetudinario, a la comunidad aldeana; en este período temprano del modo asiático de producción, el estado es la comunidad magnificada, y servía como la expresión abstracta de la propiedad de la tierra. Durante el período más tardío del modo asiático de producción la propiedad comunal, concretamente por parte de la aldea, abstractamente por parte del estado, fue haciéndose cada vez más un asunto de expresión formal de un derecho, y este derecho *pro forma* de propiedad llegó a estar en oposición con la sustancia de las relaciones sociales, como las que se obtuvieron en la India Mogol. En el imperio Mogol, como en cualquier sociedad de clases, estas relaciones sustanciales eran las de comercio, intercambio, explotación y antagonismo entre las clases socioeconómicas; el estado aparece, como hemos dicho, como un medio para la regulación y el control de estos antagonismos, en pro del interés de una clase social, que es la que gobierna.

El modo asiático de producción agrega una nueva dimensión a la dialéctica de la sociedad civil en lo que se refiere a la historia de la propiedad de la tierra; incorpora, por lo tanto, un nuevo capítulo, que tan sólo he esbozado, y que cubre la historia de la ley y el derecho civiles. El rey, que no es más que la personificación del estado, así como el capitalista es la personificación del capital, aparece entonces no como un déspota, sino como una figura que representa una relación social abstracta de propiedad de la tierra y la comunidad aldeana no representa, sino que es su manifestación concreta. La propiedad provada de la tierra se desarrolla, pues, en oposición a las prácticas concretas de propiedad en la otra.

Aquí pongo fin a mis observaciones, que constituyen una síntesis y una orientación. El lector interesado en una discusión más amplia de la relación entre posesión y propiedad, entre renta e impuesto, entre la esfera pública y la privada, entre la propiedad concreta de la tierra por parte de la comunidad y la propiedad abstracta por parte del estado en tanto comunidad magnificada, puede dirigirse a los libros que escribí sobre este tema, en especial a *The Asiatic Mode of Production, Dialectic of Civil Society* y, más recientemente, *Treatise of Social Labor*.

BIBLIOGRAFIA

- Krader, Lawrence. 1975 *The Asiatic mode of Production*, Van Gorcum, Assen.
1976. *Dialectic of civil society*, Van Gorcum, Assen.
1979. *Treatise of social labor*, Van Gorcum, Assen.

ESTUDIO DE DANZA CONTEMPORANEA

“ ESPACIO DEL ALBA ”

Av. Juárez No. 30 301 Centro C.P. 06050

Cursos de
Danza Contemporánea
a nivel elemental
Principiantes
e
Intermedios

CUENTO PARA NIÑOS Y ADULTOS

UN VIAJE POR EL MUNDO DE LOS QUEBRADOS

Patricia King Dávalos

A mi hijo Juan Manuel



Imaginemos que en una galaxia, muy, muy lejos de aquí y muy distinta a la nuestra, existe un planeta hostil. Su cielo está siempre lleno de negras nubes, todo el tiempo hay tormentas de agua y también tormentas eléctricas, sus tierras están sembradas de volcanes en erupción que arrojan lenguas de fuego y lava candente. Y, además, su atmósfera es muy densa e irrespirable.

No hay flores, ni árboles, ni plantas ni animalitos. No hay más que un solo mar furioso y no es tan grande como el nuestro. Los ríos son caudalosos y hace mucho, mucho calor.

Sin embargo, en este hostil planeta que llamaremos ARGUS, habita gente que tiene que vivir en una especie de burbujas como grandes campanas de cristal, para resguardarse de la inhóspita atmósfera de este planeta.

Esta gente, hacía mucho, pero mucho tiempo, había llegado a Argus, pues en el sistema solar donde habían nacido, su sol ya se había apagado, había dejado de dar luz y había quedado solitario, sin planetas girando alrededor suyo.

Pero antes de que esto sucediera, la gente de ese sistema solar había partido en grandes naves espaciales a buscar otro planeta para vivir. No encontraron nada mejor que Argus y, por el momento, se establecieron en él mientras encontraban otro lugar más hospitalario.

Un día, un grupo de 14 niños y niñas que se encontraban en la escuela, decidieron que irían al centro espacial a pedir a los astronautas y científicos que les enseñaran a ser astronautas. Ellos querían ir al cosmos a buscar un planeta como

el que habían tenido que abandonar o, si fuera posible, uno más bonito.

Un planeta con animalitos, grandes y chiquitos. Un planeta con flores y ríos templados y, sobre todo, un planeta con nubes blancas y cielo azul.

Estar dentro de las campanas de cristal en Argus era muy bonito siempre y cuando no se sintiera uno encerrado en ellas, sin poder salir nunca, pues fuera de ellas siempre había truenos, lluvia, relámpagos, lava y fuego de los volcanes.

Sí, los niños querían ser astronautas y encontrar un mundo bello para todos los niños de Argus, un mundo como nuestra tierra.

Al día siguiente los niños se reunieron en el centro de juegos de la gran campana para hacer un plan.

Su objetivo era muy claro: querían encontrar un planeta bonito para todos los argusinos, pero antes que nada necesitaban aprender a ser astronautas. Luego necesitaban la aprobación de sus padres y del pueblo para hacer uso de algunas naves espaciales.

Mientras los niños discutían su plan, apareció una niña pequeña, mucho más pequeña que todos ellos. La niña los observaba con tanta atención, abriendo tanto los ojos al oírlos hablar de sus proyectos, que la invitaron a discutir con ellos. Esta niña era la pequeña Mariana.

Los 15 niños se fueron al centro espacial de Argus. Cuando llegaron, los científicos y los astronautas, que además de ser científicos y astronautas construían las plataformas de despe-

que, las naves y los trajes espaciales, preguntaron a los niños que si buscaban a alguien.

—Sí, —contestó Kum, que era uno de los niños— buscamos a alguien que nos enseñe a ser astronautas.

—¿Qué edad tienen? —preguntó uno de los científicos llamado Ricardo.

—Casi todos tenemos siete años —contestó Kum— la menor es la pequeña Mariana, pero ella también quiere aprender a ser astronauta.

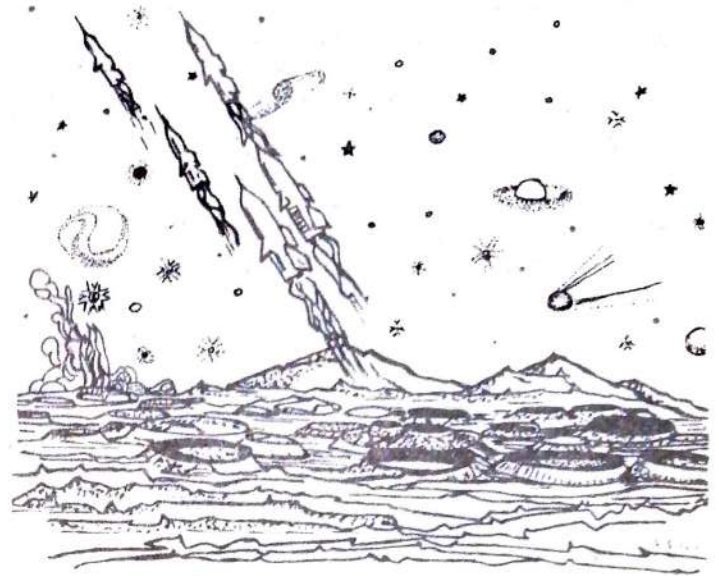
Bien —dijo Lucrecia, que era una de las astronautas— nosotros les podemos enseñar, pero ¿para qué quieren aprender a ser astronautas?, ¿tienen ganas de conocer el cosmos, o sólo les interesa saber manejar las naves espaciales?

Los niños platicaron a los científicos y astronautas todo su plan.

—¡Magnífico! —dijeron los astronautas— pueden contar con nosotros y además les proponemos traer a sus padres y a sus madres, ellos podrán manejar las torres de control con las que ustedes tendrán que comunicarse durante su viaje al cosmos. Es necesario que nos mantengan bien informados de todo lo que vean y de todo lo que ocurra. Sus papás y sus mamás estarán muy felices de participar en este proyecto con ustedes.

Los niños estuvieron de acuerdo. Así es que al día siguiente los científicos, los astronautas, los papás, las mamás y los niños discutieron ampliamente el proyecto que llevarían a cabo conjuntamente.

Pasaron tres meses en los que los niños estudiaron y entre-



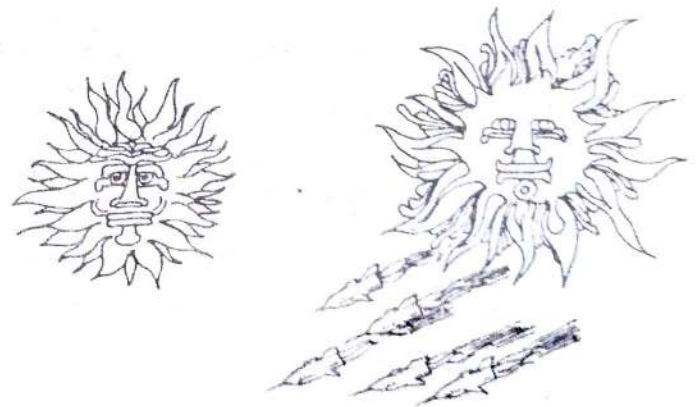
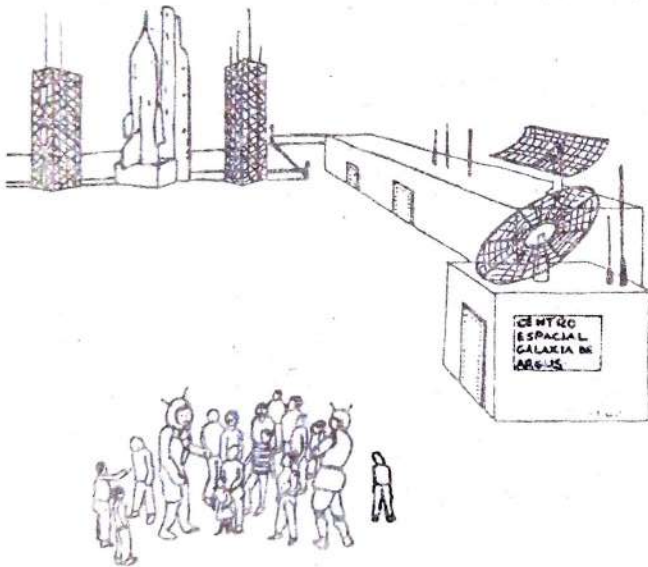
bajaron de ellas con sus trajes espaciales muy brillantes. ¡Qué bonitos se veían sus dos soles! Uno era más grande que el otro y la luz que despedían hacía brillar mucho la arena roja del planeta desconocido.

—¿Habrá vida en este planeta?— preguntó Juan Manuel.

—Quién sabe— contestó Lucía.

—¡Vamos a explorarlo!— dijo Paula —pero antes, informemos a la torre de control que hemos llegado bien y nos disponemos a explorar este raro planeta.

Así lo hicieron, y más tarde los quince niños comenzaron a caminar por la arena que bajo los dos soles parecía polvo de rubí.



naron para capacitarse como astronautas. Ahora ya estaba todo preparado para el viaje.

Los niños se pusieron sus flamantes trajes espaciales, sus transparentes escafandras y subieron en cinco pequeñas naves espaciales. Se abrió la compuerta de la gran campana de cristal y las cinco naves partieron rumbo al espacio sideral.

Las naves se alejaron cada vez más hasta salir de su sistema solar. No mucho tiempo después, entraron en un sistema solar desconocido. Este no era como el nuestro pues en él había dos soles, lo que los astrónomos llaman un sistema binario de estrellas.

Penetraron en él y llegaron a uno de sus planetas, un gran planeta rojo que no estaba ni muy lejos ni muy cerca de sus dos soles.

Las cinco naves se posaron sobre la superficie. Los niños



—Qué linda es la arena, pero qué desierto se ve este planeta— dijo Mariana.

—Sí— contestó Juan Manuel —pero a pesar de ser un desierto no hace ni frío ni calor, sus nubes están blancas y su cielo es azul. La verdad es que es más bonito que nuestro planeta por fuera de las campanas de cristal.

Los niños caminaron muchas horas y no encontraron nada, pero de repente vieron a lo lejos un rectángulo.

—¿Qué es eso?— dijo Lucía.

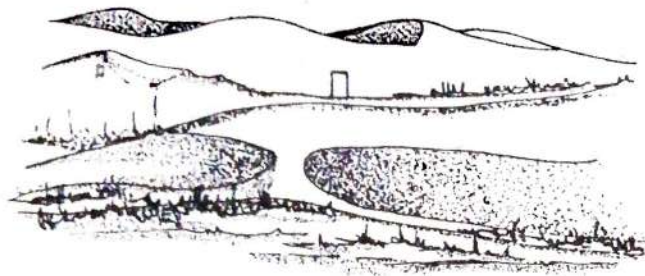
—Quién sabe— contestó Pablo.

—Parece un rectángulo— comentó Federico.

—¡Ay Federico! claro que es un rectángulo— dijo Paula —pero, ¿qué hace un rectángulo en medio de un desierto rojo?, ese es el asunto.

—¡Compañeros!— añadió Rolando—, vamos a investigar.

—¡Vamos!— coreó Pablo.



Los niños se acercaron lentamente al rectángulo. Era un rectángulo del tamaño de Pedro, sí, exactamente de la estatura de Pedro y del ancho de Kum, que era un poco gordito.

—¡Parece un gran pedazo de papel!— dijo Mariana.

—Sí— contestó Carlos—, una gran hoja de papel, o tal vez una gran cartulina, más grande que las cartulinas que usamos para hacer algunos trabajos en la escuela.

—Compañeros— dijo Sonia— necesitamos investigar qué hace una hoja de papel sola y parada en medio de un desierto de arena roja y, para ello, es necesario tomar una muestra y analizarla en el laboratorio de la nave, ¡adelante compañeros!, tomemos un pedazo de esta hoja que... ¿será de papel?

Los niños trataron de arrancar un pedazo pero estaba tan duro como el cuero. Uno de ellos sacó de su mochila espacial un cuchillo y trató de cortar un pedazo.

—¡Ay!

—¿Quién dijo Ay?— preguntó Pablo.

—Yo no, yo no— contestaron los niños.

—Qué raro— dijo Rolando.

—Bueno— dijo Carlos— sigamos— y tomando su cuchillo intentó quitarle un pedazo al rectángulo.

—¡Ay!

—¿Quién dijo Ay?— preguntó ahora Federico;

—Yo no, yo no— contestaron los demás niños.

—Qué raro— comenzaron a decirse los unos a los otros.

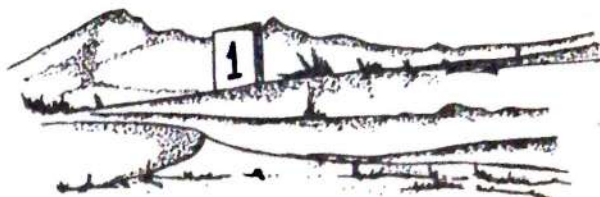
—Bueno— dijo Kum— sigamos nuestra tarea— y sacando unas grandes tijeras, le dio un fuerte tizeretazo al pobre rectángulo.

El rectángulo gritó “¡Ay, ay, ay!”, y salió corriendo.

Los niños se dieron cuenta que las quejas provenían del rectángulo y, aunque al principio se quedaron con la boca abierta, al grito de Kum de “¡atras él, compañeros!”, los niños reaccionaron saliendo tras el rectángulo que corría y corría sobre el desierto rojo.

A lo lejos se veía algo grande. Los niños alcanzaron a ver que el rectángulo se metió en ello y, cuando se acercaron a “eso”, ¿qué creen que vieron?

Pues no se lo imaginan, pero lo que vieron fue un gran libro, un enorme libro en medio del desierto de arena roja.



—¡Qué cosa es esto!— exclamó Mariana.

—Quién sabe— dijo Sonia.

—¡Es un libro enorme!— dijo Federico.

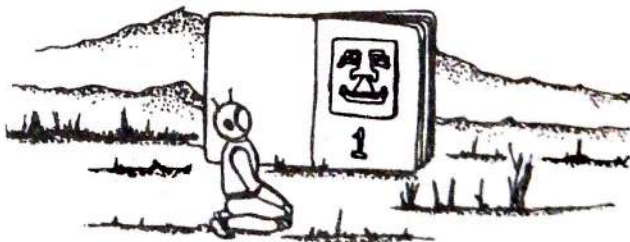
—¡Ay Federico!— dijo Paula— claro que es un libro enorme pero ¿qué hace un libro enorme en medio de un desierto rojo?, ese es el asunto.

—Eso es lo que tenemos que investigar— dijo Juan Manuel.

Los niños comenzaron a dar vueltas alrededor del gran libro, lo vieron de arriba para abajo y de abajo para arriba. La portada del libro era totalmente blanca a excepción de una raya azul que iba de arriba hacia abajo o, si quieren de abajo hacia arriba.

Los niños intentaron abrir el libro, jalaban y jalaban hasta que por fin pudieron abrirlo un poco; se metieron en la primera hoja y comenzaron todos juntos a empujar la pasta para abrirlo del todo.

Por fin lograron abrirlo y ¿qué creen que vieron? ¡nada! La pasta delantera por dentro, lo que se llama la solapa del libro, estaba blanca, blanca y la primera hoja sólo tenía una raya azul que corría de arriba para abajo, igual que la raya que habían visto en la portada.



“Démosle vuelta a la hoja” dijo Juan Manuel, y todos los niños jalaban de nuevo hasta que pudieron darle la vuelta a esa primera hoja.

“¡Atrás!” gritó Paula, “¡atras!” repitió caminando hacia atrás con los brazos abiertos para hacer retroceder a sus compañeros.

En la hoja que aparecía frente a ellos había un gran rectángulo dibujado, más grande que el rectángulo que habían correteado anteriormente, mucho más grande. Y no sólo eso sino que, además, el rectángulo era, de hecho, una cara y parecía que iba a hablarles.

—¡Buenos días!— dijo el gran rectángulo— ¿de dónde vienen ustedes?

—Del planeta Argus— contestó Kum con gran asombro.

—¡Ah!— dijo el gran rectángulo— ¿Son ustedes papás?

—No— dijo Roberto— no somos papás, somos hijos, somos niños, aún no tenemos edad para tener hijos, casi todos tenemos apenas siete años de edad.

— ¡Ah!— dijo el gran rectángulo— y cuando lleguen a su casa y se metan en ella, ése van a convertir en papás?

— ¡No!— gritaron los niños.

— ¡Ah!— dijo el gran rectángulo— entonces se van a convertir en mamás.

— ¡No!— volvieron a gritar los niños.

— No, no, no— dijo Carlos— sólo cuando seamos adultos ése usted?, hasta entonces los niños seremos papás y las niñas mamás.

— ¡Cómo!— exclamó el gran rectángulo y agregó—: yo no entiendo eso; pero bueno, los "extraterrestres" como ustedes son muy raros. Díganme, ¿qué los trae por aquí?

— Pues mire— dijo Pablo con un poco de miedo y abriendo mucho sus enormes ojos azules— nosotros veníamos persiguiendo a un rectángulo que se metió en este libro y...

— Ah, sí— dijo el gran rectángulo— ese rectángulo es mi hijo.

— Y ¿dónde está?— preguntó Pablo ya sin miedo.

— Pues como era el único que faltaba de la familia de los cuartos, cuando llegó aparecí yo.

Los niños no entendían nada. ¡Qué raro era ese mundo! ¡Qué cosas más extrañas decía ese gran rectángulo!

— No entendemos nada; gran rectángulo— dijo Rolando, con aire confuso.

— Yo tampoco los entiendo a ustedes— dijo el gran rectángulo y agregó—. Les voy a contar cómo aparecí cuando llegó mi último hijo de la familia cuartos.

Y el gran rectángulo comenzó a contarles una historia increíble, sobre ese su mundo fantástico que, por cierto, se llamaba EL MUNDO DE LOS QUEBRADOS.

— En este mundo— les dijo— vive una infinidad de familias. Todas las familias tienen su apellido, en todas las familias viven hijos, en unas más hijos, en otras menos...

— ¡Sí, sí!— dijo Laura— igual que en nuestro mundo.

— ¡Sssh!— dijo Carlos— déjalo hablar.

— Bueno, como les decía— continuó el gran rectángulo— en este mundo hay muchas, muchísimas familias, tantas que nadie las podría contar. Pero sólo hay un papá.

Los niños se sorprendieron y le dijeron al gran rectángulo: "¿Un solo papá para todas las familias?"

— Sí— dijo el gran rectángulo— en todo el mundo sólo hay un papá y, además, no existen las mamás. Ese papá soy yo. Me llamo SEÑOR UNO, soy el papá de todos, todos los habitantes de este planeta y tengo muchas, muchas, muchas familias.

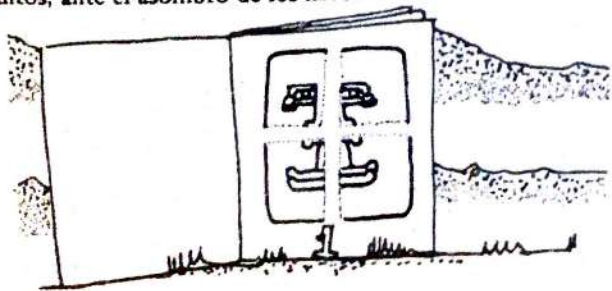
— A ver— dijo Juan Manuel incrédulo— preséntanos a una de tus familias.

— ¡Claro!— dijo el Señor Uno— ¿A cuál de ellas quieren ver? Tengo la familia Medios, la familia Tercios, la familia Cuartos, la familia Quintos, la familia Sextos, la familia Séptimos, la familia Octavos...

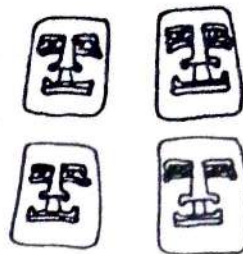
— ¡Ya, ya ya!— gritó Carlos junto con todos los niños y agregó—: no nos vas a tener aquí, sentados en la arena toda la vida diciéndonos el nombre de todas tus familias que, además, dices que son una infinidad.

— Mejor preséntanos a tu familia Cuartos— dijo Lucía.

"Bueno, bueno", dijo el Señor Uno y saltando de la hoja de papel donde estaba, se rompió en cuatro pedazos igualitos, ante el asombro de los niños.



Los cuatro pequeños rectángulitos, en los que se había transformado el Señor Uno, comenzaron a brincar alrededor de los asombrados niños.



Un pequeño rectángulo se acercó a Mariana (que no era la pequeña Mariana, sino otra un poco mayor) y le dijo: "¿Cómo te llamas?"

— Yo me llamo Mariana— dijo después de un rato, cuando logró dominar su sorpresa— ¿y tú?— preguntó.

— Yo me llamo Un Cuarto— dijo el pequeño rectángulo.

Luego se acercó a Mariana otro rectángulo y ella le preguntó: "¿Y cómo te llamas tú?"

— Yo también me llamo Un Cuarto— respondió el otro rectángulo.

— ¿Cómo?— dijo Mariana— ¿los dos se llaman igual?

"Sí", contestaron los rectángulos. Y por si fuera poco llegaron los otros dos rectángulos que faltaban y le dijeron que también se llamaban Un Cuarto.

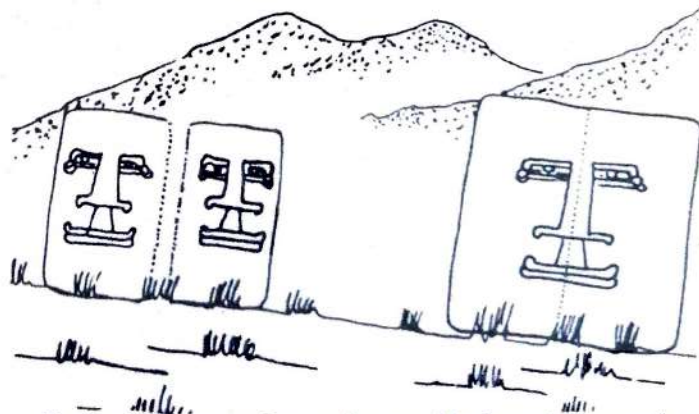
— ¡Ja, ja, ja!— rió Mariana— ¡Cuatro hermanos que se llaman igual!— y preguntó—: ¿Es que todos los hermanos de la familia Cuartos se llaman igual?

