

EL MARXISMO LATINOAMERICANO: HISTORIA Y PROBLEMAS ACTUALES¹

LA INTERNACIONAL COMUNISTA Y LOS PARTIDOS NACIONALES

La idea de una dependencia absoluta de los partidos comunistas (PC) latinoamericanos con respecto a la Internacional Comunista (IC) ha sido sostenida por tres fuentes harto disímiles: a) el imperialismo y las clases dominantes en general, b) el movimiento trotskista y c) algunos PC. Que las fuerzas comprendidas en el primer literal esgriman esa tesis es más que comprensible: se trata de presentar a los PC y grupos afines como organizaciones ajenas a la realidad nacional, y al propio marxismo como “ideología foránea”. Igualmente se entienden las razones de trotskistas; es una manera de atribuir todas las limitaciones y eventuales errores de la izquierda realmente existente (la otra, imaginaria, es por definición inmaculada) a Stalin y la IC.

Llama la atención, en cambio, que ciertos PC sostengan tesis parecidas, pero tal asombro se disipa al observar que no por azar son aquellos partidos que no han logrado arraigar en las masas obreras y en general populares de sus respectivos países. Culpar

¹ Extraído de Agustín Cueva, *La teoría marxista: categorías de base y problemas actuales*, Planeta-Lettraviva, 1987, pp. 165-186.

de ello a la IC —disuelta hace más de cuarenta años— resulta entonces un expediente tan fácil como irresponsable.

Que la pertenencia a la IC no determinaba de manera fatal el destino de los PC pareciera la evidencia misma. Sólo con pensar en la trayectoria de tres partidos asiáticos hoy en el poder, el chino, el vietnamita y el coreano, uno percibe la inmensa distancia que los separa de sus homólogos latinoamericanos, todos miembros, no obstante, de la IC. Los asiáticos estuvieron desde luego más cerca de esta organización que los latinoamericanos, mas ello no fue óbice para que, por una parte, nacionalizaran profundamente su marxismo —para bien o para mal— y, por otra, siguieran entre sí vías harto distintas. La experiencia de Mao, sobre todo a partir de 1935, comprueba además la siguiente hipótesis: no es que algunos PC hayan sido —y a veces siguen siendo— débiles porque la IC les impuso determinada línea política; al contrario, fue en la medida en que eran débiles y carentes de arraigo popular que una línea “exterior” parecía imponérseles. Mao pudo divergir de Stalin porque se movía, según su metáfora, “como el pez en el agua”.

Para el caso de América Latina no es superfluo recordar que también existen diferencias muy notables en el desarrollo de los PC.

Bastante ortodoxos y de masas, los partidos chileno y uruguayo se parecen más bien a sus equivalentes de la Europa mediterránea, hasta la década pasada al menos. Un partido como el Comunista de México tiene en cambio una historia surcada por todo tipo de “heterodoxias”, que sin embargo poco lo acercaron al pueblo. Una lectura cuidadosa de su recién publicada *Historia* pone de manifiesto que su verdadero drama nunca fue el de una definición frente a la IC, sino el de cómo reaccionar y actuar frente a la revolución que ocurría en su propio país.² Si creemos en estudios como el de Manuel Caballero, el PC de Venezuela tampoco parece poseer una trayectoria explicable en función de

² Arnoldo Martínez Verdugo, *Historia del comunismo en México*, México, Enlace-Grijalbo, 1985.

las consignas de la IC: el autor tiene razón en subrayar que esa trayectoria es más comprensible a partir del específico proceso histórico venezolano.³

Una última observación: casi huelga aclarar que importantes episodios de nuestra historia, como el levantamiento comunista de 1935 en el Brasil o del Frente Popular chileno en 1936, sólo en la leyenda difundida por Michael Löwy son reductibles a *mots d'ordre* del Comintern.⁴ Innumerables testimonios confirman la “autoctonía” del movimiento brasileño,⁵ a la vez que ningún historiador medianamente serio dudaría de la raigambre nacional del Frente Popular de Aguirre Cerda y Salvador Allende.