— No, no—, dijeron los cuatro rectángulitos que eran igualitos, igualitos, —Nuestros hermanos mayores se llaman distinto.

— ¿Y, dónde están?— dijo Mariana.

— Pues aquí— dijo uno de los rectángulitos—: observa.

Mariana y los demás niños vieron algo que nunca olvidaron: dos de los rectángulos se acercaron hasta quedar totalmente pegados por uno de sus lados. Ya no parecían dos rectángulitos, es más: ¡ya no eran dos rectángulitos!, sino un solo rectángulo barrigón. Y en efecto, al pegarse se habían convertido en un solo rectángulo sólo que más grande.



Y como si no supiera quien era Mariana, le preguntó: "¿Quién eres? ¿Cómo te llamas?"

— ¿Yo?, pues Mariana— contestó la niña y preguntó—: ¿Cómo te llamas?

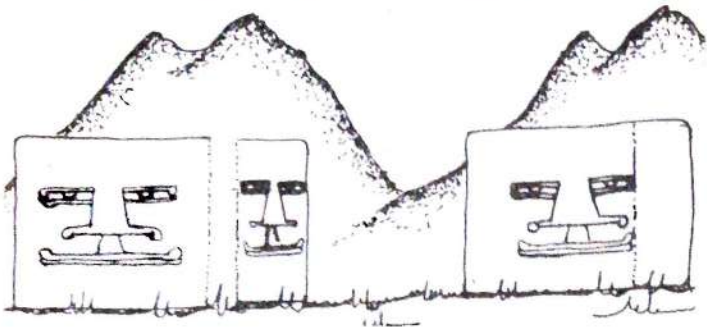
— Yo me llamo Dos Cuartos— contestó el rectángulo barrigón.

¡Claro! ese nuevo rectángulo era uno de los hermanos de la familia Cuartos ¿Cómo no se le había ocurrido antes a algún niño?

— ¿Tienes hermanos mayores, Dos Cuartos?— preguntó Pablo.

—Si— dijo Dos Cuartos— ¿lo quieren conocer? —añadió dirigiéndose al resto de los niños.

—Si—, fue la respuesta y entonces, llamando a uno de sus hermanos pequeños, le dijo que se pegara a él. Ante los ojos de los niños el rectángulo Un Cuarto y su hermano Dos Cuartos se pegaron totalmente por uno de sus lados y se convirtieron en un solo rectángulo, sólo que más grande.

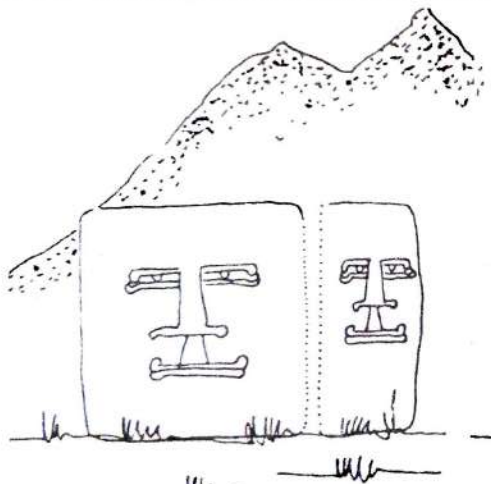


—¿Cómo te llamas tú?— le preguntó Sonia al nuevo rectángulo.

—Yo me llamo Tres Cuartos— dijo el nuevo rectángulo.

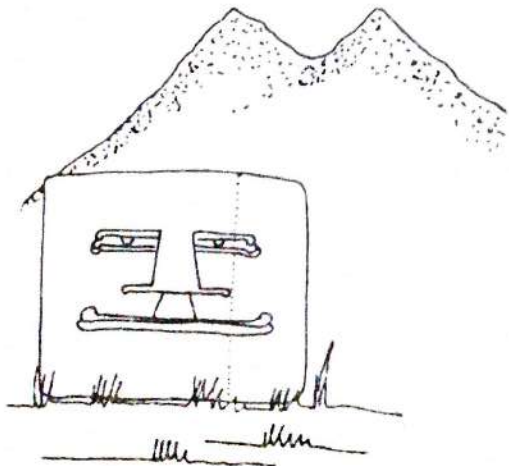
—¡Momento!— dijo Kum con firmeza— déjenme hacer un experimento. ¡Un Cuarto, Un Cuarto!— gritó Kum al único rectángulo pequeño que quedaba brincoteando entre los niños.

Un Cuarto corrió hacia él. Kum le dijo que si quería pegarse a su hermano mayor, Tres Cuartos, por uno de sus lados. "Claro que sí" contestó Un Cuarto y se acercó a su hermano.



Y ¿qué creen que vieron los niños?, algo asombroso.

Cuando Un Cuarto se acercó a Tres Cuartos y quedó totalmente pegado a él por uno de sus lados, lo que apareció fue... ¡El Señor Uno!



—¿Qué les pareció mi familia de los Cuartos?— dijo el Señor Uno.

"Muy bien", "linda", "amable", comentaban los niños.

—A mí— dijo Federico— me parecieron muy chistosos sus hijos, Señor Uno, pero creo que usted debe estar muy triste pues nunca ve a sus hijos.

—¿Triste?— dijo el Señor Uno— ¿Qué significa estar triste?

—Pues estar triste es un sentimiento muy feo, como si uno estuviera solo, solo. Es algo que se siente por dentro— dijo Juan Manuel.

—¡No! yo nunca estoy triste— dijo el Señor Uno—. Además, sí puedo ver a mis hijos y jugar con ellos.

—Pero cómo puede jugar con ellos si cuando aparece, por ejemplo, la familia Cuartos, usted se rompe en cuatro pedazos igualitos, igualitos— dijo Roberto.

—Y eso que importa; que ¿ustedes no pueden estar en todos lados al mismo tiempo?

—¡No! como vamos a estar en todos lados al mismo tiempo— dijeron los niños.

—Eso sí que ya no se los creo— dijo el Señor Uno— ¿a ver? por ejemplo tú Kum ¿No puedes estar aquí y, al mismo tiempo junto a las naves espaciales?

—¡Ni que fuera mago!— dijo Kum.

—Ven aquí junto a mí— dijo el Señor Uno.

Kum se acercó. Todos los niños observaban con atención. ¿Qué iba a hacer el Señor Uno con Kum?

—Ahora— le dijo el Señor Uno a Kum— ¡Concéntrate!; piensa que quieres estar aquí, estando, al mismo tiempo— remarcó— junto a las naves espaciales, ¡anda!

Kum se concentró. Pensó que tal vez por estar en un planeta extraño, sería fácil estar en dos lados al mismo tiempo. Los niños esperaban a ver qué sucedía con Kum, estaban muy atentos. Kum comenzó a hacer grandes esfuerzos para concentrarse aún más. En su cara apareció un chistoso gesto, como si tratara de empujar algo con todas sus fuerzas.

Y ¿qué creen que pasó?... Pues nada, nada pasó.

—Usted se está burlando de mí— dijo Kum al Señor Uno. Todos los niños comenzaron a reír—. Ya ve, usted ha hecho que mis compañeros se rían de mí— agregó Kum cuya cara estaba roja como la arena.

—No, no me he burlado de tí. Es sólo que no puedo creer que ustedes ocupen uno y sólo un lugar en el espacio al mismo tiempo. Para mí es muy fácil estar en muchos lados a la vez. Fíjense bien.

Todos los niños se quedaron muy asombrados. De repente el Señor Uno, como por arte de magia apareció por muchos lados: atrás de ellos, enfrente de ellos, a un lado y a otro.

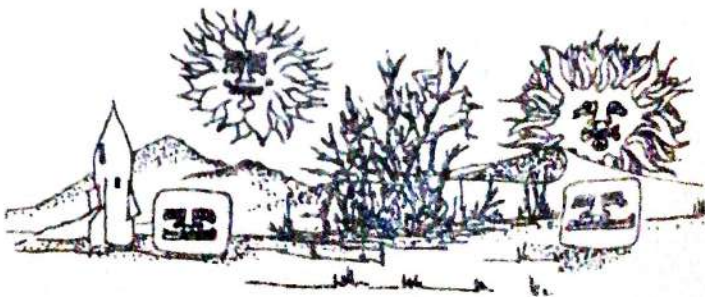
—¿Qué les parece?— dijo el Señor Uno.

"Maravilloso", "increíble", "extravagante" comentaron los niños. Este mundo sí que era extraño.

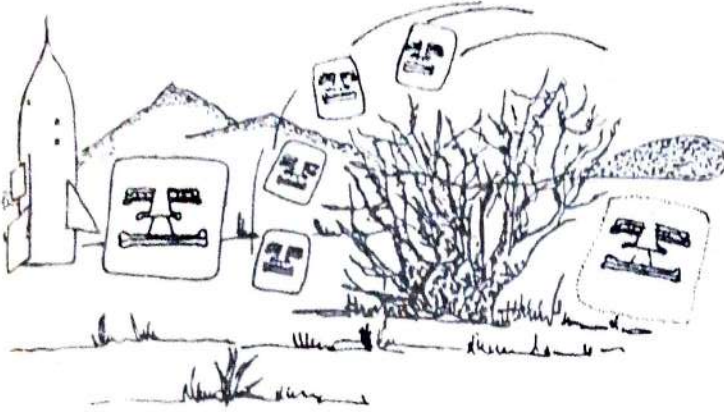
—Pero ¿cómo puede ver a sus hijitos?— preguntó Juan Manuel al Señor Uno.

—Muy fácil— dijo el Señor Uno—. Observa.

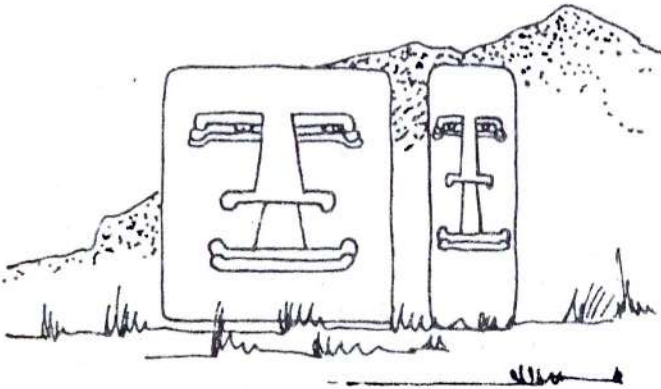
El Señor Uno apareció junto a una de las naves espaciales y, al mismo tiempo, apareció también junto a unos arbustos. La nave espacial y los arbustos estaban bastante separados entre sí.



De pronto, el Señor Uno brincó sobre los arbustos y cayó partido en cuatro rectángulitos igualitos, igualitos.



El Señor Uno gritó: "Un Cuarto, ven aquí". Un pequeño rectángulo corrió hacia su padre, y éste le dijo: "Acércate a mí, pega tu lado al mío".



—Miren— dijo Carlos— es el Señor Uno y Un Cuarto.

—Cuando estoy con mi hijo Un Cuarto tengo dos nombres— dijo el Señor Uno—: Me llamó Uno y Un Cuarto o me llamo Cinco Cuartos.

Se había hecho de noche, los dos soles desaparecieron del cielo azul y a los niños les dio mucho sueño.

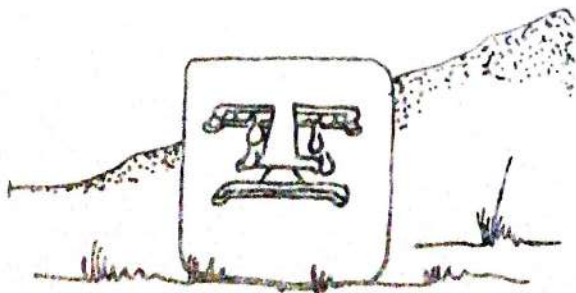
—Tenemos que irnos Señor Uno— dijo Juan Manuel y agregó— Fue muy divertido conocerlos, tal vez algún día regresaremos y, así, podremos conocer a otra de sus familias.

—Adiós aniguitos— dijo el Señor Uno— regresen pronto.

Los niños regresaron a sus naves y se pusieron en contacto con la torre de control de Argus. Informaron todo lo que vieron ese día y, por último, planearon pasar la noche en el Mundo de los Quebrados y partir muy temprano la mañana siguiente.

Cuando amaneció, antes de que partieran los niños llegó hasta sus naves el Señor Uno y les dijo:

—Saben, creo que ya entendí lo que significa estar triste. Estoy triste porque ya se van ¡No se vayan!, por lo menos quédense a jugar con mis hijos unos días más.



—No podemos— dijo Rosa— debemos seguir nuestro viaje, pues tenemos que encontrar un lugar hermoso para todos los niños de Argus.

Los niños relataron al Señor Uno lo feo que era el planeta Argus por fuera de las campanas de cristal y lo aburridos que estaban los niños sin parques, ni flores, ni bosques, ni animalitos con quienes jugar.

—¡Ah!— dijo el Señor Uno— ustedes tienen que conocer la luna del Mundo de los Quebrados. ¡Vamos allá!

Los niños informaron el nuevo proyecto a la torre de control, luego subieron a las naves espaciales y partieron con rumbo a la luna del Mundo de los Quebrados que, por cierto, se llamaba AZUL.

¡Qué luna tan hermosa era aquella! Se podía respirar con toda facilidad, sin necesidad de escafundras ni de campanas de cristal. ¡Y qué aire tan fresco y puro!

Los niños no sabían hacia donde mirar. Alcanzaban a ver unos hongos verdes color esmeralda que les llamaron la atención, además tenían vetas plateadas y, por ello, brillaban como estrellitas entre la exuberante vegetación; había cascadas de ligera arena y, lo más bonito, cada cascada era de distinto color.

Juan Manuel corrió a la cima de un monte y se deslizó sobre una cascada roja. ¡Qué suave era esa arena!, ¡qué rico se sentía bajar a toda velocidad por ella!

Pablo corrió hacia una cristalina laguna color violeta; se sentó en una roca y comenzó a tirar piedritas de colores en ella. En ese momento, vio una especie de flechitas que iban y venían dentro del agua. Unas de esas "flechitas" se acercaron a él. Pablo pudo ver que las flechitas tenían ojos y lo veían muy atentas. El trató de tomar una, lo hizo y ella se acurrucó tiernamente en la palma de su mano, como diciéndole ¡hola amigo!

A Pablo se le acercó un rectángulo flaco, flaco. Pablo supuso inmediatamente que éste era un miembro de alguna de las familias del Señor Uno y, dejando a la flechita en el agua, le preguntó: "¿quién eres?"

—Yo soy Un Décimo de la familia de los Décimos del Señor Uno. ¿Te gustan las "flechitas"?

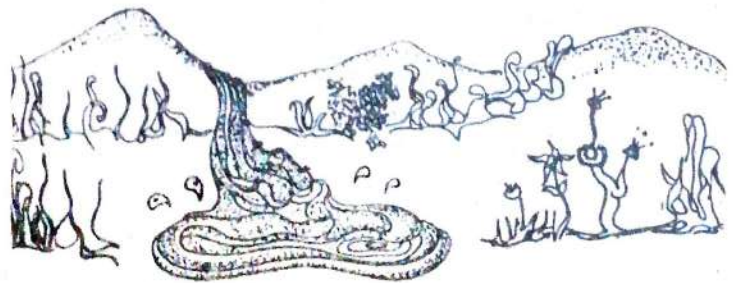
—Sí— contestó Pablo.

Para entonces Pablo y Un Décimo, que se había sentado también en la roca, estaban rodeados de curiosas "flechitas" de colores que los observaban con atención.

—Son muy amigables— dijo Un Décimo— Se llaman FIYUS y siempre tienen ganas de jugar. Las hay muy grandes, tanto que puedes montar en ellas y pasear a lo largo y a lo ancho de la laguna.

Mientras tanto, Lucía había subido a una duna, y se encontraba frente a lo que parecía ser un valle. En el centro vio un gran remolino color naranja, tan grande que parecía una laguna. Pero, a diferencia de ésta, estaba hecho de arena que se movía bastante rápido y en espiral hacia el centro.

Lucía bajó despacio por la duna y se acercó al remolino quería verlo más de cerca.



En la orilla podía ver la arena pasar rápidamente frente a ella. Lucía no pudo soportar más y metió la mano para sentir el flujo de la arena y sacar un puñado. ¡Qué rico se sentía aquello! Algo así como lo que sentimos al meter la mano en un río. La arena estaba fría, pero no mucho. Lucía estaba fascinada. Se quitó los zapatos y metió los pies en la suave arena anaranjada. Además metía las manos, sacaba puñados de arena y los lanzaba al aire: los granitos, iluminados por los dos soles, caían brillando sobre ella.

Lucía quiso meter más y más los brazos dentro de la fresca arena y, de repente, ¡Pum! Lucía se cayó en el remolino. Roldando, que estaba cerca, la vio y comenzó a gritar espantado: "¡Rosa!, ¡Lucía cayó al remolino! ¡Vengan todos, vamos a salvarla!"

Pero el Señor Uno les dijo: "No importa, no hay peligro. Ahorita está asustada, pero ya verán que le va a gustar y se va a divertir mucho".

En efecto, Lucía se deslizaba a gran velocidad por los rápidos surcos del remolino y ya no parecía asustada; de su cara brotaba una divertida risa. Conforme se acercaba al centro, Lucía viajaba más y más aprisa. Todos los niños la observaban, y aunque el Señor Uno no estaba preocupado, ellos sí que lo estaban. ¿Qué pasaría con Lucía cuando llegara al centro del remolino?

Cuando Lucía llegó a toda velocidad al centro del remolino... ¡desapareció!

Los niños gritaron de espanto, pero detrás de ellos, en un lugar donde la arena era suavecita, suavecita, brotó Lucía gritando: "¡Ay, Ay, Ay!" Sí, brotó como brota el agua de una fuente.

Los niños voltearon y vieron como, por el mismo lugar por donde salía Lucía, brotaba continuamente arena color naranja.

— ¡Qué divertido! — dijo Lucía, y pasando velozmente ante sus asombrados compañeros, fue a tirarse nuevamente de cabeza en el suave remolino de color naranja.

Todos los niños hicieron lo mismo, y al llegar al centro del remolino, pasaron a gran velocidad por un túnel oscuro. Cerraron los ojos para que no se les metiera la arena, y después brotaron como una fuente de niños y de arena en el mismo lugar.

— Pasar por ese puente — dijo la pequeña Mariana — es como nadar bajo el agua, pero la sensación de ir rápidamente dando vueltas en la arena del remolino, ¡no se compara con nada! ¡qué divertido!

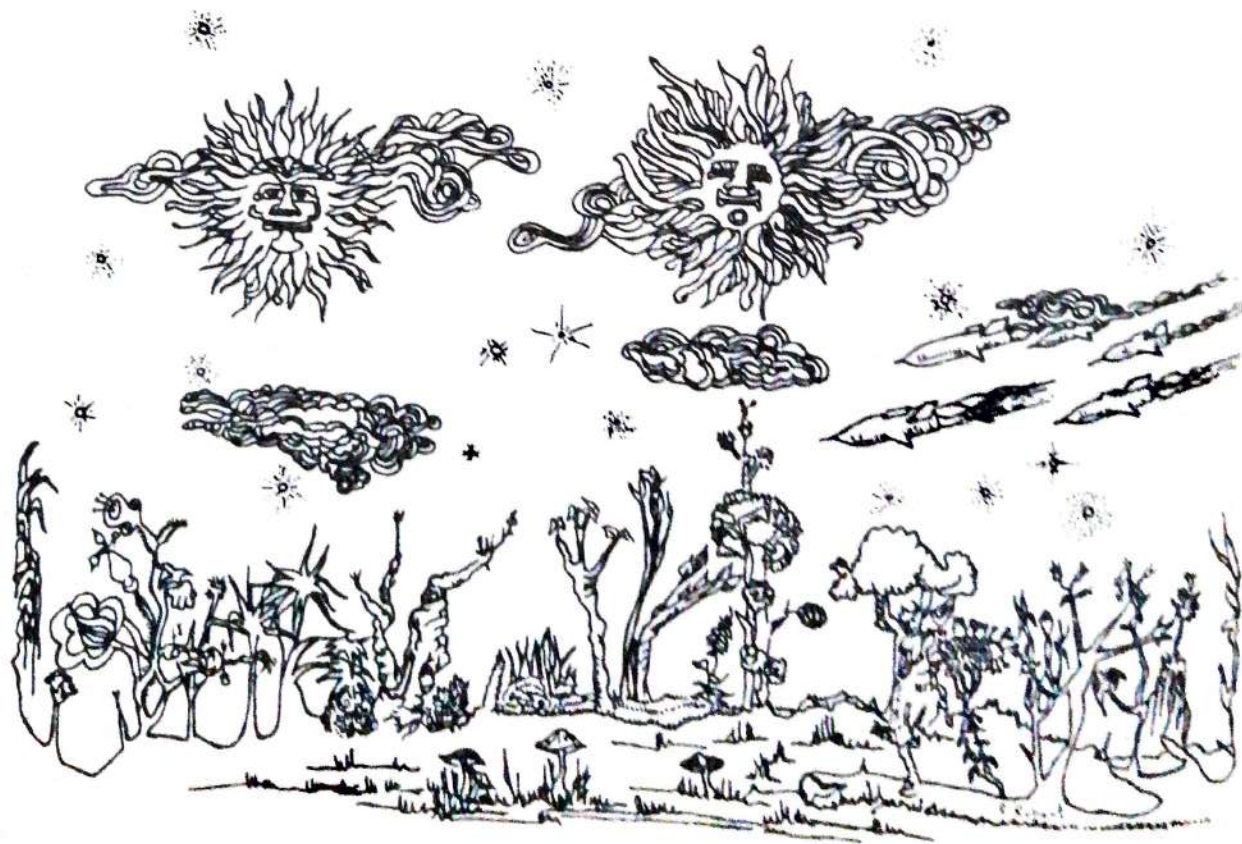
Paula se alejó entre los árboles, que eran frondosos y de vivos colores. Se internó en el bosque. De repente le dieron ganas de cortar una flor muy rara, tan linda como nunca había visto una. Y la cortó. Estaba muy entretenida oliendo el dulce perfume de su flor, cuando se le acercó caminando muy raro una bolita color rosa, como del tamaño de un conejo y con dos grandes ojos azules.

Paula tomó la bolita en sus manos dejando la flor a un lado. La "bolita" tenía un suave pelaje que Paula acarició. Esto pareció gustarle mucho a la "bolita", que sonriendo dejó ver dos diminutos dientitos como perlititas. Paula también sonrió; sobre todo, porque le vio una chistosa naricilla que la "bolita" movía de gusto.

Al poco rato, decenas, no, ¡cientenas! de "bolitas" rosas brincaban sobre Paula y se deslizaban sobre su cuerpo sólo para volver a treparla y volver a deslizarse sobre ella. "¡Qué simpáticas son estas bolitas!", pensó Paula, y tomando a la primera que había visto le dijo: "¿Qué nombre te pondré? ¿te gustaría que te llamara Ziti? Sí, parece que te gusta. Estoy segura que seremos muy buenas amigas".

Paula corrió con Ziti y con la flor para enseñar sus hallargos a los demás niños y al Señor Uno. Este les dijo: "Estos animalitos son muy curiosos; cuando ven a un ser por primera vez lo llegan a querer tanto que no se separan nunca de él. Estos animalitos se llaman bolongos rosas."

Todos los niños corrieron al bosque en busca de bolongos rosas para hacerse amigos suyos.



Mientras tanto, Paula y el Señor Uno se quedaron platicando. Paula contó al Señor Uno que no había soportado la tentación de cortar aquella flor tan hermosa, pero que ahora estaba arrepentida, pues la flor se moriría.

—No te preocupes —le dijo el Señor Uno— aquí todos los niños pueden cortar las flores pues es muy fácil volver a pegarlas en su tallo. Basta que la coloques nuevamente en él y como si no la hubieras cortado.

¡Cuántas maravillas encontraron los niños en Azul! ¡Y cuántas sorpresas más les esperaban! En Azul había desiertos y selvas, llanuras y bosques. La vegetación era muy exuberante en algunos lugares y había muchos animalitos diferentes, todos muy amigables aunque cada especie tenía su propia forma y carácter.

Kum se acercó al Señor Uno y le dijo: “Qué felices serían los niños de Argus si pudieran venir a jugar aquí, en Azul”.

—No sólo los niños —dijo el Señor Uno— sino todos los habitantes de Argus podrían venir a vivir en Azul. Pueden llegar en sus grandes naves, así como llegaron un día a Argus, y adoptar esta luna para vivir.

—¡Eso sería maravilloso! —dijo Kum.

—¡Pero momento! —dijo el Señor Uno— eso no es tan fácil. Cualquier pueblo de seres inteligentes que quiera vivir en Azul debe pasar por una prueba.

—¿Cuál prueba? —dijo Kum—. Estamos dispuestos a todo.

—Pues bien, vengan todos y después les diré.

Kum corrió por sus compañeros y les contó lo que le había dicho el Señor Uno. Todos estuvieron de acuerdo en intentar la prueba y muy decididos a pasarla.

—Bueno —dijo el Señor Uno— la primera prueba es muy sencilla. Se trata de que yo escriba con números el nombre de uno de mis rectángulos y que ustedes me digan, primero, a cuál de todas mis familias pertenece y, después, cómo se llama. Pero antes, les voy a enseñar cómo se escribe con números el nombre.

—Primero —continuó diciendo el Señor Uno— pensemos en el nombre de alguno de mis hijitos, por ejemplo, en el de dos cuartos. Luego pintamos una pequeña rayita horizontal. Ahora, escribimos su apellido por abajo de la rayita, pero no con letras sino con números. El apellido de Dos Cuartos es “Cuartos”, pues pertenece a la familia Cuartos; y el número que le corresponde a “Cuartos” es el “4”. Por ello, colocamos el “4” abajo de la rayita. —

4

—¿Y por qué a la familia de los Cuartos le corresponde el “4”? —preguntó Pablo.

—Porque la cantidad de hijos más pequeños, más pequeñitos y todos igualitos de la familia Cuartos es...

—¡Cuatro! —gritó rápidamente Pablo lleno de orgullo.

—Muy bien —le dijo afectuosamente el Señor Uno— Ahora prosigamos. Después de poner el apellido de Dos Cuartos bajo la rayita, escribimos su nombre de pila arriba de ella. El nombre de pila de Dos Cuartos es “Dos”. Por lo tanto, en este caso colocamos sobre la rayita el número “2” así: 2

4

“¿Están listos?” preguntó el Señor Uno. “¡Sí!” contestaron los niños.

El Señor Uno escribió

4

—

6

Los niños se voltearon a ver unos a otros, ¿qué familia era esa? “Si tiene un seis abajo de la rayita, es que debe ser de la familia sextos” le dijo Mariana a Laura. “¡Claro!” dijo Laura y gritó. “¡Es de la familia Sextos y se llama Cuatro Sextos!”.

—¡Muy bien! —dijo el Señor Uno, y volvió a escribir, ahora

1

2

— ¡Es de la familia Medios y su nombre es Un Medio! —dijo Pablo con animación.

Los niños estaban muy emocionados, pues la bonachona sonrisa del Señor Uno indicaba que todo iba bien.

—Me da mucho gusto que hayan pasado la primera prueba —dijo el Señor Uno—. La segunda tiene que ver con una característica muy chistosa de mi nombre. Yo no tengo un solo nombre como ustedes, sino que tengo una infinidad de nombres. Me llamo Uno, pero también me llamo Dos Medios o Tres Tercios o Cuatro Cuartos, y así les puedo seguir diciendo mi nombre por toda una eternidad. Escribir cualquiera de mis nombres es muy fácil: basta con que piensen un número, no importa cuál sea, y lo escriban arriba de la rayita y también abajo. ¿Entendieron?

Los niños asintieron con la cabeza.

—Pues bien —les dijo el Señor Uno—. La prueba se trata de que ustedes escriban uno de mis nombres que nunca hayan visto.

La pequeña Mariana pasó al frente. Todos los niños se empezaron a poner nerviosos: “¿Podrá la pequeña Mariana escribir uno de esos nombres del Señor Uno?”. Era muy natural que pensarán eso, pues la pequeña Mariana apenas estaba aprendiendo a escribir.

La pequeña Mariana puso primero una raya muy grande, como ésta: —

lo que no hizo sino aumentar el nerviosismo de sus compañeros.

Todos esperaron casi sin respirar. Luego, la pequeña Mariana comenzó a poner, despacito despacito, muchos números bajo la raya, tantos como se sabía. —

12345678910

Todos los niños se voltearon a ver. La pequeña Mariana también volteó a mirarlos. Parecía que iba a dejar el lápiz... pero no. Todos los niños respiraron profundamente: si la pequeña Mariana perdía no habría una bella luna para todos los niños de Argus.

Marianita continuó. Lentamente fue poniendo los mismos números y en el mismo orden sobre la raya, y al final quedó así: 12345678910

12345678910

¿Será éste uno de los nombres del Señor Uno?

—¡Bravo! ¡Bravo! —gritó el Señor Uno entusiasmado.

—¡Hurra! —gritaron al mismo tiempo todos los niños y, tomando a la pequeña Marianita por brazos y piernas, la empujaron a aventar hacia arriba una y otra vez.

En efecto, la pequeña Mariana había escrito perfectamente uno de los nombres del Señor Uno, pues había puesto el mismo número arriba y abajo de la rayita.

—Bueno —dijo el Señor Uno— la tercera y última prueba se trata de sumar.

—¡Pfiu! —dijo Paula pasándose la mano por la frente— ¡Qué bueno que al Señor Uno no se le ocurrió preguntarnos cómo se lee el nombre que escribió la pequeña Marianita!

—¡Cállate! —le dijo Juan Manuel— no le des ideas.

El Señor Uno les preguntó que si sabían sumar. Ellos contestaron que sí, pues casi todos estaban en segundo año de primaria allá en Argus.

—Ahora se trata de lo siguiente —les dijo el Señor Uno—: Yo escribiré una suma de nombres de una misma familia, y ustedes me dirán, primero, a cuál de mis familias pertenecen y, después, sumarán sus nombres de pila y me dirán qué número obtuvieron. ¿Está claro?

—Más o menos —dijo Paula.

Entonces el Señor Uno escribió la siguiente suma:

$$\frac{1}{6} + \frac{3}{6}$$

y les preguntó: "¿A cuál de mis familias pertenecen estos nombres?"

—Pues a la familia sextos —dijeron todos.

—Sí —dijo el Señor Uno—. Ahora vamos a colocar el signo de igual a la derecha y luego una rayita más a la derecha. Por último, colocamos el apellido debajo de la rayita así:

$$\frac{1}{6} + \frac{3}{6} = \frac{\quad}{6}$$

—A ver —continuó el Señor Uno— ahora díganme ¿a qué familia va a pertenecer la suma?

—Pues a la familia sextos otra vez —contestaron.

—Ahora nada más nos falta sumar los nombres de pila —dijo Rolando.

—Sí, eso es —dijo Federico—. Suman cuatro, así que su nombre es Cuatro Sextos.

El Señor Uno, asintiendo con la cabeza y haciendo un gesto de satisfacción, colocó un cuatro arriba de la rayita:

$$\frac{1}{6} + \frac{3}{6} = \frac{4}{6}$$

—Los felicito —dijo el Señor Uno—. Ahora sí, al regresar a Argus, pueden decirle a todos los argusinos que vengan a visitar el Mundo de los Quebrados, que todos los quebrados quieren jugar con los niños cuando vengan a vivir a la maravillosa luna Azul. Pero antes quisiera decirles un secreto:

"Aquí ustedes pueden ver la suma de quebrados que ustedes quieren". "¿Verla?" preguntaron asombrados los niños. "Sí, sí" contestó el Señor Uno. "Todo el tiempo la han estado viendo, pero para que se convenzan de ello les voy a mostrar la suma que acaban de hacer."

—¡Un Sexto! —gritó el Señor Uno y Un Sexto llegó corriendo.

—¡Tres sextos! —volvió a llamar el Señor Uno y Tres Sextos también llegó corriendo.

—Sumar quebrados de la misma familia es muy fácil. Vean esto:

El Señor Uno colocó entonces a Un Sexto al lado de Tres Sextos. Los rectángulos se acercaron hasta quedar perfectamente pegados por uno de sus lados y ¡claro! los niños ya lo sabían, en lugar de dos rectángulos apareció uno solo pero más gordito: ese nuevo rectángulo era Cuatro Sextos.

El Señor Uno escribió sus respectivos nombres abajo de ellos para que los niños vieran cómo se sumaban quebrados de una misma familia.

$$\frac{1}{6} + \frac{3}{6} = \frac{4}{6}$$

Los niños se quedaron pensativos: lo que acababan de ver no era ninguna novedad, desde su llegada al Mundo de los Quebrados habían visto ese fenómeno muchas veces. Ahora todos los niños de Argus podrían verlo también.

La pequeña Mariana se acercó al Señor Uno y le dio un beso de despedida. El resto de los niños agitaban sus manitas.

—Adiós, Señor Uno —dijo Juan Manuel— regresaremos lo más pronto posible.

En ese momento el Señor Uno apareció por todos lados rodeando a distancia las pequeñas naves espaciales y luego muchos rectángulitos, unos flaquitos y otros rechonchos, decían adiós a los niños mientras las naves despegaben rumbo al planeta de las campanas de cristal.

FIN

Carlos Fuentes **GRINGO VIEJO**

¡La novela que comenzó a
ser discutida
aun antes
de su publicación!



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

NOTAS SOBRE LA ALIANZA PROLETARIO-CAMPESINA EN A. GRAMSCI*

Jorge Fuentes Morua



"... Cuando un caballo
caga, cien gorriones se
alimentan."

A. Gramsci, "Americanismo y Fordismo".

Frecuentemente lo obvio y lo cotidiano resultan asuntos desconocidos, por ello parece necesario indicar que el pensamiento de Gramsci en muchos sentidos forma parte de una corriente revolucionaria. Así, es necesario asumir una posición crítica ante quienes fetichizan y cosifican el pensamiento de Gramsci suponiendo con una ingenuidad interesada que la obra de este revolucionario, aparentemente fragmentaria, es un conjunto de escritos asistemáticos e inconexos que pueden ser interpretados de cualquier manera, al mismo tiempo descuidan el hecho de que un pensamiento supuestamente fragmentario del que puede predicarse todo, no explica nada.

Por lo anteriormente señalado, resulta una exigencia enfatizar —sobre todo en un lugar como éste— que el pensamiento de Gramsci resulta una reflexión unitaria destinada a guiar y a orientar la acción práctica del intelectual que fundido en el seno de las masas populares articula y construye el nuevo Bloque Histórico; entre otras particularidades, lo notable de esta propuesta estriba en el hecho de que: el intelectual de nuevo tipo lo es precisamente por el hecho de hundir su reflexión crítica en el seno de la religión, la cultura, la política y la economía. Por ello fracasarán las tentativas socialdemócratas y stalinistas que pretendan desarticular la unidad gramsciana, que no es más que la unidad propia de la totalidad social.

Hoy no podemos aceptar a pesar de que estemos entre profesores socialistas de cátedra —diría Rosa Luxemburgo— un pensamiento gramsciano cosificado, desvinculado de la práctica; práctica en el sentido al que se refiere Gramsci: práctica colectiva, práctica de conjunto, que se enraiza en la generalidad y en la particularidad de las masas populares.

Advertimos con nitidez la unidad: economía-política-economía-cultura, en el momento de estudiar los escritos "Sobre la cuestión Meridional" y "Las Tesis de Lyon"; en estos escritos advertimos la articulación de categorías económicas y su transformación en categorías políticas; si bien es cierto que

Gramsci analiza como un estadístico leninista la especificidad del campesinado distinguiendo las diversas categorías de los trabajadores agrarios constituidas a través de su relación específica con la tierra y los terratenientes, al mismo tiempo levanta sobre este análisis tradicionalmente entendido como económico la posibilidad de construir un nuevo sujeto revolucionario: el campesinado organizado de manera cualitativamente distinta.

La transformación que desarrolla Gramsci de cantidad en cualidad, significa un cambio de ser, de manera de ser del campesinado.

En efecto, tanto en las "Tesis de Lyon", así como en la "cuestión Meridional", el campesinado ha cambiado de posición, es decir, el campesinado ha dejado de ser una *cosa* objetivamente existente ante los ojos humanos.

Por tanto, el campesinado es visto a través de la filosofía de la Práxis-Materialismo Histórico, es decir del marxismo. Más aún, hay que decirlo, de un marxismo específico: marxismo propio de la III Internacional, en la que aún no se consolidaban cabalmente las posiciones stalinistas, aparece interpretado el campesinado pobre como un elemento indispensable para la conformación de un sujeto revolucionario que avanzará sobre dos poderosas piernas: la organización de los campesinos y la de los obreros.

Debemos intentar aclarar dos cuestiones:

- I. Qué significa el cambio de posición del campesinado.
- II. Qué significa el marxismo propio de la III Internacional de los años veinte.

I. Significado del cambio de posición del campesinado.

Es sabido que innumerables perspectivas revolucionarias han observado la posibilidad de construir una utopía revolucionaria, partiendo de una palanca de regeneración social: el campo, los campesinos. Esto puede explicarse de manera aproximada, partiendo de la comprensión de las revueltas campesinas como expresiones de resistencia a formas de dominación, tanto absolutistas como otras definitivamente capitalistas. Así, es posible leer en un continuo histórico la rebelión de los campesinos alemanes y Münzer, la crítica formulada por Moro en su Utopía sobre el país en el que las ovejas devoran a los hombres, pasando por la crítica violenta de Pugachev para llegar a nuestro Zapata y Jaramillo.

Por este carácter universalmente contestatario y revolucionario del campesinado, los revolucionarios nacionalistas Italianos pensaron la posibilidad de transformar a Italia en una Nación moderna partiendo de aquellas regiones de gran población campesina; así, de 1799 a 1847-48 encontraremos este eje de pensamiento en los revolucionarios democráticos-burgueses italianos. Sin embargo, estos revolucionarios debían enfrentar el poder católico que logró en ocasiones materializarse de manera cruenta y violenta, como en la represión que ejercieron los campesinos asuzados por el Cardenal Ruffo en contra de los militantes republicanos y nacionalistas partidarios de Piscano.

Con base en lo anterior, podemos establecer una primera aproximación: el campesinado mostró un carácter autónomo y anticapitalista y al mismo tiempo resultaba necesario para la constitución del Estado Nacional Italiano.

Cuando en Italia se logró establecer la alianza entre la burguesía y los terratenientes, en ese momento se abrió un periodo de mayor represión y dominación sobre el campesinado, pues ahora constituía un pilar fundamental tanto para la supervivencia del régimen meridional caracterizado por la miseria y la explotación despiadada, así como la transformación del agro meridional en fuente de insumos para el desarrollo indus-

trial de la ciudades que se convertían en agentes de nuevas formas de despojo del trabajo campesino. Así, el campesino sureño debió soportar tanto los males del pasado como los del presente capitalista.

El campesinado cambió de posición al constituirse en un engrane fundamental y al mismo tiempo obstáculo para el desarrollo capitalista italiano.

Por otra parte, otras formas de lucha y resistencia, como anota Hobsbawm, se fueron desarrollando a tal punto que el movimiento campesino se expresó tanto a través de la proliferación del bandolerismo, así como a través de la difusión de ideas anarquistas.

Gramsci advierte esta transformación del campesinado anotando cómo el cambio de lugar del campesinado en la nación burguesa italiana tenía varias consecuencias:

1. El carácter subalterno del campesinado frente a la burguesía industrial, así como frente a los terratenientes.

2. Tal dominación tenía un contenido económico y político-cultural.

3. Desde el punto de vista económico, el campesinado constituía un momento del proceso de acumulación capitalista.

4. Desde la perspectiva político-cultural, se reducían las posibilidades de iniciativas políticas campesinas. Además, culturalmente el sureño era considerado como un ser inferior inclusive físicamente, es decir, que como ocurre en la gran mayoría de las formaciones sociales capitalistas, el campesinado además de su debilidad económica y política es considerado como un paria, poco menos que un débil mental.

5. De otra parte, este lugar del campesinado significaba que no sólo la burguesía y los terratenientes mantuvieran este tipo de relaciones, además significaba algo más grave para la perspectiva revolucionaria: el hecho de que los habitantes de las ciudades, incluidos los obreros, mantuvieran la misma relación ideológica frente al campesinado. Así, desde la posición ideológica de los trabajadores, se desarrollaba un aristocratismo y un obrerismo que cercenaba toda posibilidad de alianza con el resto de las clases subalternas, específicamente con el campesinado.

6. Tal división expresaba uno de los efectos propios del Estado capitalista, es decir, la división, separación y aislamiento de las clases dominadas. Visto desde la perspectiva gramsciana: la conformación del Bloque Histórico dominante, es decir, el desarrollo de un Estado democrático-burgués.

Cambiar la posición del campesinado, su manera de ser y existir, significaba impulsar un cambio de lugar del campesinado, así como recomponer la unidad de los oprimidos en función de la composición de un nuevo Bloque Histórico. El proyecto socialista —que entonces decir socialista significaba revolucionario— exigía pues romper los efectos propios del Estado capitalista a través del impulso de la gran iniciativa político-cultural que constituía la transformación del bloque histórico. Como puede advertirse, había que superar además del antagonismo privado de la oposición entre capital y trabajo en el Modo de Producción Capitalista, otra contradicción que aparecía teóricamente como secundaria pero que en los hechos no era de fácil superación.

Además de todos los obstáculos geográficos, lingüísticos y en general todos los que se derivan de una concepción de la región geográfica como un conjunto de relaciones sociales, era necesario advertir otros impedimentos como:

a) La filosofía de B. Croce decapitó, amputó y, para decirlo a la manera gramsciana, transformó a los intelectuales sureños —que de una u otra manera habían encabezado la resistencia campesina— en intelectuales integrados al bloque histórico dominante, pues Croce modernizó, occidentalizó y en una palabra subordinó la conciencia sureña al capitalismo, es decir,

a la ideología que mantenía cohesionado el bloque histórico dominante.¹

b) Los dirigentes del movimiento obrero expresan, aún a pesar de su marxismo, otra forma de dominación ideológico-capitalista, pues su concepción de la revolución en Italia no lograba superar un leninismo inicial de cierto sabor blanquista. Así, los revolucionarios italianos cosificaban al marxismo y con ello a la realidad italiana suponiendo que podían desarrollar una forma de guerra similar a la bolchevique, pensando así desencadenar un golpe de estado que facilitaría el asalto al poder.

Al cambiar la posición del campesinado significaba, en consecuencia, también cambiar el modo de ser de la clase obrera sin descuidar por un momento que era necesario transformar la conciencia y la práctica del intelectual revolucionario, y en suma, del partido; estas eran las condiciones fundamentales que constituían los requisitos indispensables para la construcción de nuevas relaciones de poder, es decir, la conformación de una alianza obrero-campesina indispensable, de hecho la primera etapa del proceso de construcción socialista.

II. Qué significa el marxismo propio de la III Internacional de los años veintes.

Conviene tener presente que en 1924 se realizó el V Congreso de la Internacional Comunista en Moscú. Con frecuencia la geografía quiere decir mucho, pues no hay que descuidar que a partir de este Congreso se desata la *bolchevización* de las secciones nacionales de la III Internacional. Este hecho marco el punto de partida del sometimiento de la política de las secciones nacionales a los intereses moscovitas, como se sabe, esto significará el triunfo de la tesis de la revolución en un solo país. Además, es necesario subrayar lo evidente, del conjunto de problemas suscitados durante la III Internacional sólo me refiero —de manera esquemática— a un problema: la transformación de la guerra revolucionaria de "guerra de movimientos" en "guerra de posiciones".

La III Internacional guardaba en su memoria revolucionaria los grandes reveses, fracasos y obstáculos sufridos después de la Revolución de Octubre. En primer lugar, se comprendía lo que significaba la larga marcha por la construcción del socialismo que aunque no se trataba, al menos por el momento, de una derrota de la utopía socialista, significaba comprender el costo de una guerra civil emprendida para una transformación revolucionaria de tales dimensiones. Además estaban a la vista las derrotas de los revolucionarios en Alemania, Hungría, Polonia, Lituania y la misma Italia; si algún fantasma recorría Europa, era el del Facismo.

Por todo esto, en la Internacional existía una tensión originada por las distintas formas de comprender la relación de la teoría marxista con la práctica; así pues, se desarrolló una lucha entre posiciones que seguían pensando que todo era un asunto de asalto al poder, y otras posiciones que sostenían la necesidad de seguir la transición de un leninismo isebino a un leninismo que había comprendido la necesidad de pasar a una guerra de posiciones. Además —como ya indiqué— se perfilaban cada vez con mayor vigor las posiciones stalinistas, es decir, aquellas que sometían la política de la III Internacional a los intereses nacionales de la URSS.

¿Cómo construir, cómo entender, cómo distinguir la posición correcta de la incorrecta, cómo formular la nueva estrategia en este abigarrado conjunto de posiciones, todas y cada una reclamándose como marxistas y por ello correctas?

El hilo conductor de la respuesta gramsciana ante la problemática señalada se perfilaba desde 1917 en su escrito aparecido en *Avante*, "La revolución contra El Capital", así como en su

escrito de mayo de 1918, "Nuestro Marx" aparecido en el periódico *El Grito del Pueblo*. En estos artículos Gramsci se opone a una interpretación particular de Marx: la derivada de la II Internacional. Como se sabe, se trata de un Marx a lo Comte, es decir, positivista e impregnado de un legalismo fiscalista; por ello la disputa gramsciana con el reformismo socialdemócrata de la II Internacional, apoyando a la iniciativa y pasión revolucionaria de los bolcheviques que asestan un golpe fundamental al mecanicismo y al reformismo socialdemócrata.

En efecto, en dichos escritos, propios del periodismo militante, Gramsci señala que el marxismo antes que nada es un llamado a la iniciativa, a la acción, a la práctica de los proletarios; tal es la enseñanza de Marx tanto en la Sagrada Familia como en las Tesis de Fierbach. Por esta concepción, por esta comprensión del marxismo, Gramsci posteriormente definirá al Materialismo Histórico como una filosofía de la Práxis, en la que el núcleo de la acción corresponde a la iniciativa del hombre; sin embargo, conviene aclarar que este hombre no es el individuo posesivo, fruto de la sociedad burguesa, sino el hombre como ser genérico, por tanto, como ser social y que existe privilegiadamente como posibilidad creadora en el proletariado. Por ello, dice Gramsci, más que un decálogo y un conjunto de imperativos categóricos, Marx escribió una consigna clara: "Proletarios uníos".

Una década después de los escritos aparecidos en *Avante* y *El Grito del Pueblo*, Gramsci mantendrá de manera inquebrantable como bandera de lucha, la unidad proletaria. Sin embargo, para constituir esta unidad era necesario reconocer el conjunto de fuerzas que conformaban la palanca de la revolución en Italia, por ello escribirá:

"Las fuerzas motrices de la revolución italiana, tal como surge de nuestro análisis, son, en orden de importancia, las siguientes:

- 1) la clase obrera y el proletariado rural;*
- 2) los campesinos del Mediodía y de las islas y los campesinos del resto de Italia.*

El desarrollo y la rapidez del proceso revolucionario sólo pueden ser apreciados a partir de una evaluación de ciertos elementos subjetivos, es decir, de la medida en que la clase obrera logre adquirir una personalidad política propia, una firme conciencia de clase y una independencia de las demás clases, de la medida en que logre organizar sus fuerzas, o sea, ejercer de hecho una función de conducción de los demás factores, comenzando por dar una expresión política concreta a su alianza con los campesinos.

En líneas generales, se puede afirmar —apoyándose además en la experiencia italiana— que se pasará del período de preparación revolucionaria a un período revolucionario "inmediato" cuando el proletariado industrial y rural del norte haya logrado recuperar, por el desarrollo de la situación objetiva y a través de una serie de luchas particulares e inmediatas, un alto grado de organización y combatividad.