MITO Y REALIDAD DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Reivindicado por los neogramscianos tanto como por los maoístas de Sendero Luminoso, y no menos por el gobierno de Velasco Alvarado que por todos los partidos comunistas, José Carlos Mariátegui (JCM) es a la par un clásico de nuestro marxismo y una suerte de espacio simbólico en el cual confluyen múltiples mitos. Aquí nos limitaremos a exponer nuestra opinión sobre algunos puntos controvertidos.

Primero, nos parece falso que JCM sea una especie de profeta *heterodoxo*, como en algún momento lo creyeron ciertos marxistas dogmáticos y, lo que es peor, siguen creyéndolo todavía los teóricos trotskistas o algunos publicistas cercanos a la socialdemocracia. Asombra, por lo demás, que intelectuales de la IV Internacional reivindicquen como suyo a un autor que explícitamente dio razón a Stalin contra Trotsky, incluso en cuanto a la

³ Manuel Caballero, “La Internacional Comunista y América Latina. La sección venezolana”, *Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 80, México, 1978.

⁴ Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. Antología, México, Era, 1982.

⁵ Cfr. por ejemplo: Dênis de Moraes y Francesco Viana, *Prestes: lutas e autocríticas*, Petrópolis, Vozes, 1982; o: Moisés Vinhas, *O Partidão: a luta por um partido de massas, 1922-1974*, São Paulo, Hucitec, 1982.

necesidad de desarrollar el socialismo en un solo país,⁶ y que con mayor explicitéz aún hizo de la existencia de un feudalismo latinoamericano el pivote de sus brillantes análisis (crimen de lesa interpretación según el trotskismo). Tampoco deja de asombrar que, a fuerza de querer hacer de JCM un disidente *avant la lettre*, José Aricó, por ejemplo, termine inventándose un JCM “anties-tatalista”, “contrario a la visión clasista del marxismo oficial” y “creador de un universo que se define más en términos de cultura que en los estrictamente de clase”.⁷ ¿Dónde expresó JCM semejantes ideas?

Segundo: tampoco parece tener asidero objetivo la leyenda de una obra de JCM cuyo destino póstumo hubiera consistido en transitar de las catacumbas del “estalinismo” a una especie de epifanía actual: ambos extremos son falsos. Para los andinos de mi generación y de la que la precedió, JCM nunca fue un desconocido. Más aún: era impensable, justamente en los años en que se supone que el “Amauta” estuvo proscrito, que discutiéramos del problema indígena o agrario, de cuestiones literarias o de lo que veinte años más tarde se denominaría “modos de producción”, sin conocer mínimamente los *7 ensayos*. Por los años cuarenta y cincuenta este libro ya era un clásico.⁸

Cabe desde luego preguntarse si JCM era igualmente conocido en el Cono Sur, por ejemplo. Y la respuesta tiene que ser negativa, pero con la aclaración de *que hoy tampoco lo es*, aunque por razón

⁶ Cfr. José Carlos Mariátegui, *Obra política*, México, Era, 1984, p. 219. Löwy mutila sin el menor respeto ese texto para dar a entender que Mariátegui era filotrotskista, siendo que Mariátegui incluso comparte abiertamente la idea de la revolución en un solo país. La cita mutilada se puede encontrar en Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, *Antología*, op. cit., p. 20.

⁷ Cfr. su artículo “El marxismo latinoamericano”, en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci: *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1982, p. 987.