En cuanto a los campesinos, hay que colocar a los del Mediodía y las islas en la primera fila entre las fuerzas con las que debe contar la insurrección contra la dictadura industrial-agraria, aunque no se les debe atribuir una importancia decisiva fuera de una alianza con el proletariado. La alianza entre ellos y los obreros es el resultado de un proceso histórico natural y profundo, favorecido por todas las vicisitudes del Estado italiano. Para los campesinos de otras partes de Italia el proceso de orientación hacia la alianza con el proletariado es más lento y deberá ser estimulado mediante una atenta acción política del partido del proletariado. Los éxitos ya obtenidos en Italia en este campo indican además que el problema de romper la alianza de los campesinos con las fuerzas reaccionarias también debe ser planteado, en gran medida, en otros países de Europa occidental, como un problema consistente en destruir

la influencia de la organización católica sobre las masas rurales". (Tesis 19 de Lyon)

A lo largo de las Tesis de Lyon, Gramsci explicará la compleja red de relaciones sociales que conforman el espectro clasista de la Sociedad Italiana, destacando al mismo tiempo tanto las características objetivas como las subjetivas. Así en la Tesis 5 destaca lo siguiente:

"El industrialismo, que constituye la parte esencial del capitalismo, es muy débil en Italia. Sus posibilidades de desarrollo están limitadas por la situación geográfica y la falta de materias primas. Por eso no llega a absorber a la mayoría de la población italiana (4 millones de obreros industriales contra 3 millones y medio de obreros agrícolas y 4 millones de campesinos). Al industrialismo se opone una agricultura que se presenta como la base natural de la economía del país. Las variadísimas condiciones del suelo y las consiguientes diferencias de cultivos y sistemas de arrendamiento, provocan sin embargo una fuerte diferenciación de las capas rurales, con un predominio de los estratos pobres, más próximos a las condiciones del proletariado y más susceptibles de sujeción a su influencia y de aceptar su conducción. Entre las clases industriales y agrarias se interpone una pequeña burguesía urbana bastante extensa, cuya importancia es considerable. Está compuesta predominantemente de artesanos, profesionales y empleados del Estado". (Tesis 5 de Lyon)

Al mismo tiempo señala debilidades político-ideológicas que es necesario combatir. Gramsci se opone a quienes pretenden organizar al partido en grupos heterogéneos, negando así la necesidad de fundar la organización revolucionaria desde los trabajadores y desde sus centros de trabajo, es decir, construyendo la organización revolucionaria en los centros de trabajo (Tesis 29 de Lyon). Naturalmente esta concepción impone un sello clasista a la organización partidaria. El combate por lograr este sello clasista hoy sigue siendo válido.

La preocupación por determinar los factores subjetivos y objetivos, tiene presente la posibilidad de "... una insurrección proletaria y su convergencia con una guerra de campesinos..." (Tesis 21 de Lyon). Dicha convergencia constituye la materialización de una estrategia que propone como consigna general: "Todas las formas particulares de agitación que pone en práctica el partido y la actividad que despliega en cada dirección para movilizar y unificar a las fuerzas de la clase trabajadora, deben convergir y condensarse en una fórmula política de fácil comprensión para las masas, y que posea el máximo valor de agitación respecto a ellas. Esta fórmula es la del "gobierno obrero y campesino". Indica incluso a las masas más atrasadas la necesidad de la conquista del poder..." (Tesis 44 de Lyon)

Tanto en las "Tesis de Lyon" como en los "Temas sobre la cuestión Meridional", se advierte que Gramsci privilegia la guerra de movimientos, refleja pues la influencia bolchevique existente en el seno de la III Internacional. Sin embargo, la lectura atenta de estos escritos nos permite ver que en estos trabajos se encuentran contenidos, de manera explícita, una serie de problemas que posteriormente serán retomados y desarrollados en los "Cuadernos de la cárcel". Se podría mencionar la preocupación expresa en la Cuestión Meridional sobre la filosofía de B. Croce, posteriormente conoceremos sus reflexiones sobre "El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce"; de la misma manera la función de los intelectuales que posteriormente se desarrollará en la problemática que aparece en "Literatura y vida nacional" y en "Los intelectuales y la organización de la cultura", la influencia y el poder político-ideológico de la Iglesia, asunto que será tratado en: "Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado

Moderno", así como la problemática sobre la revolución pasiva que luego reconoceremos en: "El Resurgimiento"; por último, las reflexiones sobre los cambios en la guerra, localizadas en "Pasado y Presente", tienen su correspondencia con el análisis que hace Gramsci en las "Tesis de Lyon" y en "Cuestión Meridional", ya que en ellos se advierte la complejidad de la Sociedad Italiana. Dicho de otra manera, existe un continuo histórico que articula la reflexión gramsciana; tal puente puede analizarse desde el tránsito de un cambio en la forma de hacer la guerra en contra del Bloque Histórico dominante. En efecto, en las "Tesis de Lyon" y en "Algunos temas sobre la cuestión Meridional" Gramsci pone el acento en la guerra de movimientos, en tanto que en los "Cuadernos de la cárcel" el acento es puesto en la guerra de posiciones: "La moderna ciencia militar opta esencialmente por la guerra de posiciones, es decir, la conquista lenta y progresiva de las trincheras enemigas y no por la guerra de movimientos, o sea el asalto directo, rápido y sorpresivo de las posiciones adversas". (Pasado y Presente)

El tránsito de la guerra de posición a la guerra de movimiento, tiene un hondo significado histórico y es necesario destacar que a fines de la década de los años veintes en diversas latitudes, distintos revolucionarios pensaron en la necesidad —para decirlo de manera gramsciana— de asediar las "trincheras y casamatas" del poder burgués, tal es el caso de la reflexión de Mariátegui en sus ensayos sobre la realidad peruana, el de Mao a partir de su propuesta de guerra popular prolongada, y el de Ho-chi-minh con su articulación de guerra campesina-anticolonial, antiimperialista y socialista.

Para decirlo en unas cuantas palabras, se reconocía el enorme peso de las realidades nacionales al mismo tiempo que la necesidad de nacionalizar el marxismo. Era necesario explicar una revolución en un país que disponía de una milenaria cultura indígena como la Inca, desatar la revolución en una nación compuesta por campesinos pobres como en China, destruir el dominio colonial francés, luego el intervencionismo norteamericano en una nación en proceso de constitución como Viet Nam, nacionalizar el marxismo en la sociedad italiana con su Maquiavelo, con sus grandes intelectuales, su cultura católica, sus facistas, su mediodía, y por supuesto, su proletariado revolucionario.

Por consiguiente, esta transición a la guerra de posiciones significó reconocer que en contra de cualquier autoritarismo las masas se organizan de manera autónoma, y en consecuencia tienen su propia historia, historia que se explica a partir de un instinto de clase que ha permitido mantener una lucha de resistencia pero que al mismo tiempo ha generado equivocaciones y errores. La revolución socialista es por necesidad una revolución de masas; sin embargo, tanto el proletariado industrial del norte, así como los campesinos meridionales, se localizan en formas más o menos consolidadas de organización. Por ello la organización proletaria de nuevo tipo, según Gramsci, si pretende avanzar en esta guerra de posiciones a través del complejo de "trincheras y casamatas" burguesas, necesita partir de organizar el partido en los lugares de la producción, esto es, acompañar a las masas. Por ello, el poder proletario —cualquiera que sea su dimensión e importancia— deberá ser ejercido por las masas, pues el objetivo fundamental del socialismo es abolir la distinción entre gobernantes y gobernados; dicho de otra manera, destruir la separación entre sociedad civil y sociedad política.

Es nuestro propósito el enfatizar que en Gramsci aparece un sujeto revolucionario, este sujeto se articula a partir de una figura específica: alianza obrero-campesina, la constitución de este sujeto es un momento en la lucha en contra del dominio del Moloch, que no es otro que el capital en todas sus formas y apariencias.

NOTAS

(*) Este escrito es una parte del conjunto de trabajos que integraron la ponencia colectiva presentada por el Colectivo Gramsci en el Cielo Gramsci en México: Pueblo, Política y Cultura. Reconozco la utilidad de las críticas y comentarios que me hicieron: G. Moreno, F. P. Oberzbacher, M. Robles y O. Terrazas. El título de la ponencia presentada en dicho ciclo fue: "Donde caga un caballo comen cien gorriones": subordinación capitalista y perspectiva revolucionaria en Gramsci.

¹ "Los llamados neoprotestantes o calvinistas no han entendido que en Italia, como no pudo darse una reforma religiosa de masas, por las condiciones modernas de la civilización, no se ha verificado más que la única reforma históricamente posible, con la filosofía de Benedetto Croce: ha cambiado la orientación y el método del pensamiento, se ha construido una nueva concepción del mundo que superaba al catolicismo y a cualquier otra religión mitológica. En este sentido Benedetto Croce ha cumplido una altísima función "nacional": ha separado a los intelectuales radicales del sur de las masas campesinas, permitiéndoles participar de la cultura nacional y europea, y a través de esta cultura los ha hecho absorber por la burguesía nacional y, por tanto, por el bloque agrario". Cuestión Meridional)



A PROPOSITO DE
"LA 'FORMA NATURAL' DE LA
REPRODUCCION SOCIAL"
DE BOLIVAR ECHEVERRIA (I)¹

Jorge Veraza U.



Debo exaltar, en primer término, la decisiva aportación que ofrece Bolívar Echeverría (B. E.)

En el ensayo objeto de nuestro comentario un tema esencial del discurso de Karl Marx es desarrollado puntualmente; y, con ello, del conocimiento científico social críticamente entendido. En efecto, la matriz de la reproducción social históricamente determinada constituye no sólo un valioso instrumento analítico para el conocimiento y crítica de las sociedades dadas sino también el canon a partir del cual entrever determinada la *construcción positiva* de una sociedad por venir. Nada más actual y necesario.

Jürgen Habermas publicó en 1976 un libro, —donde recogía ensayos escritos con anterioridad—² en vista de renovar el materialismo histórico por la vía de retomar los avances recientes de las ciencias sociales actuales; en particular, los de disciplinas de muy reciente inauguración o de conocimientos innovadores de ciencias ya desarrolladas. Según los interpreta Habermas, resultaba que el materialismo histórico habría de ser reformulado; pues, de hecho, estos aportes —de ser ciertos— invalidaban o cuestionaban implícitamente ciertas construcciones fundamentales del materialismo histórico; y J. H. se ocupó de hacer explícito y de sistematizar este cuestionamiento, a la vez de orientarlo en un sentido según el cual el resultado le seguía pareciendo ser —no obstante— materialismo histórico. "Materialismo histórico", desarrollado por la vía de reformularlo, implícita la crítica frontal a ciertos postulados de Marx, no sólo del stalinismo, como figura de presunto marxismo que, por entonces, resultaba evidente detención, deformación del marxismo, o simplemente *otro* pensamiento que no lo que pretendía. "Reconstrucción" era la palabra usada por Habermas.

La antropología estructural de Lévi-Strauss, la psicología estructural de Jean Piaget, el aporte de la escuela estructuralista "marxista" althusseriana parcialmente criticado, la teoría del estado de K. Eder, y, en segundo lugar de L. Krader *El Despotismo Oriental* de Wittfogel, las teorías de A. Touraine y Daniel Bell sobre la sociedad postindustrial, la teoría de la normatividad de Classens, así como las corrientes neoevolucionistas de Gordon Childe en adelante, etc., etc., eran las principales vertientes que J. H. retomaba para su reforma; cuyo antimarxismo era evidente, pero cuya indicación y aporte

no eran ni simplemente deleznable, ni falsedad respecto de que el marxismo sufría una grave deficiencia. El centro de la crítica de Habermas a Marx era la dialéctica de la objetivación/alienación del proceso histórico y laboral en la que Marx fundaba las condiciones de desalienación, de revolución comunista; con y para ello la prioridad de la producción y el desarrollo de las fuerzas productivas para comprender el desarrollo histórico.

Desde una perspectiva muy diversa la *Crítica de la Razón Dialéctica* (1961) y antes (1957) "Cuestiones de Método" —ambos de J. P. Sartre— plantearon la "detención" del marxismo y la necesaria fundación de una "antropología genética estructural" que pudiera replantear, retomándolas, las aspiraciones del materialismo histórico. También allí se hablaba de retomar los avances científicos actuales para cumplir ciertas "mediaciones" que hacían falta al marxismo. Obsérvese que, aquí, todo quedaba *dentro de* y rigiendo el marxismo. Además que el aporte sartreano pasaba de inmediato a desarrollar como crítica de la dialéctica "detenida" y apriorista precisamente una *dialéctica* histórica y fundada en la experiencia, además de a priori.

En la actual coyuntura de crisis de la mayoría de los marxistas respecto de sus concepciones y prácticas, resulta descollante un intento —como el de B. E.— de desarrollo positivo del marxismo que entiende como condición de sí el restablecer la ortodoxia a través de su desarrollo. Un proyecto que tiene como fondo con el cual contrastarse el aporte de J. H., y que se halla más en la perspectiva del sartreano; pero poseedor de un conocimiento puntual de la obra de Marx como no lo había ni en Sartre, ni en J. H. En posibilidad, entonces, de operar una síntesis crítica más matizada ya desde sus aportes iniciales. Es subrayable, entonces el hecho de que Bolívar Echeverría restaure la dialéctica de la objetivación/alienación en el proceso productivo/reproductivo.

No se trata de la magna obra de fundamentación sartreana, sino de un intento tematizador basado en la perspectiva dialéctica; abierta, sobre todo, por Sartre, pero más del tipo de la recuperación detallada de elementos científico sociales que J. H. intentó en muy otro sentido, según vimos. El comentario crítico a J. H. requeriría de suyo un amplio ensayo; me arriesgo a ser señalado de pecar de sólo adjetivarlo sin "fundamentar" lo que digo; pero más me interesa esta mera descripción para contextualizar el *referente contrastante* del aporte de B. E. que para conformarme —contra Habermas— con estas razones como definitivas, ni para que el lector se conforme. No puedo, sin embargo, dejar de hacer notar la prepotencia habermasiana; pues dio como para ni siquiera referir la propuesta sartreana en ocasión de la —más de 10 años posterior— habermasiana.

En ocasión de presentar su rica investigación B. E. lleva a cabo una firme reivindicación de Marx. La bibliografía más actual subraya la actualidad de Marx pues es utilizada en vista de comprender/rescatar/tematizar planteamientos iniciales suyos. Es puesto en escena el reconocimiento de la esencialidad de su pensamiento en el mismo movimiento en que se revela su profundidad, precisamente al disolver todo dogma a través del único medio efectivo: fundamentar lo que se dice.

Para quienes como yo tuvimos la oportunidad de ver su desarrollo ¡qué gusto ver publicado este primer avance! En 1972, recién conocí a B. E. recuerdo que nos mostró un esquema del objeto social práctico "mercancía" basado en los principios de L. Hjelmslev según ahora los refiere en nota a pie de página. Y como éste, muchas otras cuestiones maduras largamente son las que el artículo expone. Véanse en el artículo de B. E. los esquemas de "la reproducción/como producción/consumo de objetos"; o el del "proceso práctico de comuni-

cación/interpretación"; el de "las funciones constitutivas de la comunicación/interpretación" y el de "la dimensión significativa del objeto práctico"; etc.

Problemas de difícil solución, de necesarísima reflexión y para los que B. E. se ha preparado durante años en los más diversos terrenos del saber. Se trata de una diversidad de autores, temas y textos abordados, sin embargo, desde una perspectiva sintético comprensiva y en vista de articular con ellos un único problema. Indagación de años.

Resalta el tratamiento de los textos o fuentes utilizadas y en torno al cual construiremos lo que sigue. Tratados en profundidad, B. E. presenta —no una cascada de citas, sino— solo aquellas fuentes esenciales, decisivas para el asunto.

1. Intento de Intervención Clásica.

B. E. no busca abarrotar el mercado de mercancías culturales con un fárrago de páginas que sólo sirven para prestigiar/valorizar a sus autores, independientemente de la verdad o falsedad de sus postulados. Se trata para él —más bien— de publicar un aporte auténtico.

De entrada nos reciben citas clásicas —en su edición original— y problemas discutidos en su expresión clásica, según la conexión esencial que los vincula a unos con otros y a los autores con la problemática. Por ejemplo, B. E. cita la edición alemana de los borradores de Marx, sus "Grundrisse" o *Esbozos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* de 1857-1858. Pero también —según la edición alemana— de otro borrador posterior (1861-1863): los *Resultados Inmediatos de la Producción Capitalista*, llamados "Capítulo VI Inédito" de *El Capital*.

Clasicidad y valor de uso cualitativo se vinculan esencialmente en este proyecto. Radicalidad, clasicidad y fundamentación. ¡Que el discurso crítico no se pierda en lo insustancial, en el vacío homogenizador que la intercambiabilidad de la moda y la compra venta de la cultura operan en la producción de significados!

2. Valor de Uso y Calidad.

Así pues, en el mismo afán de clasicidad, una importante nota refiere los *Manuscritos de 1844*. Allí, B. E. discute, además, con Horst Kurnitzky su "Investigación sobre el Valor de Uso" (*Versuch über den Gebrauchswert*, Berlín, 1970); contra Michel Foucault (*Les mots et les choses* (Las palabras y las cosas)) su incompreensión/deseñocimiento de la teoría de Marx y, entonces, "los fundamentos de la actividad política revolucionaria", que B. E. pasa a fundar radicalmente en la gestión de los valores de uso.

Ahí mismo discute contra Jean Baudrillard (*Pour une Critique de l'économie politique du signe*, París, 1972) *Crítica de la Economía Política del Signo*: Ed. Siglo XXI, México 1974) por no entender la cuestión del valor de uso y confundirla —a la manera de la economía política vulgar, particularmente la neoclásica— con el valor de cambio, aunque remozando el enredo mediante el concepto "intercambio simbólico". Arrancando —entre otros— de Foucault, mal comprende el valor de uso pero, a diferencia de él, sitúa a la política (y la cultura, no sólo la economía, y todo en el mismo saco) ya en su confuso "valor simbólico". La misma nota ofrece la ocasión para criticar precisamente a Karl Korsch ("10 Thesen über Marxismus heute", en *Alternative*, n. 41, Berlín, 1965/ edición en español: en Karl Korsch, *Teoría Marxista y Práctica Política* ed. Siglo XXI, México 1979). Dice así y así resume toda la discusión (porque Karl Korsch lleva a efecto la reflexión más importante y clásica sobre el tema):

"Sólo la reconstrucción del concepto crítico radical de valor de uso puede mostrar la falta de fundamento de aquella identificación del marxismo con el productivismo occidental, el progresismo economicista del capitalismo y el estatalismo político burgues que llevó a Karl Korsch a replantear para la segunda mitad de este siglo el tema, vulgarizado en los setentas, [Lucio Colletti, Göran Therborn, Jürgen Habermas, André Gorz, Norberto Bobbio, José Aricó, etc., etc.] de la inadecuación del discurso marxista con las exigencias de la nueva figura histórica de la revolución" (p. 34 n. 34).

Antes de seguir rastreando las fuentes usadas por B. E. comentemos el pasaje sobre Korsch:

3. La confusión histórica de Korsch sobre el Marxismo.

Korsch ha sido saqueado por el discurso pseudocrítico puesto de moda hacia 1970 y que arremetió contra el marxismo (valiente criticismo el de entonces... y ahora). Pero pudo ser saqueado por un discurso vulgar, debido a que él mismo se confundió teóricamente. Pero, ojo:

Korsch se confundió porque el marxismo mismo —por él criticado oportunamente— se identificó históricamente con el discurso burgues; quedó preso en el "productivismo occidental"; es decir, no sólo propio del capitalismo sino de las sociedades que arrancan desde Grecia; quedó preso en el "progresismo economicista del capitalismo y el estatalismo político burgues". Ahora bien, esta deformación histórica que revoca a Marx pero que se reputa "marxismo" también hizo presa de Korsch en sentido negativo. Este, ya no pudo ver la diferencia específica de Marx —no obstante haberla indagado por decenios— y lo confundió con el "marxismo". Sin embargo, su crítica apunta a un desarrollo que de todos modos es necesario hacer: desarrollar la teoría revolucionaria del presente. Pero Korsch, equivocadamente piensa que ello sólo es posible zafándose del discurso de Marx; mientras que la condición sine qua non de tal desarrollo es, en verdad, su rescate y desarrollo. Bolívar Echeverría retoma el programa korscheano pero critica su error; precisa el lugar de la indagación y desarrollo del marxismo: el tema del valor de uso. Si Korsch se equivocó —añadimos— es por haber construido una errónea periodización de la historia del capitalismo y del movimiento revolucionario; pues a este propósito es que le parece que el discurso marxista es inadecuado: para la nueva etapa o "figura histórica de la revolución".

Como es sabido, la teorización del desarrollo histórico arraiga en la del desarrollo de las fuerzas productivas. Estas no fueron tematizadas por parte de Korsch en vista de su intento de especificación histórica, por ejemplo de los límites del discurso de Marx.³ Así que —precisando el tema— deberemos indagar el valor de uso y las fuerzas productivas: o mejor, retomar de Marx la concepción del valor de uso como fuerzas productivas y de éstas como valor de uso y donde la clase revolucionaria es la fuerza productiva más poderosa de una sociedad.⁴

4. Valor de Uso—Fuerza Productiva

De hecho, B. E. inicia su artículo con dos epígrafes, el segundo de los cuales —pleno de sentido y proveniente de las primeras páginas del texto de Marx arriba mencionado (*Resultados Inmediatos...*)— lo indica puntualmente: "el proceso entero de trabajo en cuanto tal [es decir, las fuerzas productivas técnicas tanto objetivas como subjetivas en funciones], en la interacción viva de sus elementos objetivos y subjetivos, se presenta como la figura total del valor de uso..."

Observemos lo siguiente: la perspectiva del valor de uso subraya más el aspecto estructural y consuntivo, el de las fuer

tas productivas la perspectiva del desarrollo histórico capitalista y revolucionario, desde donde es posible consolidar la crítica de la vida cotidiana, debido a que la gestión cotidiana de los valores de uso constituye una alternativa práctica cuya función ocurre como desarrollo: como génesis constante de la revolución.

El valor de uso es determinable en su cualidad humana y revocable en sus configuraciones opresivas sólo por este medio. Las reglas del desarrollo de las fuerzas productivas concretan la concepción sobre el contenido del valor de uso. Más adelante criticaremos cómo B. E. deja en suspenso el valor de uso —no sólo por falta de espacio— sino porque su perspectiva analítica permanece formal. Y no es que no sepa lo recién dicho sobre las fuerzas productivas, sino que no lo ha tematizado suficientemente,⁵ dedicándose más bien a la cuestión de la estructura global de la reproducción social: el valor de uso total.

Mientras tanto sigamos puntuando la exposición de B. E., deleitándonos con el procedimiento clásico que lo cualifica.⁶

5. Vida y Comunicación Humana

A propósito del concepto de vida —base necesaria para la caracterización de la reproducción vital específicamente social— B. E. cita los §§ 255-59 de la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, de G. W. F. Hegel (*Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*, Ed. Porrúa, México 1971). Es decir, el trabajo clásico y, a la vez, más hondo sobre el tema. Por cuanto la vida social requiere de un "determinado sistema elemental de comunicación" la referencia puntual a F. Benveniste —"Communications animale et langage humain" en *Problèmes de Linguistique générale* (*Problemas de Lingüística General*, Ed. Siglo XXI, México 1978)— no se hace esperar. Y luego se acompaña —sólo al momento preciso de profundizar el tema del desarrollo lingüístico y significativo de la reproducción humana— de nuevas referencias. En primer lugar, la clásica de Ferdinand de Saussure, *Course de linguistique générale* (Ed. en castellano: *Curso de Lingüística General*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945). A Leroi Gourhan entra a propósito del acto social según el cual "apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa". Se cita *Le geste et la parole*, I. "Technique et langage".

6. Estructura del Ensayo y su Punto Nodal

Además de una breve introducción a la que pertenece la nota recién comentada, el ensayo distribuye su argumento en dos apartados. "A. Sobre lo característico del proceso de reproducción social" y otro, brevísimo donde B. E. anuncia un próximo ensayo sobre las condiciones en que se suscita el "nivel elemental de concreción" del proceso de reproducción social, pues éste "B. Sobre la «Forma natural» elemental" sólo presenta las generalidades del caso; es decir, hace la indicación de la necesaria concreción "nacional" del proceso de reproducción social analizado (en A.) en sus estructuras constitutivas: 1. vitales y social teleológicas o finalistas; 2. productivo-consuntivas en sus factores subjetivos y objetivos; 3. reproductivo materiales y semiótico comunicativas. Evidentemente, el terreno problemático más importante —o donde se juegan los pilares de todo el argumento— es aquel donde se define al viviente y, en particular, en su socialidad teleológica, pues ya al comienzo es la definición del todo a matizar ulteriormente.

Aquí el terreno se tensa a partir de la remisión a Heidegger, R. Caillois, Jean Paul Sartre, Luckács, Aristóteles y G. Bataille. Precisamente en el apartado "b. El Telos característico de la vida social" del inciso "1". Vida animal y vida social", es

decir, a la hora de especificar lo social humano: aquello de lo que se investigará su forma natural de reproducción. Por supuesto Marx está implicado en todo ello y por ello no tenemos en este pasaje remisión explícita a sus textos. Veamos cómo es "hablado" por otros discursos: cuánto mejor o, al revés, infielmente simulado.

7. El Hombre Sobrenatural de Heidegger

"Discontinuidad en la continuidad", inicia la nota 8 para caracterizar la relación entre la "cualidad estrictamente animal" y la humana; y se tensa desde un extremo por M. Heidegger *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947) (*La Doctrina de la Verdad de Platón*). En efecto, el concepto de existencia ("ek-sistencia") implica un *biato*. De suerte que la "Carta sobre el Humanismo" (J. P. Sartre; *El Existencialismo. Carta sobre el Humanismo por M. Heidegger*, Ed. Huascar, Buenos Aires, 1972) —incluida en el referido libro— retiene la *animaditas* del hombre sólo de nombre o formalmente para pasar a subrayar la radical diferencia. Semejando más bien una "continuidad en la discontinuidad". Pero, en el otro extremo, es citado el texto de R. Caillois *Méduse et Cie.* (1960) donde se señala que "el hombre es un animal como los otros".

Posteriores referencias a J. P. Sartre y la final a Claude Lévi-Strauss retomarán o reflejarán esta "discontinuidad en la continuidad" de difícil equilibrio. Difícil, porque si de contenido pretende continuidad y sólo de forma discontinuidad se desliza hacia una discontinuidad respecto del contenido animal y el humano y sólo una continuidad formal o meramente "adjudicada", según subraya Heidegger. Por cierto, R. Caillois es retomado un párrafo más abajo para caracterizar las "soluciones probadas" inscritas en los organismos animales posibles de su repetida reproducción.

8. ¿Cómo fundamentar la Libertad?

Ahora bien, la ek-sistencia se especifica por la libertad y M. Heidegger la sitúa así ("De la Esencia del Fundamento", en *Ser, Verdad y Fundamento*, Monte Avila Ed. Venezuela 1968): "La libertad concebida como un trascender no es solamente una especie particular de causa, sino el origen de toda causa. Libertad es libertad para causar". Ahora bien, la cuestión no es sólo qué es la libertad sino, sobre todo, cómo se fundamenta lo que se dice que la libertad es, pues de ese cómo depende si lo que se dice que es se sostiene o es mera ilusión: flatus vocis.

Y para el caso, cómo se fundamenta la trascendencia, eso que de entrada —para un pensamiento cosificado— parece un engendro, un imposible: que la libertad sea libertad para causar y el origen de toda causa. De hecho, este ingenioso concepto de libertad —aún sin explicarse— conlleva una transformación en lo que se concibe como "causa". Por donde para comprender qué es libertad, debería pasar a resituarse qué se está entendiendo, ahora, por "causa". Sin embargo este paso decisivo es —de momento y a lo largo de todo el ensayo de B. E.— dejado virtualmente en penumbra. ¿Heidegger lo funda convincentemente en su libro?

En todo caso, B. E. añade —ya no en nota sino— en su texto principal: "...el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural" (p. 37). A diferencia del animal su forma natural no es constante, repetida, sino que el hombre puede elegirla, "su identidad está en juego"; de suerte que para transformar su forma de reproducción dada el hombre se enfrenta a sí mismo. Lo que positivamente existe pasa a ser negado a favor de algo que aún no es, de un *no ser*, que podrá llegar a ser. Por ello la siguiente

remisión busca apoyar el texto principal mediante una cita —en francés— de *El Ser y la Nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, de J. P. Sartre: "La liberté, c'est précisément le néant..." (La libertad es precisamente la nada...).

Bolívar Echeverría va indicando puntualmente pues, las fuentes para la concepción acerca de la reproducción humana teniendo como principio la libertad. Y añade a las de Heidegger y Sartre la de G. Luckács ("La Cosificación y la Conciencia del Proletariado" en *Historia y Conciencia de Clase*, Ed. Grijalbo, México, 1972). Para señalar que el enfrentamiento del sujeto con el objeto es mediado por un enfrentamiento del "sujeto con su propia socialidad" ya que esta muestra —a diferencia del animal— la capacidad de elección de la forma de su socialidad. *Sujetividad* llama B. E. (p. 37) a esta capacidad.

9. Aristóteles y Bataille *El justo Medio y el Exceso*

Entre en escena, ahora, Aristóteles, *Política*,⁷ pues se trata de documentar la determinación dual de la reproducción social en el seno de la cual "la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (polis) de la comunidad (koinonía)" (p. 37). Por este camino, es postulado el qué y a renglón seguido el cómo, pero mediante un autor 2,400 años posterior a Aristóteles: George Bataille, (*La parte Maldita*, EDHASA, Madrid, 1975). "Proceso dual que es siempre contradictorio —se nos dice, en primer término— por cuanto su estrato 'político' implica necesariamente una exageración (hybris), [así se caracteriza primariamente la contradicción referida], un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico" (p. 37). Con esta segunda caracterización de la contradicción concluye el inciso "b. El Telos característico de la vida social". ¿Qué se entiende aquí por "política" como para que arribemos a tal conclusión? ¿Qué hay —qué exceso hay— en Aristóteles como para que su concepto de política sea posible de conectarse con el muy tematizado exceso/hybris batailleano? Si en el aristotélico exceso positivo (diferencia específica del hombre) tenemos la fuente original del batailleano y negativo, según documenta B. E., ¿cómo es el paso de lo positivo a lo negativo? La política y la parte maldita se reflejan una en la otra. Cuestionar a Bataille debe pasar a y por cuestionar la "política".⁸

9. 1. La Subjetividad Pseudo Criticada

Para determinar la estructura general de las relaciones humanas incluida la relación con los objetos y la naturaleza en el seno de una relación reproductiva de producción/consumo; o, dicho de otro modo, para determinar estructuralmente la subjetividad y sus articulaciones objetivas, el apartado "2. Trabajar y disfrutar" remite alternadamente a K. Marx (*Grundrisse, El Capital*) y a la *Crítica de la Razón Dialéctica* de J. P. Sartre; así como una vez más a M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*.

Resulta curioso observar que el artículo de Carlos Pereyra "El Problema de la Dialéctica" incluido en el mismo número de *Cuadernos Políticos* en que se encuentra el de B. E. intenta criticar la concepción sartreana de la dialéctica histórico social. En particular resulta curioso, debido a que busca demoler el concepto de subjetividad (p. 55) apoyándose en la crítica que Pietro Chiodi ya enderazara a Sartre pero reactualizándola frente al ensayo de Sartre "Subjetividad y Marxismo"⁹ (1961). Concepto tildado de idealista, principio vacío, lo vemos articularse ricamente en el ensayo de B. E. ofreciendo un mentís evidente al prejuicio cosificado y positivista de sacar fuera de las relaciones humanas lo que les es propio: la subjetividad. Y sin embargo, la cuestión queda en pie; no tanto de

si la subjetividad sí o no (falso problema) sino la subjetividad cómo. La pregunta por su fundamentación positiva suficiente. ¿Quizá existe una aporía en la "fundamentación" por medio de la nada, tal y como cualquier parmenideo la echaría de ver; tal y como tautológicamente parece, ya por la revisión superficial de la secuencia de términos?

El inciso "3. Reproducción social y semiosis" retoma el tema de la comunicación, donde reaparece el núcleo de interés: la libertad.

10. Libertad y Lenguaje

A propósito de las "esquemalizaciones" correlativas entre signos lingüísticos y movimientos objetivos será referido "Closing Statement: Linguistics and Poetics" de Roman Jakobson en su *Style and Language* (V. V. A. A.; *El lenguaje y los Problemas del Conocimiento*, Ed. Rodolfo Alonso, Buenos Aires, 1971). Y sobre todo a propósito del metasignificar humano —la capacidad de significar al momento de producir libremente un nuevo código por medio del trazo signico— de nuevo, Roman Jakobson "Two Aspects of Languages and Two Types of Aphasic Disturbance" en *Selected Writing II: World and Language*. Con la peculiaridad de que para el propósito es retenida una deficiencia en la articulación del lenguaje (la afasia), no sólo como ocasión para determinar la producción de una significación libre, nueva y —en cierto sentido— no da normalmente, sino que la niega para inaugurar una nueva norma; además, es recuperada para sugerir el movimiento negativo que acompaña al revolucionamiento de los códigos sociales. La heideggeriana libertad —como "libertad" para causar— es reencontrada probatoriamente en la función metalingüística señalada por R. Jakobson.

"La doble articulación del lenguaje" de A. Martinet en *La Lingüística Sincrónica (Estudios e Investigaciones)* Ed. Gredos, redondea el tipo de estructura específica de la lengua humana a diferencia de otros sistemas signico/comunicativos.

La correlación entre movimiento comunicativo lingüístico —inherente al proceso de reproducción social humano— y el movimiento de circulación de objetos y mensajes es presidida por "La stratification du langage" en *Essais Linguistiques* de L. Hjelmslev (*Ensayos Lingüísticos*, Ed. Gredos, Madrid, 1972). Entregándonos una herramienta carísima para el análisis puntual de las estructuras sociales en reproducción basado en las estructuras lingüísticas. Los objetos prácticos pueden analizarse como mensajes diferenciando el plano de su forma y de su sustancia, etc. Elementos tanto más caros cuanto que interesa transformar el tipo de valor de uso y su gestión social. De los actuales valores de uso ¿qué retener, qué es posible o no desechar, etc.?

10. 1. La Estructura de lo Social y lo Lingüístico

La conexión entre significación comunicativa y relaciones sociales o comunitarias se echa de ver por el surgimiento de los signos en comunidad y siempre teniendo por presupuesto un "contacto físico entre productor/comunicador y consumidor/interpretador" y con el entorno natural en transformación práctica constante; en efecto, debajo de la "comunicación/interpretación propiamente libre o humana" (p. 44) tenemos un sustrato de "rumor" más o menos "natural". Fue puesto de relieve por B. Malinovsky "The Problem of Meaning in Primitive Languages", en *The Meaning of Meaning* de C. K. Ogden y I. A. Richards (*El Significado del Significado*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1954). Lo comunitario del signo tanto reflexiva como prereflexivamente y aún materialmente según el modo del referido "rumor" se complementa con lo

libertario del signo.

Es decir, con la conexión entre signo y libertad: según se ha descubierto la adecuación estructural del uno con la otra a nivel de como funcionan las transformaciones de códigos en la dinámica de su estructura interna. B. E. cita a W. Benjamin de quien Heidegger retoma ideas sin nombrarlas ("Hölderling und das Wesen der Dichtung", 1936 "Hölderling y la esencia de la poesía" en Martín Heidegger *Arte y Poesía*, Ed. F. C. E., México, 1973). El trabajo de Benjamin es de 1916: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (hay traducción castellana "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano" en: *Para una Crítica de la Violencia*, Ed. Premia, México, 1977).

Finalmente se nos remite al descubrimiento de L. Hjelmslev donde aparece la intuición mística de W. Benjamin —transformada filosóficamente por M. Heidegger— ya en clave científica, habiendo pasado previamente por la forma "metafísica estructuralista". (Este será un punto sobre el que volveremos en entregas posteriores).

10. 2. Sin Sentido y Ser Positivo, Significativo

Es sumamente importante la referencia a M. Merleau Ponty "Le Langage indirect et les voix du silence" en *Signes* (Signos, traducción castellana, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1964) pues desde su perspectiva es fundable positivamente el origen de todo sentido saliendo al paso de todo nihilismo y "absurdismo". De suerte que el *sin sentido* origen del sentido es coordinado con el carácter libertario y comunitario de la comunicación recién indicados. Ya no puede servir de pretexto —tampoco a nivel lingüístico— para justificar la violencia, el absurdo, la destrucción, la muerte como figuras immanentes que desgarrarían la vida y la sociedad trágicamente. "El *sin sentido* a partir del cual el proyecto originario establece las condiciones de presencia de *sentido* en los objetos es siempre, en realidad, un *proto sentido*" (p. 44).

10. 3. El Logos

Las fuentes para establecer las condiciones de producción propiamente lingüística, incluida la imagen y la producción de imágenes y formas correspondientes van de N. S. Trubestzkoy, *Principes de Phonologie* (Principios de Fonología, Ed. Cincel, Madrid, 1973), y F. de Saussure (op. cit.) a J. P. Sartre, *L'imaginaire* (traducción castellana, Ed. Losada). Para redondear el universo de la producción lingüística se remite a Roland Barthes "Elementos de Semiología" en *Le degré zero de la écriture*. (Elementos de Semiología, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1971) indicando: "La vida social es necesariamente logocéntrica" por donde vemos que se trata —a la vez— de una enérgica y original e ingeniosa contraargumentación: ya basta de la tontería en boga de criticar al "logocentrismo" y no más bien *tipificar* aquellas figuras de racionalidad cuya alienación represiva es efectivamente nociva y criticable. Racionalidad burguesa y sus diversas variantes discursivas, entre las que la crítica *inespecífica* del "logocentrismo" —facilmente endosado también a favor de Marx— ocupa un lugar singular.

11. La Síntesis Etno-lógica contradictoria

La etnología estructural es reconocida como fuente. *Les structures élémentaires de la parenté* (Las estructuras elementales del parentesco, Ed. Paidós Mexicana, México, 1983) de Lévi-Strauss es retomada en un pasaje central; según el cual se reconoce en Lévi-Strauss tanto la influencia del tan criticado por él J. P. Sartre, así como de la lingüística estructural que

inició estableciendo una ruptura radical entre la forma humana de comunicación y otras. B. E. formula la cuestión así: "Si se pone a la libertad [principio e hilo conductor de todo el ensayo, de la investigación sobre la forma natural de la reproducción específicamente humana] como el hecho característico de la existencia humana, es decir, si se define el proceso de reproducción social como aquel que subordina estructuralmente su estrato físico de funcionamiento a su estrato "político", es imposible dejar de reconocer que en él se halla presente un *conflicto* fundamental: el conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada. Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural: está del otro lado de un abismo que, paradójicamente, dentro de lo natural lo separa de él" (p. 46). Y a pie de página se remite —como dije— a Lévi-Strauss.

Más abajo interviene la última referencia, ahora de K. A. von Wittfogel "Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte" ("Las causas naturales de la historia económica") para documentar fundadamente la "encarnación concreta" étnica y territorial ("nacional") de la reproducción social humana. B. E. indica: No cabe en este ensayo sino dejar expuesta en general la estructura de la forma natural de la reproducción social indicando su necesaria concreción en *múltiples* versiones "nacionales", etc. Otro ensayo puede encargarse de las formas concretas.

Y concluye señalando cuál sería —según todo lo anterior— la proposición de *El Capital* de Karl Marx respecto del modo específicamente humano: "La forma natural" de la reproducción a liberar, respecto de la enajenación capitalista; "forma natural" base de la construcción comunista.

11. 1. El Doblete de lo "Concreto"/"Nación" de Wittfogel

Me parece que Wittfogel aún preso en la socialdemócrata *Cuestión Nacional* de O. Bauer refiere la cuestión de la *concreción* étnica y territorial de la reproducción social sesgándola respecto de Marx hacia cierto "nacionalismo"; que traducido a términos de concreción de la reproducción social es como un grumo negativo respecto de la forma natural general recién esclarecida. Es decir, ya la configura y aliena aunque pretenda captarla sólo en general. Pero por otro lado, obstaculiza la comprensión de su auténtica concreción como ley interna y que, por lo tanto, determina materialmente o naturalmente a la libertad: el acto "político" o de "donación de forma" útil y adecuada de los objetos naturales (valores de uso) a las necesidades humanas formadas. Lo "concreto" pasa a ser malo per sé, y lo configurado, alienadamente, pasa a tomarse como concreción de la estructura natural transhistórica. La libertad queda expropiada o per sé abstracta, solo negativa. Ya abundaremos al respecto.

12. Lévi-Strauss como síntesis contra Marx

Sobre todo y retrocediendo hacia Lévi-Strauss quien según vimos, funciona como gozne entre Sartre/Heidegger por un lado y la lingüística por otro. La libertad, lo social queda desvinculado respecto de lo natural o su vínculo es sólo *conflicto*. Desde aquí la superación de las contradicciones entre la naturaleza y la sociedad, entre el género y el individuo, entre teoría y práctica, etc. vislumbrada por Marx en el Tercer Manuscrito Económico Filosófico de 1844 ("Propiedad Privada y Comunismo") es revocada o señalada implícitamente como utopía.

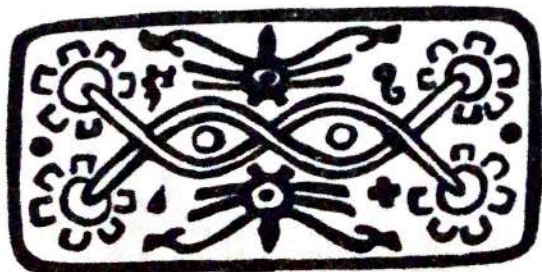
Tal parece que este "realismo" deriva de partir de la "liber-

tad" como principio ¿quizá la "utopía" de Marx no retiene a la libertad como principio? Mas bien, lo que ocurre es que concibe de otro modo a la libertad que como Hegel y, por tanto, que como Heidegger y Sartre, muy influenciados por Hegel a este respecto. Y en fin, la discusión se precisa. Sí, partir de la libertad; pero concibiéndola de otro modo para no "ontologizar" el conflicto entre lo natural y lo social, versión del conflicto entre la idea y la Naturaleza ("el ser-otro de la idea" según Hegel). La discusión sobre la fundamentación positiva de la libertad, conlleva a la de "lo político" y, en fin, a qué se entiende, también, por "naturaleza".

Serán esos los tópicos —y los anteriormente apuntados— que discutiremos a propósito del comentario al importantísimo ensayo de B. E. Mientras, éste se ha ocupado de referir puntualmente sus fuentes, además de ofrecer lo que era su cometido: la exposición de la forma natural de la reproducción según un camino originalísimo y por demás enriquecedor. No era éste el lugar para que también echara el cuentas con las fuentes, atropellando la exposición del tema.

13. Las Condiciones del Desarrollo y la Reproducción Ampliada del Discurso de Marx

La recuperación de Hegel, Sartre, Heidegger, Lukács, Aristóteles, Bataille, Sassaure, et. al., Lévi-Strauss y Wittfogel, etc. si bien ilumina facetas del discurso de Marx, permitiendo una recuperación perfeccionada del mismo al momento en que *ya se lo desarrolla* requiere ser criticada a su vez en ciertas dimensiones en que discrepan de Marx y, aunque no lo parezca, le están por debajo. Hegel+Sartre+Heidegger+Lukács+Aristóteles+Bataille+n=Marx, no es ecuación sostenible a menos que cada término de la suma se especifique mejor en acuerdo al resultado que deben arrojar. Sabiendo que no es fácil la "especificación" porque el resultado es —y sólo puede ser— un "Marx incrementado", desarrollado: un nuevo pensamiento, pero en *comunión* con el de Marx. Ahora bien, el incremento —aunque alteración y desarrollo— es la "diferencial" de Marx, así que es posible la coordinación de las premisas con los resultados: la ortodoxia. Así le ha parecido a B. E. y se ha preocupado sutilmente por refinar cada término que retoma en vista de la reconstrucción/desarrollo de Marx. No cabe sino reconocerlo y retomar su programa. En todo caso —y aquí se trata de eso— se trata de refinar la crítica de los *elementos* reconstructivos (libertad, política, etc./Sartre, Heidegger, Bataille, etc.) y, con ello, la *modalidad* global de reconstrucción. La reproducción del discurso de Marx como su desarrollo consiste en una "donación de forma" precisa cualitativamente determinada y B. E. se ha preocupado por esclarecer en qué consiste para Marx "La «forma natural» de la reproducción social": es decir, el ingrediente *temático* clave para intentar la recuperación de Marx *formalmente* precisa; es decir, para intentar una *forma o modo* de recuperar/desarrollar a Marx que no lo mienta o falsee, al contrario de lo que han sido los diversos "marxismos" hasta hoy.



NOTAS

1 Ensayo publicado en Revista *Cuadernos Políticos*, No. 41, julio-diciembre de 1984, p. 33-46. México.

2 Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ed. Taurus, Madrid, 1981. El ensayo central vio publicación aparte en español en la revista *Cuadernos Políticos*, No. 28, Abril-Junio, 1981, México, bajo el título "Para la reconstrucción del materialismo histórico". En ocasión de esa publicación Bolívar Echeverría escribió una breve presentación en la misma revista. Apenas revela distancia respecto a Habermas y, más bien, lo valora y busca introducir en América Latina para "contrarrestar" el althusserianismo dominante.

3 Discuto el caso en una conferencia "La Crítica de la Tecnología y la Polémica Contemporánea sobre la actualidad de Karl Marx" impartida dentro del "Foro sobre la vida y obra de Carlos Marx" en el mes de julio de 1983 en la ENEP Aragón.

4 Me he ocupado de esta senda complementaria en: Jorge Veraza U., "Karl Marx y la técnica. Desde la perspectiva de la vida" en *Revista Críticas de la Economía Política*, No. 22/23, México, D. F., 1984.

5 Cfr. p. 40 y 41 de su ensayo.

6 De ahora en adelante citaré —cuando la haya— sólo la edición castellana de las obras clásicas que B. E. cita en ediciones originales y en otras lenguas. Pueda servir la remisión a las ediciones castellanas a los interesados.

7 Aristóteles, *Política*, Ed. Porrúa, México, 1967.

8 Cfr. mi crítica a Georges Bataille: *Presentación de las Tesis Principales de la Crítica de la Economía Política. Un ejercicio: Georges Bataille*: UNAM, México 1979. En especial el capítulo V donde discuto su obra *La Parte Maldita*.

9 V. V. A. A., *Sartre y el Marxismo*, Ed. S. XXI, México, 1976.

era

CUADERNOS POLITICOS

Adolfo Sánchez Vázquez — V. Mikecín ▶
 Cuestiones marxistas disputadas ⊕ Varios
 ▶ El protagonista social de la revolución ⊕
 Carlos M. Vilas ▶ El sujeto de la insurrección
 popular sandinista ⊕ Armando Bartra ▶ Dos vías
 en la reforma agraria sandinista ⊕ Francisco A.
 Moreno ▶ El reformismo en El Salvador ⊕
 Carlos Monsiváis ▶ Crónica de San Juanico

Revista trimestral de
 Ediciones Era

42

EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810 MÉXICO, D. F.
 MÉXICO, D. F. ■ GUADALAJARA, JAL. ■ MONTERREY, N. L.
 ☎ 581 77 44 ■ 14 90 48 ■ 42 08 12

EL MARXISMO EN ALEMANIA OCCIDENTAL

Gian Enrico Rusconi*



Para el observador externo, el rasgo más impactante del marxismo de Alemania Occidental es un persistente sentimiento de trauma —el trauma de una ruptura violenta con una tradición que, para bien o para mal, se ha convertido en parte de una atormentada identidad nacional y cultural, que refleja conflictos sociales reales. Desde luego que Alemania dió lugar al surgimiento histórico del marxismo, no simplemente como el lugar del nacimiento cultural de Marx y otros “clásicos”, sino también al haber ofrecido el prototipo de un marxismo que se ha convertido en un modelo a nivel organizativo y cultural para el movimiento obrero.

Sin embargo, la Alemania de hoy ha rechazado violentamente este legado histórico. Si bien es cierto que los nazis liquidaron al marxismo tanto a nivel de teoría científica como de *Weltanschauung* [concepción del mundo] (y, consecuentemente, la discusión sobre la abolición del marxismo de la cultura alemana lleva implícita una significación particular por la experiencia colectiva del nazismo en Alemania, significación que se sitúa más allá de la mera derrota militar) también es cierto que el alejamiento de la teoría marxista recorre la dolorosa historia del movimiento obrero alemán.

Actualmente, el partido Social Demócrata controla a los trabajadores e intelectuales de izquierda. Aún cuando cultiva la “memoria” de Marx, ha renunciado a cualquier relación orgánica, científica y política con el pensamiento de Marx —esto no sólo en las plataformas políticas oficiales, sino también en las elaboraciones concretas de sus militantes intelectuales.