⁸ Algunos me han hecho notar que transcurrieron quince años entre la primera edición de los *7 ensayos* (1928) y la segunda (1943) y nueve años más entre ésta y la tercera (1952). Es cierto, mas ello corresponde al ritmo editorial de la época. Entre la primera (1950) y la segunda edición (1959) de *El laberinto de la soledad* pasaron nueve años y eso que ya eran otros tiempos, en un país como México y con un autor que dista mucho de ser un proscrito: Octavio Paz.

bastante menos intrigante de la que algunos quisieran encontrar: su universo de preocupaciones no es el más coincidente, al menos a nivel de la experiencia empírica cotidiana, con el que ha primado en el Cono Sur. Sin el menor ánimo de fastidiar a Aricó y menos aún de postular al monopolio de una “andinidad” en la que no creo, debo confesar que mi lectura de sus múltiples interpretaciones de JCM no hacen más que corroborar aquella sospecha: estudioso adentrado en los meandros del debate europeo, Aricó me deja siempre la impresión de pasar un poco al lado de las preocupaciones de JCM; casi como si hiciera un esfuerzo por traducir al lenguaje de los “blancos” el *sui generis* discurso del “cholo” peruano.

Tercero: JCM no me parece un teórico *strictu sensu*, es decir, un pensador cuyo trabajo se dirija fundamentalmente a la revisión y/o reelaboración de categorías y sistemas conceptuales de interpretación de la realidad. En este sentido, suscribo sin reserva las siguientes opiniones de Rubén Jiménez Ricárdez:

[JCM abordó los problemas teóricos del marxismo] en un número limitado de ensayos. Constituyen, si he visto bien, la parte más débil de la obra de Mariátegui. La de menor aliento crítico. Pero la anima la misma pasión política que al resto de su obra. Habrá que considerar los trabajos que la integran como un tipo de trabajos subsidiarios. Discurren en un terreno filosófico y dejan ver el inacabado proceso de aprehensión del materialismo dialéctico por parte de Mariátegui. Son, por tanto, los hitos sintomáticos de un proceso teórico no concluido, y no las graves y definitivas desviaciones del marxismo que muchos han querido ver.⁹

Ni tampoco, añadiríamos, las geniales aportaciones que otros se empecinan en descubrir.

¿En qué radica entonces la grandeza de JCM? Ante todo, en habernos legado el primer esquema marxista de interpretación de las modalidades específicas de desarrollo del capitalismo en

⁹ “Prólogo”, en *Obra política, op. cit.*, p. 13.

América Latina, en condiciones de dependencia y articulación con otras formas productivas (feudalismo, esclavitud, comunidad primitiva); esquema que muchos de nosotros, discípulos suyos, seguimos considerando válido. Al hacerlo, JCM ligó por vez primera el discurso marxista a nuestra realidad, evitando que aquel discurso flotara como una sustancia etérea incapaz de incorporarse al referente empírico que pretende explicar. ¿Nacionalización del marxismo? Si se quiere, sí.

Luego, JCM nos enseñó con el ejemplo cómo la vocación totalizadora del marxismo no puede permanecer como mero postulado, sino que tiene que cuajar como práctica real: sus análisis abarcan, en efecto, desde la problemática económica hasta los vericuetos de la literatura, pasando por el estudio de la dinámica regional (hoy tan de moda), del problema educativo, la cuestión étnica, etc. Todo ello, con una particular lucidez y sobre la base de un inmenso acervo cultural que, también por primera vez en nuestra historia, es incorporado a coordenadas sistemáticamente marxistas sin caer en ese *potpourri* teórico que aún caracteriza a buena parte del ensayo latinoamericano.

En fin, JCM abrió el camino a una crítica marxista de las ideologías adversarias, sobre todo, a través de sus debates con el idealismo y el populismo. Además, claro está, de ser un pionero al señalar la necesidad de una vía revolucionaria y socialista de solución de los problemas latinoamericanos, justificada científicamente por el análisis de nuestro específico desarrollo capitalista. Inmensos aportes de este hombre singular.

1930-1959: LA FUNDACIÓN DE UNA VISIÓN MARXISTA DE NUESTRO MUNDO

Con frecuencia suele presentarse un panorama del desarrollo inicial del marxismo en América Latina dividido en dos fantásticas etapas: a) una especie de edad de oro que se extinguiría con la muerte de Mariátegui, en 1930; y b) una supuesta edad oscura que se extendería desde ahí hasta 1959, en que se produce la Revolución Cubana.