Al tiempo que explotan inteligentemente todos los errores políticos e incertidumbres de los comunistas, y mientras que hacen hincapié enfáticamente en los componentes “humanistas” y “libertarios” de la tradición marxista (desde el “joven” Marx hasta el uso deformado y sentimental de Luxemburg), la social democracia teóricamente se considera a sí misma como un pensamiento social inmune a cualquier “dogmatismo, economicismo, científicismo, utopismo”, etc. lo que, en diversos grados, caracteriza al marxismo ortodoxo alemán.

*Publicado originalmente como “Uno Shappo Violento con la tradizione”, en *Rinascita*, No. 32 (8 de agosto, 1975) pp. 21-22. Traducción del inglés de Patricia Tummons.

En vista de que en Weimar, el “marxismo” era todavía referido como la ideología explícita de la democracia (no obstante el revisionismo pasado, tal como el de Hilferding en la década de los años 20s) hoy es imposible de identificar desde el punto de vista teórico a la social-democracia alemana. Una gran parte del público alemán vio —con una mezcla de estupor, satisfacción y escepticismo— al canciller Helmut Schmidt presentándose a sí mismo (y en una entrevista televisada) como el promotor de una reelaboración cultural de la social democracia en una versión “popperiana” del “racionalismo crítico”, en ocasión de la publicación de un libro (por parte de la casa oficial del partido) titulado *Racionalismo Crítico y Social Democracia*, editado por jóvenes intelectuales social-demócratas, y con un prefacio del mismo canciller. La situación es mucho más seria de lo que podría inferirse como simple instrumento polémico contra las tonteras neo marxistas de la JUSO —los jóvenes socialistas que aparecieron en la escena política con una postura teórica que ya había sido desechada desde tiempo atrás por la social-democracia. Bajo la proclamación de la afinidad entre el método popperiano (“un método científico y una actitud ético-política dentro de la tradición de la ilustración”) y el método social-demócrata (“la política como el camino pragmático hacia objetivos éticos”, donde el ideal demócrata no está basado en certezas imposibles, sino en la experiencia verificable, donde “el socialismo puede ser construido sólo ética y no científicamente, y esto una vez que se descarte la metafísica de la historia del materialismo histórico”). Bajo esta reelaboración se oculta un importante intento de enganchar nuevamente al componente “ético” del marxismo social-demócrata tradicional (aún si se olvida que tal componente histórico intentaba permanecer como “marxista”).

Ser un marxista activo en todo el sentido de la palabra —en la Alemania de hoy—, puede implicar, entre otras cosas, costos personales significativos. El *Berufsverbot* [Prohibiciones profesionales] —con el que aquéllos que son sospechosos de ser “hostiles a la Constitución” tienen prohibido ejercer carreras públicas, incluyendo la enseñanza—, es un arma particularmente tratada y utilizada contra aquellos que no se limitan a tratar con el marxismo dentro de un marco académico. Aquí llegamos al punto neurálgico de nuestras observaciones sobre los marxistas alemanes contemporáneos —observaciones que, naturalmente, no pretenden agotar todo el espectro de las posiciones.

Hay tres corrientes principales que pueden ser distinguidas dentro del marxismo alemán contemporáneo (contemporáneo es casi sinónimo de “joven”, ya que el resurgimiento del marxismo está relacionado con la generación formada en la década de los sesentas): *La académica, la antidogmática y la ortodoxa*. A pesar de que estos tres términos tienen connotaciones valorativas, deben ser entendidas del modo menos prejuiciado. Comencemos con la corriente *académica*.

En la última década, el marxismo se ha convertido nuevamente en el sujeto de interés científico en las universidades. Esto era inconcebible hace veinte años, cuando sólo unos cuantos centros universitarios que tenían profesores con una orientación intelectual o política particular estaban en contacto con Marx y el marxismo (p. e. la escuela de Marburg con Abendroth y Hoffman, la escuela de Frankfurt con Adorno y Habermas, y también Fetscher, o revistas como *Marxismusstudien*). Aparte de esto, el marxismo era considerado como algo científicamente liquidado, y que era tolerado sólo como un pasatiempo.

No es este el sitio para remarcar las razones políticas y sociológicas que trajeron consigo el renacimiento simultáneo del marxismo y del movimiento estudiantil. Esto significa que, no obstante el decaimiento de los movimientos de masas, el

marxismo ha sobrevivido.

Más aún, en muchos casos, los activistas de ayer son los jóvenes profesores de hoy. Dado el importante papel que la estructura universitaria alemana (la cual no solamente ha sobrepasado la ola de protestas sin dañarse, sino también logrando una superación constante) aún desempeña en la formación de la juventud alemana, el marxismo académico puede llevar a cabo una crítica significativa y una función científica. Los peligros a los que se enfrenta esta corriente son aquellos de un ecumenismo relativista característico de las academias, o, más aún, aquellos de una sutil deshistorización del pensamiento marxista, en donde Marx se convierte en uno de tantos clásicos y en donde en lugar de la obsoleta confrontación Marx-Weber, ésta se sustituye por otra entre Marx y Adorno, para el beneficio y consumo de las rutinas institucionales. De cualquier modo, la universidad ofrece el terreno cultural y la base de trabajo de las otras dos corrientes marxistas, además de proveer la base de su subsistencia.

El marxismo "no-dogmático" o crítico es quizá aquella corriente cuyos representantes y temas son los más conocidos en el exterior. No sólo Alfred Schmidt y Oskar Negt han continuado con la tradición de Frankfurt, sino también lo ha hecho Helmut Reichelt en su importante análisis de *El Capital*, y A. Lorenzer en su trabajo sobre la relación entre marxismo y psicoanálisis, que continúa el trabajo de Mitscherlich.

Junto con estas problemáticas, que dan prioridad al momento subjetivo, a la crítica del positivismo y a la desmitificación de la falsa conciencia capitalista, los estudios propiamente económicos y sociológicos están teniendo cada vez mayor peso gracias a otro centro de renacimiento marxista. La Universidad Libre de Berlín. Los nombres más relevantes en este contexto son: Elmar Altvater y Rolf Ebbighausen. Ellos guían y estimulan grupos de estudios sobre problemáticas del capitalismo monopolista de Estado y, de modo más general, de la sociedad industrial avanzada y sus contradicciones económicas y políticas.

La revista *Probleme des Klassenkampfes* continuamente ofrece contribuciones en este sentido, al tiempo que *Aesthetic und Kommunikation* es por lo regular el portavoz de la problemática tradicional de la escuela de Frankfurt. No es fácil esbozar en unas cuantas palabras todas las características específicas de todas estas formas de replanteamiento y reformulación de los principios generales del marxismo en sus análisis de estructura social, lucha de clases y contradicciones capitalistas. Estos análisis tienden a reflejar los rasgos específicos de la sociedad avanzada capitalista en Alemania. El contexto específico en el cual éstos operan (la universidad y en general la juventud con una educación superior) trae a primera línea los problemas del "trabajo intelectual", planteados en los más abstractos términos de trabajo "productivo" e "improductivo". Se pone especial atención a las estructuras y técnicas administrativas del capitalismo monopolista de Estado. Aquí el lector no familiarizado tendrá ciertos problemas en localizar argumentos originales o innovadores dentro de la densa elaboración de esta problemática. En otras palabras, el consecuente resultado de muchas discusiones no es siempre claro, a excepción de la polémica interna o contra la rigidez y ortodoxa interpretación leninista de *Stamokap* (vista dentro de su común referencia como la problemática del capitalismo monopolista de Estado).

Un rasgo que se presenta constantemente en el debate alemán, es la casi obsesiva hostilidad con que éste se da entre las corrientes arriba mencionadas, los neomarxistas y los ortodoxos.

Esto es algo más que un debate abierto, es la tradicional ruptura que se manifiesta en diferentes formas. Además todos los participantes virtualmente ignoran las contribuciones he-

chas desde el exterior —un fenómeno que apenas ahora, y tímidamente, comienza a ser superado. Pero debemos examinar ahora más de cerca quiénes son los ortodoxos.

Recientemente, su producción se ha incrementado considerablemente, tanto en cantidad como en calidad. Me refiero no tanto a las publicaciones editadas directamente por el Instituto de Estudios Marxistas I. M. S. F. —i. e. *Marxismus Digest* y *Marxistische Blätter*—, sino a la vasta e intensa producción de la casa editorial Pahl Rugenstein, cuyas series han ganado un lugar importante en el mundo de las publicaciones científicas y políticas. Estas son editadas por Wolfgang Fritz Haug en colaboración con un equipo ya bien establecido, con cada investigador en su terreno específico.¹ *Das Argument* presenta aproximadamente cada dos meses una serie de artículos orgánicos concernientes a temas que van desde recientes interpretaciones del fascismo a la lucha de clases en Alemania Occ., a la reinterpretación de la historiografía del movimiento obrero, a problemas de escuela y educación, criticismo, ciencias sociales y el problema de la dialéctica.

En otras palabras, éste es un esfuerzo por poner al día desde un punto de vista "ortodoxo", los principales problemas contemporáneos para beneficio de las masas estudiantiles. Pero el término "ortodoxo" está tan desacreditado que debe ser rehabilitado. En este contexto, hace referencia a un marxismo arraigado a las tesis de Marx, Engels y Lenin, sin tener necesidad particular alguna en "releerlos" o reformular sus problemáticas aún cuando estas cuestiones sean entendidas con un sentido positivo y creativo (como los marxistas franceses e italianos).

Más bien el marxismo es entendido por la corriente ortodoxa como un sistema teórico y científico completo, al tiempo que se les pone particular atención a las colaboraciones de Lenin —aún a las filosóficas (esto es importante). Esto implica algo más que la mera afirmación de la "autonomía" científica y política del marxismo, lo que debe ser obvio a cualquier clase de marxismo. Esto implica una totalidad que ha sido entendida dentro de la verdadera praxis teórica y política del socialismo de la URSS y de la RDA. Esto es el elemento decisivo que separa al marxismo ortodoxo de los otros.

Pero la cuestión concierne a algo más que el puro juicio sobre los países socialistas, particularmente la RDA (aún cuando ellos aplicaron un interesante proyecto comparando los "sistemas" orientales y occidentales), mientras que otros marxistas (a excepción de algunos cuantos extremistas que consideran a todos los sistemas sociales como burgueses y capitalistas) frecuentemente reconocen los archivos sociales y materiales del socialismo oriental en vistas a las gigantescas dificultades que tienen que superar.

Fuera de esto la diferencia entre los ortodoxos y otras corrientes marxistas, se halla a un nivel más profundo y toca el mero marco de trabajo de las categorías teóricas que se utilizan. La idea de que el socialismo ha sido "archivado" —aunque sea imperfectamente (y se pronostique, no obstante, estar mejorando y no cambiando las estructuras fundamentales)— es un elemento del complejo *Weltanschauung* que puede ser indicado sólo brevemente.

En 1973 el número 81 de *Das Argument* abrió un debate sobre el problema de la reflexión (un *bete noir* para los marxistas occidentales). Naturalmente, la relación entre la realidad material y mental era presentada no como un problema meramente epistemológico, sino como algo que abarcaba también la relación entre la producción material y mental. De este modo, si el campo ideológico de la lucha de clases que determina esta relación y la particular posición de los trabajadores inte-

lectuales en el contexto de las relaciones de clase es excluida, no se puede tratar el problema científicamente. Esta posición es reiterada en un número reciente (núm. 90, 1975) en respuesta a un rudo ataque proveniente de *Probleme des Klassenkampfes*, que acusa a *Das Arguments* de conducir unaseudodiscusión tomando ventaja de un doctrinarismo abstracto con implicaciones políticas sospechosas. Actualmente deteniéndonos más allá de los argumentos individuales contra el tono y la intención de los artículos principales (p. e. el artículo de Holzkamp en *Das Arguments*, 84 y la página editorial del número 85) es claro que toda la discusión se aboca a presentar al marxismo como una ciencia fundamental más allá de cualquier reproblematicación o duda epistemológica: el marxismo como una ciencia fundamentada aún en sus presupuestos epistemológicos. Claro que esto no tiene nada que ver con la ciencia "neutral" y "objetiva", la dialéctica ciencia del neopositivismo (cuya crítica constituye uno de los hilos conductores de la discusión) sino que trata más bien de la ciencia materialista y dialéctica del proletariado y que corresponde a estos "intereses".

"En el último caso, el interés en el materialismo es el interés en la abolición de la alienación. Ligada a este interés, la dialéctica es crítica y revolucionaria". La referencia a las palabras de Marx no puede esconder el hecho de que el modelo de toda la discusión permanece explícitamente en el escrito de Lenin sobre Materialismo y Empirocriticismo. De este modo, esto sirve para renovar pura y simplemente la clásica contraposición entre "materialismo" e "idealismo" sin historizar ni concretizar su significado (o pretendiendo conformar su unívoco sentido anterior como válido para hoy). "En el idealismo, con el predominio de la idea, el dominio de la clase propietaria es legitimada de modo indirecto; en el materialismo, por otra parte, hay una tendencia a legitimizar el poder en manos de los productores materiales".²

De acuerdo con los teóricos de la reflexión, el saber científico es tan dialéctico como su posibilidad de reinterpretar fluidamente, y una vez más, momentos fosilizados. Es tan materialista como su oposición a la apropiación de la producción ideal por parte de los productores materiales. Para entender al trabajo intelectual y su función materialista, hay que ver en éste lo que es característico de la humanidad trabajadora y su sociedad, sus frutos y sus posibilidades. Sumado a esto, se requiere que el trabajo intelectual abandone su posición privilegiada tradicional; significa promover la reapropiación de la producción ideal alienada de los productores materiales.³

Pero aún si se les concede éste punto, las contradicciones entre ciencia y sociedad histórica continúan permaneciendo fuera del orden social particular, ya sea en el capitalismo o en el socialismo, pero de hecho, en cuanto a este último punto, se ha declarado que las contradicciones han sido superadas. No es accidental que el problema de la relación entre ciencia (epistemología) y sociedad sea *sustituída* por la de la relación entre el trabajo intelectual y la producción material general y sus modos de apropiación. Más aún, el conflicto de clases es reducido simple y exclusivamente a la categoría de productores privados contra expropiadores, trabajadores contra monopolistas, y últimamente es subrepticamente descrito como enfrentamiento geopolítico entre imperialismo y socialismo. Esta supersimplificación de la problemática cumple una función política: el mensaje es enviado a las masas de trabajadores intelectuales quienes no tienen otra perspectiva que alienar sus esfuerzos mentales al capitalismo monopolista.

El marxismo es presentado ante ellos no con la apariencia angustiada de una autocritica en tanto intelectuales genéricos y como técnicos creados fuera de una sociedad que ha fusio-

nado inextricablemente ciencia, tecnología y capital (para quien la urgente cuestión científica se vuelve no poder desamarar el nudo y ciertamente no es la "negación idealista" de la ciencia, como muchos marxistas se obstinan en remarcar, aún cuando reconstituyen en su estructura dialéctica autonomía y dependencia). En vez de esto, el marxismo se les presenta como una crítica al capitalismo, entendida en cuanto apropiación privada de un archivo colectivo y, por esto, desde la perspectiva de un socialismo que pondría orden a las cosas, primeramente como la reapropiación de su propio trabajo, de sus propias realizaciones intelectuales y científicas.

Estos argumentos pueden ser convincentes en tanto que están dirigidos a una producción tecnológica y a una actividad científica entendida en el sentido convencional de las ciencias "naturales". Se transforma en algo equivocado, sin embargo, cuando pretende ser un fundamento epistemológico general o aún cuando sólo se extiende para incluir "otras" ciencias como a la economía política. Por otra parte, es innegable que el propósito de esta formulación es obtener una certeza "científica", políticamente incuestionable en este sector.

Pero allí están los peligros patentes de una solución nominalista. Los ejemplos son frecuentes: consideraremos solamente uno que es significativo porque ha provocado una réplica generalmente justificada contra un rechazo sumario de la economía política (como ésta es practicada en Alemania Oriental), un rechazo que ha aparecido en *Kursbuch*.

En lo tocante al problema principal de la intensificación del trabajo en los países socialistas, vis a vis con los capitalistas (incluyendo todo el problema del uso socialista de ciencia y tecnología), los autores otorgan con la pregunta del siguiente modo: Bajo el funcionamiento promedio (en los países capitalistas) se daña a la clase obrera y se refuerza el poder del capital. En el socialismo, por otra parte, donde la fuerza de trabajo es ya una mercancía y donde el derecho al trabajo se mantiene oscilante, la ejecución superior no beneficia a las ganancias del capital, sino de la sociedad.⁴ No es necesario aquí hacer ningún comentario adicional para mostrar lo inadecuado de este tipo de argumentación, que resulta repugnante para los trabajadores intelectuales.

Si la discusión crítica de la ciencia —la economía política en particular— con todas las implicaciones prácticas y estratégicas que tiene para el análisis del capitalismo actual, es uno de los puntos polémicos que diferencian a las dos corrientes mencionadas del marxismo, un elemento de convergencia podría encontrarse en su crítica común a la social-democracia. En la *Blätter für deutsche und Internationale Politik* de junio, 1974, encontramos un artículo de J. Harrer sobre "Tipología y Definición de la Política Social Demócrata", que es, en muchos aspectos, típica de la posición ortodoxa. En páginas concisas que circundan toda la historia del partido Social Demócrata alemán, éste es reducido a dos "almas", que parcialmente coexisten y parcialmente entran en conflicto. El ala social liberal integracionista, por un lado, y la propiamente reformista, que se engaña a sí misma creyendo que el capitalismo puede ser cambiado a través de "reformas estructurales". Con una estridencia que se contraponen completamente al anti-comunismo sistemático de la ideología oficial social-demócrata, la imagen que emerge de éste es la de un partido absolutamente insalvable para una perspectiva socialista y para la política. "En Alemania Occidental los debates que se han llevado a cabo en años recientes dentro del partido social demócrata entre el ala integracionista y la reformista, no representa objetivamente (i. e. independientemente de las intenciones subjetivas) una lucha por o contra la transformación del partido social demócrata en un partido socialista sino sólo un proceso cuyo resultado podría ser, a lo mucho, —dentro de una organización

unitaria o en diversos partidos— la restauración de la “clásica” doble estructura socialdemócrata. Bajo ninguna circunstancia es posible sólo una reconstitución y reforzamiento del reformismo socialista en el cual las posiciones marxistas son toleradas. Por el otro lado, con el predominio de una variante social liberal monolítica, el partido social demócrata podría acercarse a ese doble carácter que ya asumió, después de 1914, con el rechazo de la praxis marxista. Como puede verse, ésta es una perspectiva que no tiene nada en común, ni teórica ni prácticamente con las posiciones ortodoxas.

Actualmente, la práctica política —primariamente los sindicatos del Partido Comunista Alemán— aparecen menos intransigentes de lo que las declaraciones anteriores implican. Más aún, es sintomático que mientras los marxistas heterodoxos de Frankfurt o Berlín relacionados con la oposición socialista, parecen tener una problemática crítica, compleja y flexible, adecuada a emprender el eventual proceso de clarificación política para las masas intelectuales, populares y trabajadoras de la socialdemocracia, los marxistas ortodoxos parecen estar demasiado preocupados en definirse ellos mismos “afuera y en contra” del sistema con esquemas teóricos rígidos.

Estos esquemas pueden ser efectivos para clasificar y simplificar, pero son inadecuados para la compleja situación política y cultural de la Alemania Contemporánea.

Es demasiado fácil y poco generoso denunciar todas las formas del marxismo alemán de hoy, por su abstracción y su extrañamiento de la conciencia colectiva. La raíz de esto es la ya mencionada traumática ruptura. Aquellos que no han perdido de vista la expresión cultural y el movimiento organizado del marxismo histórico, no pueden evadir una sensación de incredulidad ante esta total “amnesia”.

Lo que nos conecta con el pasado marxista son sólo libros, y no experiencias políticas, colectivas o culturales. No obstante, una de las cuestiones de los intelectuales marxistas debe ser precisamente revivir la conciencia de tales experiencias, aún si éstas son primeramente negativas. Podría ser uno de los caminos para corregir las tendencias abstractas y teóricas que siempre y fatalmente emergen cuando el marxismo no es —de alguna forma—, práctica social.

1 Los terrenos son, más que nada, sociología, ciencia política, sicología e historia, con representantes, tales como F. Deppe, K. H. Tjaden, K. Holzkamp, etc.

2 Cfr. W. F. Haug, *Das Arguments*, No. 81, 1973.

3 Ibidem.

4 Del artículo en *Das Arguments*, No. 68, 1971.



era

EDICIONES ERA
AVENA 102 ■ 09810 MÉXICO, D. F.
MÉXICO, D. F. ☎ 581 77 44
GUADALAJARA, JAL. ☎ 14 90 48
MONTERREY, N.L. ☎ 42 08 12

COLECCIÓN EL HOMBRE Y SU TIEMPO

◀ Richard Harris y Carlos M. Vilas ▶
[compa.]

LA REVOLUCIÓN EN NICARAGUA

Liberación nacional, democracia popular
y transformación económica

En esta compilación —hasta ahora el más completo estudio sobre el tema—, se abordan los principales problemas de la transformación revolucionaria sandinista: las estructuras productivas y la reforma agraria, el carácter del Estado y las organizaciones de masas, la ideología y la cuestión religiosa, el papel del movimiento obrero y, finalmente, el problema de la mujer y los indígenas *miskitos* en la nueva sociedad que brotó de la revolución.

◀ Antonio Gramsci ▶

CUADERNOS DE LA CÁRCEL 1, 2, 3



Edición crítica del Instituto Gramsci
A cargo de Valentino Gerratana

La presente edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* reconstruye el desarrollo de la investigación gramsciana tal cual se fue trazando en su proceso de elaboración, ofreciendo una amplia posibilidad de lectura al margen de los ordenamientos temáticos y fragmentarios que han caracterizado las ediciones de la obra en lengua española. Ésta será editada en seis tomos que contienen, además de la reconstrucción filológica de los *Cuadernos*, la descripción de cada uno de ellos, notas al final de cada tomo y un vasto aparato crítico y un detallado índice analítico que aparecerá en el último volumen.

COLECCIÓN PROBLEMAS DE MÉXICO

◀ Antonio García de León ▶

RESISTENCIA Y UTOPIA



Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia

Notable contribución a la historia mexicana desde la perspectiva del materialismo histórico, este libro reconstruye la lucha social en Chiapas desde la Conquista hasta fines del cardenismo: el dilatado y violento proceso de concentración de la tierra y la riqueza social, las primeras movilizaciones indígenas, el paso de la servidumbre al trabajo asalariado (1718-1911), el impacto de la revolución mexicana en el estado y los diferentes movimientos agrarios y obreros de 1918-1940.

AMERICA LATINA: ENTRE LA FASCINACION Y LA FUNDACION CULTURAL

de Mauricio Antezana Villegas



La polivalencia semántica de los términos comunicación y cultura se debe a su ubicuidad etimológica y epistemológica. Pueden ser vistos desde la filosofía, la antropología, la política, la sociología y, aún, desde las ciencias físicas. Y, por supuesto, desde la historia. En el presente trabajo, formularemos una reflexión acerca de los flujos y estructuras culturales y comunicacionales de América Latina y sus respectivas modalidades de desarrollo histórico. Pensamos que esta elección nos libra del obligado paso previo de las definiciones conceptuales y nos brinda la posibilidad de que sea la propia reflexión la que en su discurrir perfile algunas ideas a partir de las cuales se pueda intentar, no ahora por cierto, una fijación teórica de los términos aludidos.



I

Las formas culturales a través de las cuales se resolvieron, superaron o reprodujeron las prácticas cotidianas y las figuraciones utópicas de las sociedades prehispánicas fueron, respectivamente, reorientadas, inhumadas o toleradas y, en este último caso, con cambios adjetivos o sin ellos, desde que se consolidó la dominación española.

La reorientación, el aniquilamiento y la tolerancia de las estructuras y procesos culturales indios, constituyeron las modalidades básicas de dominación ideológica y gestaron, en su desarrollo, la mestización de los flujos históricos enfrentados (lo indio y lo hispano); lo que dio lugar a que la nueva arquitectura simbólica expresara la reunión de dos frentes culturales, primero, y después de muchos otros que se fueron sumando (el inglés, el francés, el norteamericano) y ejerciendo, a su turno, las mismas modalidades de dominación que al comienzo.

La historia de la cultura de América Latina es, pues, la historia de un proceso sincrético formado por sobreposiciones, yuxtaposiciones y entrecruzamientos entre distintas masas culturales cuyo producto es un compuesto mestizo cada vez más inclusivo de distintas herencias. Se trata de un largo pro-

ceso formado por fases en cada una de las cuales comparecen, por lo menos, dos protagonistas fundamentales, portadores ambos de sendas masas culturales y en cuya interrelación se da la acción histórica. La que se nos representa como una cópula en la que se unen la fuerza y la debilidad. La primera se debe imponer sobre la segunda, como condición para mantenerse y perdurar en tanto tal; encontrando el placer en ese acto del que aunque lo quisiera no podría prescindir sin correr el riesgo de extinguirse: la fuerza requiere ver confirmada su superioridad físico-material sobre su oponente para reproducirse a través de él.

Se trata de un oponente que se convierte, así, en el "aliado" de su perduración. Este oponente es débil, encarna la situación de parte violada, penetrada —culturalmente—. Es el factor que, física y materialmente imposibilitado de desprenderse de la abrazadora energía de su contrario, sin renunciar nunca a su connatural resistencia, ya que en ella reside el secreto de su propia continuidad, de la de su singularidad y de su identidad, experimenta a su modo el inevitable placer de conocer lo desconocido, informarse de lo ignorado, imponerse de lo inédito, a través de ese acto copulativo que la oprime y la perpetúa en su condición.

Ahora bien, las prototípicas herederas de hoy de la múltiple combinación cultural, en las que, por lo que acabamos de decir, no se pueden discriminar sino después de arduas revisiones históricas lo "propio" de lo "ajeno", son las capas medias. Aislada la dominante personalidad cultural del continente, ésta no podrá ser vista más que como "clases medias". A pesar de las sobrevivencias indias y de las aplastantes inundaciones culturales "exógenas", ninguna de esas dos fuerzas permaneció inalterada; al contrario, en su mutua afectación radicó la clave de la, aunque ya relativizada, continuidad de cada una.

Las capas medias económicas que se transfieren y se convierten en los sectores mestizos ejemplares a nivel cultural, viven una tragedia que la transmiten a sus clases económicas o sectores culturales referentes (la burguesía y el proletariado, en el primer caso; lo "propio" y lo "ajeno", en el segundo) y que consiste en que a pesar de ser desgarradas permanentemente por la paradoja de su entorno cultural, sólo pueden preservar su precaria estabilidad económica y política manteniendo viva esa contradicción que las ahoga. Si las capas medias adscriben plenamente a las prácticas de la dominación, se obligan a abandonar la matriz "popular" que les da estatuto histórico, sin el cual no podrían vivir. Pues nunca podrán ser todo lo dominantes y extranjeras que quisieran ya que lo popular y nacional que habita en ellas les impiden y constituyen la base, a su vez, de su autoconservación frente a la "agresión" que reciben de parte de quien no pueden conquistar o a quien no consiguen introyectar del todo: "lo otro".

Así, ocurre una doble reacción en las capas medias: quieren a lo popular y nacional que hay en ellas tanto como lo aborrecen pues les impide dar el salto hacia lo dominante-extranjero. Para las capas medias, entonces, no se trata de "ser o no ser", sino de un dilema distinto que opera en ellas sincrónica y dialécticamente y que podría enunciarse así: *no ser para ser o ser no siendo*.

Por fin, entramos al problema de la *otredad*, de lo que no necesariamente es *contrario* pero que debe ser *distinto*; problema que tiene una realización conflictiva en América Latina: *lo otro* es, a un tiempo, enemigo y cómplice, es lo que fascina.



II

Lo otro ha fascinado históricamente a las capas medias latinoamericanas, como también a las que en el siglo pasado y principios del actual se creyeron directas y legítimas herederas de la nobleza y aristocracia europeas y, aún, a las clases y capas sociales menos involucradas, o involucradas pero no en condición protagónica, en la determinación de los rumbos generales de la sociedad.

Pero sobretodo a las primeras y, especialmente en los últimos años, ya que las capas medias no tienen una heredad propia que las tipifique culturalmente. Y la identidad que poseen se parece a una cara de Jano reproducida al infinito. Una identidad, pues, sospechosa; no por lo multifacética sino por lo contradictoria: *en* las capas medias aún están enfrentados lo indio y lo blanco, lo mestizo y lo blanco; ellas son la envoltura que contienen a esas fuerzas opuestas. De ahí su tragedia, su desgarramiento cultural que se ha resuelto por la vía de la fascinación que ha ejercido *lo otro* sobre ellas. La fascinación ha agudizado la dicotomía ideológica de las capas medias y, con la de ellas, permeándolas, la del resto de las clases.

El caso es que, primero, las oligarquías del siglo pasado (especialmente las de los países de marcada ascendencia india) cayeron rápidamente embelesadas por *lo otro*; luego, las capas medias de este siglo fueron fascinadas por aquél. Mientras las primeras vendieron su eventual potencial cultural al *otro* a cambio de ser reconocidas como parte de occidente, las segundas no pudieron ni pueden hacerlo porque en su espíritu mora algo invendible, inenajenable, aún a pesar de ellas: su matriz india y popular. De modo que estas capas medias quedaron, y ahí siguen, a medio camino: fascinadas pero todavía con capacidad de una posible salvación cultural.



III

El mundo de la información y la difusión en América Latina ha sido el primero en resentir este violento proceso de fascinación y ha debido desarrollarse conforme a él.

El curso de la creación de lenguajes y de la producción de formas comunicacionales (lengua, imagen, gesto, escritura, entre los primeros; chasqui andino, códices mayas, por ejemplo, entre las segundas), fue interrumpido desde la colonización española. En nuestros días, contenidos y formas comunicacionales ("mensajes y medios" dirían quienes ven en ellos *mensajes y medios...*), son dos prácticas cuyas determinaciones generales y particulares no residen dentro del ámbito de una sujeta y deseada soberanía popular y nacional.

Casi todos los regímenes informativos y de difusión de Latinoamérica, hoy, están contruidos sobre dos pilares que sirven de apoyo, también, al sistema de dominación general: primero, la apropiación política del derecho de generar contenidos y formas comunicacionales que, teóricamente, es del pueblo y, segundo, el ejercicio concreto y cotidiano de tal derecho por parte de los agentes del sistema de dominación. El carácter de ese ejercicio y su orientación están dados, claro está, por el orden internacional en el que América Latina desempeña un papel subordinado.

Desde la colonización española se ha producido, pues, una doble enajenación del derecho y la práctica de generación de contenidos y formas comunicacionales: social y nacionalmente. Enajenación social, porque un extraño universo de codificación se fue imponiendo, al que los sectores populares no tenían ni aún hoy tienen, fácil acceso (empezando con la superposición lingüística del español sobre las lenguas originarias). Enajenación nacional, porque nuestros países fueron sometidos a un determinado orden informativo y de difusión masiva internacional que los determinó a funcionar como meros receptores de los símbolos y significados producidos, jerarquizados y distribuidos desde fuera. La consecuencia histórica de esta unilateralidad informativa y difusora radica en que América Latina no sólo está de hecho alineada a un interés foráneo dominante, sino que la comprensión o visión global que tiene del mundo es, por lo menos, incompleta, sesgada.

Este alejamiento del conocimiento y del manejo directo del sistema de significación fue el tributo que pagaron, primero, los pueblos indios al ser sometidos por la colonia; luego, las oligarquías latinoamericanas a las que poco importó tal pérdida si en su remplazo les era concedido un lugar, aunque fuera menospreciado, en la civilización occidental; y, por último, las capas medias contemporáneas que a cambio de ser destinatarias preferidas del discurso simbólico que las hace ver exactamente como ellas pretenden ser, y no como lo que son, han apoyado su propia desvinculación del manejo y control de dicho sistema.

Sistema que en la actualidad se compone de diversas categorías entre las que están, por cierto, los símbolos más importantes de la dominación internacional a que está sometido el continente. Tales símbolos son: los Estados Unidos de Norteamérica, en primerísimo lugar, que encarna el ideal de sociedad de la cultura occidental; luego vienen la democracia y la modernidad, el progreso, la familia, el orden ciudadano, la evolución, la religión católica, el ahorro, la compra del futuro, la superación individual, la paz institucional, el anticomunismo, la oposición individuo-sociedad, la abyección de lo popular, el envilecimiento de todas las razas menos de la blanca y, en fin, la conservación de las cosas.

Los símbolos dominantes en occidente, que tienen su correlato nacional en cada país, se despliegan por todos los espacios de una sociedad: por la política, la economía, la ideología, la cultura; es decir, la atraviesan por todos sus poros, por todas sus estructuras y todos sus protagonistas.

En la historia del periodismo latinoamericano se tiene un aplastante ejemplo de lo dicho. Los criterios de la formación universitaria de periodistas, por lo menos en sus inicios, se propusieron de acuerdo a las necesidades propagandísticas de los Estados Unidos de Norteamérica, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, el periodismo escrito, radiofónico y televisivo, fue sometido a la división internacional de la información y de la difusión en la que, insistimos América Latina tiene el papel pasivo, receptor y, en consecuencia, subordinado.

Si cualquier estructura simbólica dominante de los países latinoamericanos, expresa el estado en que, a través de los procesos de difusión e información masiva, se encuentra el estado de fascinación cultural. ¿Cuál es el vehículo que como correa transportadora sin fin, o sea que va y viene, sostiene a la vez que cohesionan tal estado? Siendo actualmente los aparatos de difusión e información masiva el canal preferido que, a nivel nacional, apoya la reproducción ampliada del sistema de significación dominante a nivel internacional, lo que discurre al interior de los aparatos, o sea, la cadena sin fin a que nos referimos es, en materia de "transportación" ideológico-cultural, el discurso.



IV

En sí mismo, el discurso es una estructura particular —cuya arquitectura interior y aparente no es del caso analizar aquí— que puede asumir distintas modalidades dependiendo de su objeto de destino. Así, podemos pensar en un discurso político, en otro económico, o en uno académico y otro religioso. En cada caso, permaneciendo inalterada la interioridad orgánica del discurso, cambiará su apariencia. Lo que será posible sólo y obviamente cuando el sentido del discurso —dado por su objeto de destino— varíe. En el caso del discurso que fluye por los aparatos de información y difusión masiva, tiene por cometido dar cohesión y sostener la fascinación. Se trata, pues, de un discurso que por su propia factura, por estar destinado a un espacio no especializado sino, más bien, heterogéneo, como puede ser el de la mal llamada “opinión pública”, reúne a todos los otros discursos pero no recoge de ellos sino lo elemental o superficial: del discurso económico toma lo que considera “de fácil comprensión masiva”, del político su parte más difundible, más “popular”; del religioso, su aspecto menos abstracto y “más accesible a las masas”, etc. De este modo, se organiza un discurso peculiar, totalizador y elemental en su temática y “fácil” en su supuesta realización social.

A este discurso peculiar, barato, llamaremos por su inclusividad, *ideológico*. Por dos razones: primera, porque lo ideológico sería el resumen de las representaciones simbólicas de la sociedad y, segundo, porque sería el factor de inversión de la realidad lo que, en sus efectos sociales, se traduciría precisamente en lo que designamos como fascinación cultural. El discurso ideológico, mientras que por su sentido es peculiar, simplista y totalizador, en su forma de expresión es múltiple; recurre a la palabra oral o escrita y a la imagen gestual o simbólica.

Con esas características es como se presenta el discurso que propalan los aparatos de información y difusión colectiva; las mismas que deben ser suficientemente atractivas, persuasivas, contraloras, fantásticas, represivas, cohesivas y corrosivas para reproducir eficazmente el sistema de significación dominante.

El objeto hacia el que está destinado este discurso (en cuanto estructuras de pensamiento o representaciones simbólicas) es, sin duda, el *sentido común*. Por lo mismo de que se trata de un discurso inclusivo y, en consecuencia, no profundo, se posesiona del ámbito común que comparten, cognoscitivamente, la mayoría de los sectores sociales. Por muy especializado que sea el discurso que deba formularse en un programa televisivo, por ejemplo (sería el caso de esos difícilmente soportables programas relacionados con la “ciencia”, representada sólo por las médicas o las exactas más nunca por las sociales...), éste no podrá abandonar los límites del sentido común. Si llegara a hacerlo, renunciaría a su cometido de totalización y simplificación. Perdería, así, la razón de su propia existencia.

El sentido común es una forma de conocimiento de los procesos vitales más generales y particulares que no indaga por la naturaleza de los fenómenos sino que se atiene a su forma de presentación inmediata. Es aquí donde debe encontrarse su inexactitud en el conocimiento de las cosas, ya que la forma como se presentan los fenómenos (sociales) puede no corresponder fielmente a su naturaleza intrínseca y llegar, inclusive, a contrariarla. Pero no sólo por ello resulta engañoso el sentido

común, también porque tiende a no recuperar el dato objetivo con el que en la realidad se expresan las cosas y a atribuirles una personalidad que, por lo general, no la tienen. Así, la doble deformación de la verdadera naturaleza de los fenómenos es, en el sentido común, la impronta que lo matricula, dando lugar a que sea el mito, lo mítico, el carácter propio de esta “manera de ver las cosas”.

Siendo una forma de conocimiento, el sentido común tiende a desconocer las compartimentaciones cognoscitivas en su estructura interior: allí pueden ser mezclados elementos de factura diversa y hasta contradictoria y cuya vinculación armónica se da por medio de mecanismos de totalización y simplificación. Así, pueden convivir la religión con el deporte, la economía con el folklore, la historia con las ficciones. En otro sentido, quizás sea este mismo aspecto el que genera un potencial de transformación social a partir del propio sentido común: a pesar de la superficialidad, el “manejo” de la totalidad puede ser determinante para el desarrollo de acciones populares con proyección histórica.

El sentido común es inclusivo como lo es el discurso ideológico que, partiendo de él, a él vuelve para reproducirlo a través de la eficaz intervención mediadora de los aparatos de información y difusión masiva. Pero, el sentido común, ¿acaso se reproduce sólo a sí mismo? o al hacerlo, ¿no reproduce simultáneamente el territorio social en el que habita? ¿no recrea, pues, a la *vida cotidiana*?

La vida cotidiana podría ser vista como la versión material, objetiva, activa, del sentido común que sería su correlato significativo. Por lo tanto, con el objeto de sostener y cohesionar el estado de fascinación cultural, el discurso ideológico se sirve de los aparatos de difusión masiva para darle continuidad en el fondo, a la vida cotidiana. La de América Latina está ganada por la mitificación de la realidad ya que el mito es, como se vio, la matrícula del sentido común contemporáneo. ¿Y cuáles son los mitos dominantes del sentido común latinoamericano, hoy? Precisamente todos aquellos símbolos que forman parte del sistema de significación dominante en occidente. Resulta entonces que la vida cotidiana de nuestras sociedades (como la de casi todas, se podría asegurar), está atrapada en la urgencia de asegurar su propia continuidad, su inmediatez, su “cotidianidad”. El modo de hacerlo es adhiriendo y prolongando el estado de fascinación cultural que la rige. La vida cotidiana no se interroga a sí misma sino sólo cuando requiere vencer determinados escollos (las llamadas crisis sociales coyunturales) para subsistir. La vida cotidiana, pues, no se pone en duda a sí misma.

Y al no cuestionarse, ¿qué es lo que libra de interpelación? Por supuesto, todo aquello que la niegue y lo que más radicalmente lo hace es el futuro que ha de construirse sobre su destrucción. Pero como la propia vida cotidiana debe ofrecer un porvenir, porque de lo contrario nadie depositaría su fe en ella, y como éste no puede significar su negación, el futuro que propone es ella misma multiplicada, reproducida al infinito. O sea, un presente proyectado, sin cambios fundamentales. El “presentismo” deviene, en consecuencia, en “método” de recreación de la vida cotidiana.

Ahora bien, los portadores por excelencia de la vida cotidiana en América Latina, de esa vida que se desespera por evitar accidentes, contradicciones, que desea un fluir armónico y estable, garantizado y permanente; de esa vida que debido a la tozuda y miserable realidad económica de los pueblos no puede ser compartida por todos los sectores sociales (porque la cotidianeidad de los sectores oprimidos y explotados consiste en la incertidumbre, en el sobresalto, aspectos que pueden producir el sedimento transformador del sentido común y, por tanto, del estado de fascinación), a pesar de una abierta reso-

lución de extenderse e influir en todas las capas de la sociedad; decíamos que los portadores de ésta difícilmente sostenible vida cotidiana latinoamericana, son las capas medias. Como que es a ellas a las que se dirige abrumadoramente el discurso ideológico. Y aunque la tendencia actual es la de "llevar las comunicaciones a los más apartados lugares del campo", lo que supondría un proceso sustitutivo del destinatario principal, el discurso sigue siendo el del sentido común, el de las capas medias. Así, de lo que se trata es de tornar el todavía carácter parcialmente "clasemediero" de las sociedades latinoamericanas en el sello de las personalidades nacionales. Y este visible flujo de "clasemediarización" de América Latina calza, perfectamente, con su presencia mestiza. En resumidas cuentas, nuestro continente debe ser mantenido en su estado de fascinación cultural por la vía de la expansión del sentido común, de la extensión social de la vida cotidiana.

Señalemos algunas de las razones que permiten sostener lo que acabamos de decir. Desde el punto de vista económico, las capas medias son el factor de disimulación de las contradicciones, pues el abanico de ingresos que tienen se extiende desde los más altos ingresos de la sociedad hasta los que lindan francamente con la pobreza. Son ciudadanos medios tanto un director de importante oficina pública como el portero de una escuela suburbana.

Las propias contradicciones económicas que se dan al interior de ese gran abanico, se traducen en un horizonte político polarizado por dos opciones: conservación o revolución. Por lo general, y de acuerdo a las coyunturas concretas, las capas medias suelen tener una actitud vacilante cuando no abiertamente conservadora. En tales casos inclinan la balanza al sostenimiento de la vida cotidiana: sólo cuando su propia existencia como grupo social se ve amenazada al extremo y se les presenta la posibilidad de transgredir culturalmente su herencia y practica dominadas por *lo otro*, cuando políticamente se les abre la posibilidad de ser cogestoras protagónicas de un cambio desesperado, pueden favorecer las tendencias de transformación social. Mientras tanto, funcionan como colchón político de las contradicciones económicas.

Desde el punto de vista social, estos sectores cuyos brazos llegan fácilmente a los territorios de los grupos dominantes pero cuyos pies están fuertemente arraigados en los grupos dominados (relación que culturalmente se expresa en la tragedia de que hablamos al principio), son los que sirven de medio de interlocución, traducción y, por último, hasta de diálogo, entre las clases fundamentales. Son las capas medias las que traducen, para las dominadas, el lenguaje, el sistema de significación, de las dominantes y las que, a su vez, transmiten a éstas los sucesos y tendencias que ocurren en los "bajos" de la sociedad.

noamericano, resulta claro que esta operación en la que intervienen como factor activo los aparatos y como factor pasivo los receptores, produce un resultado imprescindible para la reproducción de la sociedad en su conjunto y que podría formularse de la siguiente manera: tornar el heterogéneo mundo de las relaciones económicas y sociales en otro en el que esas mismas relaciones aparezcan homogeneizadas, igualadas e igualitarias; este último mundo es el de las representaciones ideológicas sociales. O sea, borrar en las ideas y en el pensamiento colectivos las grandes diferencias económicas y sociales. Y, en otro sentido, persuadir a los receptores que esa trágica herencia cultural de la que son portadores, en realidad no es tal o que, en todo caso, está en vías de terminación por su adhesión e inclusión en las filas del "hombre moderno", del "ciudadano del siglo XX".

Sin embargo, en las interpelaciones que hace la realidad a la ideología dominante, en la permanente interrogación y desafío que hace la matriz cultural originaria a la estructura dominante de *lo otro*; finalmente, en el desgarramiento cultural de lo mestizo, en todo ello radica la posibilidad y necesidad de salvación de nuestros pueblos.

El proceso que a ella conduzca no podrá realizarse en otro lugar que no sea precisamente el de las representaciones ideológicas "bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto (o sea, de sus contradicciones) y lo resuelven" (Marx). Culturalmente, el mestizo pueblo latinoamericano habrá de adquirir conciencia de su desgarramiento cultural, de su dilema existencial, de las imposibilidades de su vida cotidiana a través de una operación ideológico cultural que, en su caso, implica una ruptura del estado de fascinación del que es presa. Tal ruptura histórica, expresada en una revelación de la mitología simbólica que gobierna todavía el sentido común de los pueblos, requiere de un acto de conciliación consigo mismo de lo mestizo latinoamericano. Es decir, las diferentes clases y capas sociales deben conciliarse con su pasado, encontrarse en él, reconocerse y asumirse; reivindicar su presente reconciliado para proyectar un futuro desalienado, esto es, sin autoengaños y sin engaños.

Sólo los grupos sociales verdaderamente interesados en dicha perspectiva, porque voluntariamente la deseen o porque de no adherir a ella sucumbirían (el primero sería el caso de las clases explotadas, el segundo el de las capas medias: medio oprimidas y medio opresoras), podrán llevar adelante esa comunión cultural que redimirá a los pueblos. Ahora bien, esa ruptura o revelación ideológica no supone negar, por absurdo e imposible, al *otro* que nos habita, que es parte del espíritu actual; supone, eso sí, invertir la relación de dominación: que *lo otro* no sea más dominante dentro de la estructura cultural mestiza sino que las matrices que no son de la otredad, lo indio, lo "americano", lo latinoamericano, reunidas y conciliadas, pasen a ocupar el epicentro ideológico de la cultura mestiza.

Pero, ¿a quién recurrir? ¿Es que tan sólo en el pasado estará encerrada la fórmula salvadora? ¿Sirven a los pueblos hoy día, los emblemas precoloniales, los independentistas o republicanas? ¿Podrá América Latina cobijarse bajo la paternal mirada y el brazo protector de Cuauhtémoc, o de Atauwailpa, o de los araucanos? ¿O es que ya todos reunidos les quedan cortos a los pueblos? Como les quedan cortos los grandes hombres del pasado siglo y los de éste.

Nada puede afirmarse al respecto, aunque se sabe lo que debe hacerse: una confesión, la de que el pasado de América Latina no basta, ni basta el presente, aún estando ya reconciliados; de que es necesario, asumiendo *lo otro* que vive en su espíritu, entregarse con pasión a la creación, su única posibilidad cultural, su única opción histórica: esto es, hacerse de

V

Concluyendo: si el sistema de significación dominante es canalizado por los aparatos de difusión e información masiva que vehiculizan un discurso ideológico que aterriza en el sentido común, forma de conocimiento de la que las capas medias son su principal practicante; y si el sentido común, al ser el lado significativo de la vida cotidiana, consolida el estado de fascinación cultural del que es objeto el mestizo pueblo lati-

nuevo, revolucionarse.

El sedimento histórico para llevar a cabo este acto de contricción histórica lo tiene; consiste, expresamente, en su carácter y temperamento mestizos. La reunión de tantas masas culturales promete actos de creación, de fundación cultural, que pueden alumbrar un nuevo y largo período histórico.

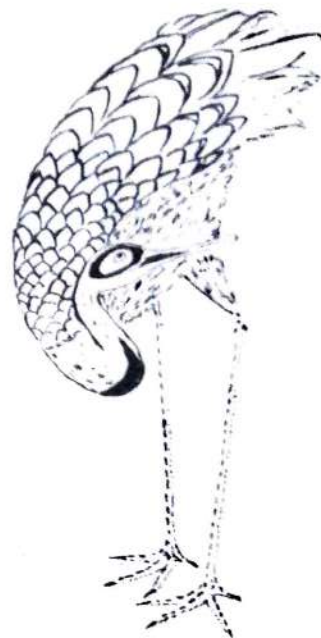
Hoy, la "cabeza de los hombres" gobernada por fantasmas, por un discurso ideológico que nos tiene atrapados, fascinados, está confiada al mito que nos hace ver lo *realmente imposible* como posible; nos deposita en la ensoñación, nos hace convivir con nuestra propia muerte cultural y social.

Y al mito ¿qué se le puede oponer? ¿A Superman, qué? Sólo la utopía que torna *realmente posible lo aparentemente imposible*, que acerca un futuro no reproductor de la actualidad, si no que un futuro inédito que, por ahora, está alojado en la más recóndita fantasía y esperanza popular; en aquel "sueño de la humanidad" de que habló Marx. En suma, se trataría de revocar el alienado mundo de la vida cotidiana, con una acción popular empeñada por conquistar la utopía de siempre: la igualdad y la libertad. En América Latina es preciso, para lograrla, darse de lleno a la fundación cultural, aunque ella suponga más sacrificios.

Para que tan radical modificación —que no por radical, breve— se verifique, tienen que concursar los aparatos de difusión masiva; para lo que debe producirse un cambio en su fondo y forma. Solamente con nuevos protagonistas, con nuevos ejecutores individuales y sociales, habrá de modificar su objeto la difusión masiva.

CARTA ABIERTA A UN DEVORADOR DE ANTONIN ARTAUD

Adolfo Castañón



He leído su manuscrito de un tirón. Cuando se resbala por un túnel, se resbala hasta caer y las distancias se anulan. Seguro que no escribió usted corriente abajo y que para desovar se vio precisado a remontarla con la idea de proliferar en aquella altura. Sé que desde hace mucho algo quería romperse en usted —ya se había roto quizás—; pero faltaban los signos de esa ruptura y sólo hasta hoy deja usted emerger los azulejos quebrados en persona.

No llegaré a decir que la suya es una plegaria, porque éste reta sin duda un modo demasiado restringido de la alabanza, un estrechamiento en cierto modo "técnico" de nuestros lazos con el agua. Tampoco diré que se trata de blasfemias porque en las suyas alienta algo más que el mero placer de la vociferación. Tal regocijo, casi diríase atlético, en el placer precoz de nombrar como por primera vez, enunciando a base de denuncias, describiendo una misma prole conceptual a diversas familias formales, hace vacilar a cualquiera que haya visto deshacerse a diario el oleaje frástico sobre las cosas, personas y nombres acantilados en las inmediaciones del fuero interno. Cosas, personas y nombres se consumen, mueren y quedan representados, yertos como conchas vacías o vainas reseca que agitáramos sobre nuestra cabeza para simular la vida, ¡como si fuese plausible asimilar cosa mental y cosa mentada! Le advierto en este punto que no me alarma tanto su manera de practicar la magia como la arrogancia de disputarle a su discurso la exclusividad de su práctica. Newton o Wittgenstein, ¿no son chamanes, magos en lucha con otros magos, guerreros que pelean imágenes empíricas armados de imaginación trascendental? Y, dicho esto, ya se sobreentiende mucho. Admito que su discurso exorciza otros discursos; me cuesta más trabajo conceder que a su discurso lo desgarran relámpagos —no contracciones ni cosquillas— capaces de proponer otros géneros de eficiencia. Es verdad que no se limita usted a poner en práctica el viejo arte de adobar carne muerta —un arte al que usted está lejos de ser afecto, aunque haya tenido que dominarlo para llegar

a la cátedra donde está.

Sorber seso —eso no es nada nuevo. Yo mismo llevo un oficio en el occipicio que permite chuparme con toda comodidad la materia gris, y si en ocasiones ha observado que mi boca está tensa ello se debe o al recuerdo o a la anticipación del popote ascensor de savias cerebrales. No hay embriaguez comparable a la de sorber linfas, pero, devorado hasta la saciedad, incluso el bocado de cardenal indigesta. ¡Y eso es precisamente lo que nos ha sucedido a nosotros, querido amigo!

Primero amontonamos una capa tras otra de palabras sobre el cristal del alma. Cuando el fondo se hizo negro y nos reflejó, nos creímos salvados; pero, después de todo, un rostro sólo es un rostro, cuando más un trozo de paisaje y lo que importaba no era ver caras sino ver a través de ellas. Usted sabe cómo más de uno ha sucumbido en ese empeño: al querer desprender la máscara adquirida para dársela verdaderamente, carne y antifaz se arrancan de un solo movimiento. No son necesarios los nombres porque conocemos bien a esos seres lacerados y temblorosos a quienes les cuesta trabajo mirar sin que se les salga la pupila —viruela, lepra, sífilis, úlcera, qué más da el nombre de la deformidad que llegaron a ser precisamente por amor al rostro. Nadie podría negar que en usted la conciencia entre visaje y paisaje es producto de un perfeccionado arte, de una singular adaptación entre el medio ambiente y la criatura de sus expensas. Entre la flor y la avispa, tercia un dato que lo incluye. No me atrevo a hablar de logosistema, pues temería dar a entender que unas palabras se reproducen a otras cuando lo que quiero subrayar es la ley de esa reproducción. Parece que en las condiciones actuales del desierto están condenadas a extinguirse las palabras aparatosas, mientras prometen sobrevivir ciertas criaturas versátiles.

Y ahí está el hueso de todos estos implausibles.

¿Qué puede convenir más y mejor a la vida en el desierto?

Hace mucho que tronó la filosofía, fue en verano de nuestro descontento. Con todo, existen aún algunos pensamientos que se empeñan en surcar el cráneo rumbo al cuerpo. Cada cual sabe si va o no con ellos. Yo los espero cada año por la zona norte. Le dije que a la muerta carne trata usted de vaciarla ya que, antes que nada, usted quiere ver exangüe el cuerpo envenenado por el plasma de la representación y el suero del sueño. De ahí que un hecho llame la atención: que restituya usted a lo social su dureza perdida mientras que, fuera del cuerpo social, vaya haciendo aparecer el fluido lúbrico de "la persona" como una mancha de aceite irisada por el sol. Las gotas de aceite derramada fuera de la circulación social somos quién lo ignora, todos los prófugos de la válvula sociomóvil y tanática. Pero cesar fuera de la máquina no representa, en la instancia límite, otra función más de y para un mecanismo que tiene que estar rodeado de aceite para funcionar? Puede ser que regar el aceite no sea una demostración de exactitud, lo que no se puede negar es que sea una demostración o mejor, una manifestación, una expresión sin más. Y es en cuanto expresión y no en cuanto verdad o idea que deben ser leídos sus textos (las ideas, dicho sea entre paréntesis, funcionan como hilos conductores y tal vez no sean lo más importante). Estoy hablando de un espectáculo donde varios autores desesperados buscan un personaje —y lo encuentran en usted. Autores que más bien son como vasos donde se ha vertido un mismo corrosivo. Los problemas surgen cuando, por un amor que no distingue ácidos de cálices, se termina brindando con una copa llena de vidrio molido.

Hablo de una dificultad en la digestión o de una digestión que se aparta de las vísceras y que se realiza por la piel.

Es mal suyo un caso claro de envenamiento —¿o será una intoxicación que cura de otra, una ruptura de equilibrio que tiene por objeto romper un desequilibrio previo?

era

EDICIONES ERA
AVENA 102 ■ 06810 MÉXICO, D. F.
MÉXICO, D. F. ■ 561 77 44
GUADALAJARA, JAL. ■ 14 90 48
MONTERREY, N.L. ■ 42 08 12

BIBLIOTECA ERA

◀ Héctor Manjarrez ▶

CANCIONES PARA LOS QUE SE HAN SEPARADO

[poesía]



Canciones diseminadas en el cuerpo de los lenguajes modernos, canciones iluminadas por el fogonazo de los descubrimientos cotidianos, baladas de nuestra condición y de las situaciones de nuestro amor, *Canciones para los que se han separado* renueva la tradición poética, sintetizando las voces de toda una generación.

◀ Elena Poniatowska ▶

DE NOCHE VIENES

En estos cuentos cortos —recreación poética de la cotidianidad solitaria y marginada de la mujer mexicana en nuestros días—, Elena Poniatowska nos descubre las redes del deseo y las palabras que dormitan en la esencia de lo "femenino".

BIBLIOTECA ERA · SERIE CRÓNICAS

Ivor Thord-Gray GRINGO REBELDE

Historias de un aventurero en la Revolución Mexicana



Crónicas

En páginas fascinantes, Ivor Thord-Gray —norteamericano, sueco de nacimiento, que se incorpora a las tropas constitucionalistas de finales de 1913 a septiembre de 1914—, relata sus memorias de la revolución mexicana, captando las imágenes, movimientos y desencuentros de las tendencias revolucionarias que se enfrentaron en ese momento y de las cuales el carrancismo resultó victorioso.

OBRAS COMPLETAS DE JOSÉ REVUELTAS

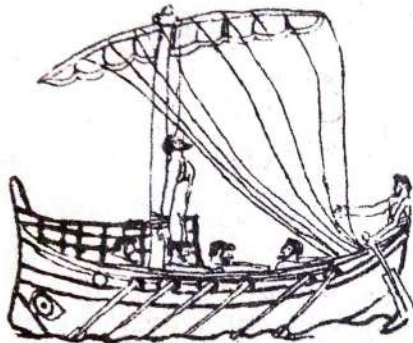
19. ENSAYOS SOBRE MÉXICO



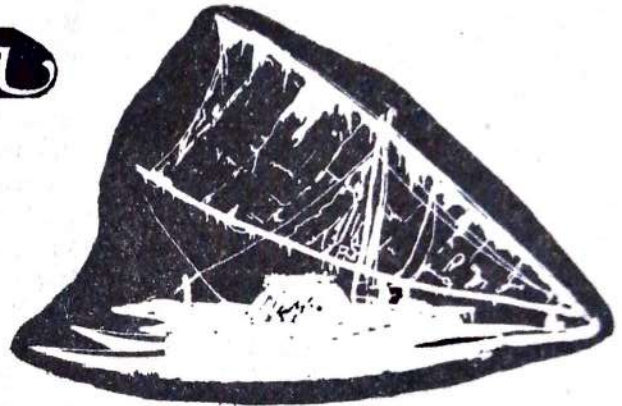
Precursor de los estudios sobre México desde la perspectiva crítica de Marx, José Revueltas contribuyó en la formación de una nueva interpretación de los grandes problemas que determinan nuestra historia: el trabajoso proceso de integración de la nacionalidad, el significado de la revolución de 1910, el Estado mexicano y las posibilidades de la democracia, las insuficiencias de la izquierda, las imposturas ideológicas y los peculiares modos de la política oficial que enajenan a las clases dominadas, pervirtiendo la vida política de México en su conjunto.

Itaca

REVISTA DE CRITICA, CIENCIA Y LITERATURA HUMANISTAS



Itaca

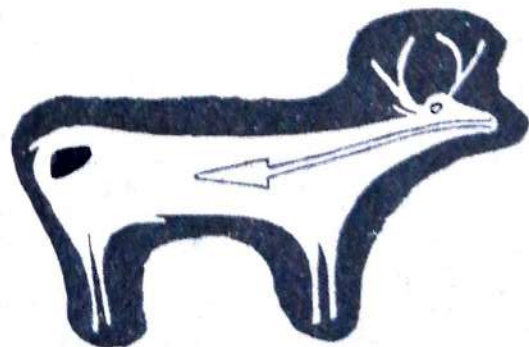
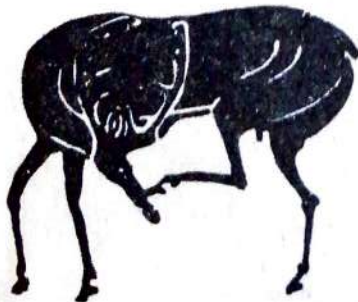


1984 Otoño No. 1
ARTICULOS

-C. Tonda: Flora Tristán y F. Engels. En torno a los fundamentos de un feminismo marxista. -J. P. Sartre: La influencia de Heidegger. -J. Veraza: La risa del capitalismo. ¿Por qué Georges Bataille? -C. Ballesteros: El problema de la paz y el desarme desde la perspectiva de los movimientos alternativos. -A. Barrera: Crítica Lukacsiana de la cultura y la moda. -E. Primero R: Etica, Revolución y libertad. -B. Solares: Lombardo Toledano o las tribulaciones de un revisionista en México. -Inédito: Programa del Partido Comunista Obrero Alemán. -A. A. V. V.: Fanny y Alexander de Bergman, análisis.

1984/85 Invierno No. 2
ARTICULOS

-J. Veraza: El Materialismo Histórico en el *Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. -K. Axelos (entrevista): El juego planetario del mundo. -L. Krader: Los trabajos de Marx y Engels sobre Etnología comparada. -A. Sierra: Recuento biográfico de los estudios de Marx sobre el precapitalismo. -A. Barrera: La Sociología de Durkheim contra el Materialismo Histórico.



INDICE DE ILUSTRACIONES

Número de ilustración	Página en que aparece	Referencias
1	Portada	Bajel de Cavendish en Guan. Tomada de <i>All the Voyages round the world</i> .
2	2a. de forros	Bajel de Cavendish en Sta. Helena. Op. cit.
3	Pág. 1	Motivo tomado de una cerámica japonesa pintada a mano que data de principios del siglo XX. <i>Oriental Designs</i> ; Compiled by Robert Sietsema. Hant Publishing Company Incorporation. New York City, 1978.
4	Pág. 2	Grabado tomado de Dictionaire Infernal. <i>Repertoire Universel</i> . Par S. Collin de Plancy. París, 1863.
5	Pág. 2	Máscara Japonesa, sacada de "KO-JI" "HO-TEN", <i>Dictionaire a l'usage des Amateurs et collectionneurs d'objets d'art japonais et chinois</i> . V-F Weber. Chez l'auteur: 45, Avenue de Wagram, París, 1923.
6	Pág. 3	Máscara japonesa. Op. cit.
7	Pág. 3	Máscara japonesa. Op. cit.
8	Pág. 4	Máscara japonesa. Op. cit.
9	Pág. 4	Máscara japonesa. Op. cit.
10	Pág. 4	Máscara japonesa. Op. cit.
11	Pág. 5	Máscara japonesa. Op. cit.
12	Pág. 5	Máscara japonesa. Op. cit.
13	Pág. 5	Máscara japonesa. Op. cit.
14	Pág. 6	Máscara japonesa. Op. cit.
15	Pág. 6	Ave bebiendo en arroyo. Dictionaire Infernal
16	Pág. 6	Motivo floral prehispánico de Tenochtitlan. <i>Designs Motives of Ancient Mexico</i> . Jorge Enciso. New York, 1969.
17	Pág. 7	Sistema de riego del antiguo Egipto. Tomado de <i>The Book of the Death</i> .
18-37	Pág. 10-18	Dibujos de Renato Robert.
38	Pág. 19	Diseño de conejo para papel picado. <i>Oriental designs</i> .
39	Pág. 22	Halcón en la rma de un ciruelo, pintado por Kitagama Utamaro. Tomado de <i>Japanese woodcuts</i> . Basil Gray, Amsterdam.
40	Pág. 23	Motivo tomado de una cerámica japonesa. <i>Oriental designs</i> .
41	Pág. 28	Plato de cerámica, japonés, pintado a mano. Op. cit.
42	Pág. 29	Motivo tomado de una cerámica japonesa pintada a mano. Op. cit.
43	Pág. 32	Zorriño prehispánico (izquipatli) de Tenochtitlan. <i>Designs motives of ancient Mexico</i> . Jorge Enciso, New York, 1969.
44	Pág. 33	Mariposa prehispánica de Teotihuacan. Op. cit.
45-49	Pág. 33-36	Motivo barroco mexicano. Se repite cinco veces.
50	Pág. 37	Decoración para un jarrón de porcelana japonés. <i>Oriental designs</i> .
51	Pág. 37	Ave oriental tomada de <i>Japanese Woodcuts</i> . Basil Gray, Editor. Bruno Casser, Oxford.
52	3a. de forros	Golondrinas. Tomado de <i>Oriental designs</i> .
53	3a. de forros	Pescaditos. Tomado de <i>Dictionaire Infernal</i>
54	4a. de forros	Caballo galopando.



LA PRIMAVERA

Con el equinoccio de primavera (21 de marzo) se inicia la fase luminosa del año; durante los siguientes seis meses los días serán más largos que las noches; el sol presidirá la vida haciéndola renacer, crecer, y madurar ante nuestros sentidos y en ellos.

La primavera constituye la fase inicial, ascendente, de este ciclo vital; es el despertar y el crecimiento que siguen al sueño invernal y preparan la plenitud del verano.

Es cierto que para quienes siempre hemos vivido en la ciudad de México "puede resultar exótica la manera como los europeos se refieren al juego de sus estaciones", —como nos dice Fernando Benítez en *Los primeros mexicanos*—, porque aquí los cambios climáticos estacionales suelen ser vacilantes y contradictorios, y, además, siempre podemos contrarrestarlos mediante un corto viaje que ponga a nuestro alcance durante casi todo el año el clima y los paisajes "de un otoño perpetuo o, incluso, de una primavera atemperada". Sin embargo, los ritmos estacionales de la vida vegetal y animal también están presentes en toda una serie de signos externos que forma parte de la vida cotidiana en la ciudad. Así, por ejemplo, sabemos que cuando llega la primavera florecen las plantas en nuestras casas y en los jardines públicos, los pájaros reanudan sus cantos rompiendo el silencio que mantuvieron desde el otoño, comienzan las actividades animales que preparan el apareamiento y la anidación, etc., etcétera.

Ya esto nos explica, en parte, el que no dejemos de reconocer un hecho profundamente familiar cuando se nos dice que la primavera "es la estación verde, el momento de la planta, tras la lluvia y la nieve del invierno, las semillas comienzan a germinar en las profundidades de la tierra, salen brotes de los árboles y despunta la belleza verde y floreciente de la naturaleza" (Dr. Elson M. Haas, *La Salud y las Estaciones*, Edaf, pág. 51.).

Pero la riqueza de significados que descubrimos en nuestra experiencia del flujo estacional de la vida se debe también, y más esencialmente, a que aquellos fenómenos se

correlacionan con otros de muy diverso orden (sociales, culturales, psicológicos y, más aún, orgánicos y corporales) que también forman parte de nuestra cotidianeidad. Los signos vegetales en los que se manifiesta la primavera representan la clave de un movimiento que es universal hasta la intimidad.

Sin embargo, esta experiencia cotidiana, universal e íntima del flujo estacional parece estar envuelta en un velo de misterio para los prejuicios comunes que actualmente prevalecen incluso entre los científicos. Esta incompreensión tiene consecuencias más graves de lo que parece a primera vista, pues no sólo significa barreras teóricas fundamentales para el pensamiento científico, sino que bajo esta forma se oculta un peligro para nuestra salud y la calidad de la vida a que podemos aspirar. En efecto, en la base de esta ceguera hay una actitud que reprime las necesidades naturales humanas, la cual es enérgicamente fomentada y difundida por los medios de comunicación, instituciones e ideología que dominan en la vida social moderna. Así pues, vale la pena ilustrar, aunque sea brevemente, la forma como aparece el problema en la actividad científica, y ya por allí se irán dejando ver las consecuencias prácticas, y nuestras alternativas...

Las interpretaciones al uso acerca del ayuno ilustran con claridad nuestra cuestión. Esta práctica es virtualmente común en todas las religiones de los pueblos antiguos y tiene en la primavera uno de los momentos más importantes, si no el más, de su prescripción.

En la tradición católica el ayuno es tan antiguo como la Iglesia y su aplicación en la víspera de la primavera corresponde a la *Cuaresma* —cuyo sentido originario se ha ido perdiendo junto con la severidad que tuvo en los primeros tiempos—. En general, el uso religioso del ayuno, como de la abstinencia en general, tiene una función purificadora cuyo sentido consiste en preparar al ayunante, a través de la limpieza corporal interior para recibir la renovación de la vida y experimentar tal donación. Se trata pues, de un proceso real, de descanso e higiene de los órganos internos.

Sin embargo, tal parece que esta dimensión del problema se encuentra fuera de los alcances de las ciencias sociales modernas.

Veamos de cerca este curioso punto de vista, citando una nota al respecto del *Diccionario Enciclopédico Salvat*:

"Se han sugerido múltiples explicaciones genéticas acerca del ayuno ascético religioso. H. Spencer insinuaba en 1876 que la ofrenda sacrificial a los dioses debió de repercutir en las posibilidades alimenticias de los grupos primitivos y favoreció la significación religiosa del ayuno. W. R. Smith afirmaba en 1894 que nació de la necesidad de señalar con una pausa alimenticia la

absoluta diferenciación cualitativa entre las comidas habituales y la participación en los banquetes sacrificiales. En cambio, E. E. Tylor le asignaba un carácter inicial de mera predisposición fisiológica para obtener visiones y éxtasis. En la actualidad no se busca un único sentido inicial del ayuno ni se restringe su significado a mera mortificación penitencial. El ayuno obedece a múltiples motivaciones: ascética, mística, magia, penitencia, purificación ritual, preparación para las iniciaciones, tabú temporal o permanente, por sexos, edades o clases sociales, etc. . . . Son pocas las religiones que no recurran al ayuno bajo alguna de sus significaciones. . . . (subrayado mío).

Como vemos, la "progresista" solución actual constituye una completa declaración de impotencia científica, pues no sólo no puede comprender los contenidos materiales del fenómeno y rebasar la superficial y unilateral perspectiva de todas las interpretaciones anteriores, sino que se establece en ella y eleva el extravío ideológico al rango de principio explicativo científico suficiente postulando, como si fuera un triunfo del pensamiento racional, justamente la *renuncia a la búsqueda de una explicación genética*. Pretenden agotar la explicación del fenómeno con la simple referencia a sus aspectos ideológicos, olvidando las necesidades y procesos materiales puestos en juego, con lo cual también pierden la posibilidad de poner orden en la multiplicidad de las manifestaciones empíricas con que se encuentran. Se quedan revolviendo a ciegas entre las más diversas motivaciones ideológicas.

Sin embargo, cada uno de nosotros podría no conformarse con los remedios que nos propone el productivismo capitalista, sus conocimientos a medias y sus aplicaciones explotadoras enajenadas y opresivas; es posible en cambio, recuperar y disfrutar nuestra vida en la plenitud de sus relaciones con la naturaleza. Para ello, nos son de gran valor las sencillas enseñanzas de las tradiciones médicas antiguas en general y las grietas en particular.

Tal es el caso de la teoría china de los cinco elementos, por la cual podemos comprender que la primavera es la estación que le corresponde al *hígado* y que, por lo tanto, las manifestaciones de enfermedad o curación de este órgano impregnan las características del funcionamiento fisiológico de nuestro organismo durante esta época del año, así como de la percepción que tenemos de nuestra relación con el mundo natural en general.

En resumen, nutrición del organismo y fuente de la sangre, tal es la doble función vital esencial que con el hígado ("la casa del alma", para los antiguos) entran, durante la época de la primavera, en su fase

periódica de eliminación de los excesos acumulados durante el año; se trata, pues, de una especie de "crisis periódica de curación" necesaria, que forma parte del proceso cíclico de funcionamiento normal del órgano hepático.

Pues bien, la teoría china de los cinco elementos permite comprender que sea la primavera la época en la que ocurre no sólo la agudización de los síntomas convencionalmente reconocidos como hepáticos, sino también la de otros síntomas reflejos del hígado tales como las molestias de la *garganta*, las enfermedades de las *articulaciones óseas* (tales como la gota, la artritis o los problemas de la columna vertebral, la ciática, etc.) o de los *ojos*, etc. De allí surgen también los impulsos que en esta época nos asaltan de bailar y de *gritar*, o los ocasionales accesos de ira, las irregularidades del apetito, así como la necesidad de reducir la cantidad de alimentos que consumimos diariamente o de mejorar su calidad; la necesidad de *limpieza* y *descanso* orgánicos, que se manifiesta todavía con claridad en la prescripción del ayuno por las costumbres religiosas; nuestro gusto por el *sabor agrio*, o por los alimentos *verdes* y *frescos*, o incluso la preferencia por el color *verde* o *azul*. Todas éstas son formas de manifestación de las necesidades del hígado y la conciencia de ellas constituye una *riqueza* casi perdida en la vida social moderna pero que es posible recuperar si recobramos la salud, y, con ella, la claridad de percepción de nuestras sensaciones corporales, así como la posibilidad de explicárnoslas.

Es así como los antiguos conocimientos chinos pueden iluminar la participación de nuestras necesidades y procesos materiales orgánicos en el reverdecimiento universal de la naturaleza y las diversas manifestaciones (sociales, culturales, psicológicas y corporales) que la expresan, pero, además, nos entregan los medios prácticos para la gestión cotidiana de tales necesidades.

He aquí el conjunto de las correlaciones que la teoría de los cinco elementos establece para la Primavera:

Estación	Primavera
Órgano	Hígado
Órgano	Ojos
Sensorial	Vista
Sentido	Lágrimas
Secreciones	Grito
Expresión	Músculos
Tejidos	Trigo
Cereal	Poro
Verdura	Ciruela
Fruta	Acido, agrio
Sabor	Ave
Animal	Doméstico
Doméstico	Hora del día
Horario	Mañana
Clima adverso	Viento
Dirección	Este
Cardinal	
Planeta	Júpiter
Color	Verde, azul