Esta versión carece de toda seriedad. Es justamente a partir de los años treinta cuando cobra cuerpo un movimiento intelectual inspirado en el marxismo, y de tanto vigor y envergadura que bien podría considerársele como el fundamento de toda la cultura moderna de América Latina. A él pertenecen poetas de la talla de Neruda, Vallejo o Nicolás Guillén, novelistas como Jorge Amado o Carlos Luis Fallas, pintores como los del muralismo mexicano y hasta arquitectos como el gran Niemeyer. Sin duda lo mejor de nuestra cultura.

Y obsérvese que no se trata de creadores que “por un lado” se confiesen marxistas y “por otro” hagan una obra que nada tenga que ver con dicha ideología. No; el peso del marxismo es tan grande que a veces ocurre más bien lo contrario: autores que militan en partidos no marxistas, pero cuya obra está impregnada de una visión materialista del mundo. Sirvan de ejemplo los novelistas Jorge Icaza de Ecuador, Ciro Alegría del Perú o el Premio Nobel Miguel Ángel Asturias.

Ahora bien, conviene destacar que a través de esta pléyade de creadores el marxismo se funde indisolublemente con lo nacional y lo popular en la medida en que: a) se recuperan las raíces populares subyacentes en grupos étnicos oprimidos: indios, negros, mulatos, mestizos, etc.; b) se reinterpreta nuestra historia y nuestras tradiciones; c) se crea, a partir de lo anterior, un nuevo repertorio simbólico y hasta un nuevo lenguaje; y ello d) sin caer en el folklorismo y ubicando esas imágenes y representaciones en la perspectiva de la construcción de una cultura nacional hasta entonces inexistente, o por lo menos atrofiada por el carácter estamental de la sociedad oligárquica y por la dominación imperial; y e) destacando las múltiples tensiones y contradicciones, incluidas las de clase, que surcan la vida de nuestras naciones.

Al participar decisivamente en la conformación de esta visión del mundo, el marxismo adquiere carta de ciudadanía en América Latina a la vez que esta región se *marxistiza*. En adelante, será el continente más impregnado de marxismo: nadie podrá trazar la historia contemporánea de sus actividades vitales prescindiendo de ese ingrediente que hallaremos no sólo en la política, sino tam-

bién en la literatura, las artes plásticas, la música neofolklorica o la canción-protesta, las ciencias sociales o la misma teología.

Quedan, desde luego, algunas preguntas por responder, empezando por la siguiente: ¿por qué los “especialistas” en marxismo latinoamericano no se han percatado de este fenómeno que salta a la vista? Dejemos al lector la tarea de indagar la parte que corresponde a la simple ignorancia y la que es atribuible a la mala fe.

Una segunda cuestión consiste en saber qué determinó el auge de aquella visión fuertemente marxistizada de la realidad. Amén de la influencia de la revolución bolchevique y otros acontecimientos “extremos” (la Guerra Civil Española o el Frente Popular francés, por ejemplo), hubo por supuesto la efervescencia y disponibilidad de nuestras propias fuerzas locales y en particular de unas capas medias tanto más jacobinas y antiimperialistas, cuanto que soportaban directamente las consecuencias de una vía oligárquica de desarrollo (“descompuesta” en alguna medida por la crisis del 29) y de la dependencia del imperialismo que nos impedía culminar el proyecto nacional. El marxismo-leninismo (fórmula inseparable entre nosotros) fue en tales condiciones el único instrumento capaz de dar cuenta de esa compleja situación y señalar al mismo tiempo un camino de superación.

Una tercera inquietud se refiere al contraste entre la riqueza de aquel cúmulo de imágenes y representaciones revolucionarias, y la relativa y simultánea pobreza del pensamiento abstractamente expresado: ensayo filosófico, sociológico, etc. Así es, pero la explicación de tal “anomalía” rebasa los propósitos de este artículo en la medida en que remite a un problema mayor: el de inquirir por qué la cultura de América Latina toda, desde la Colonia hasta los años sesenta de este siglo, ha poseído similar característica.

Por último constatemos que durante todo el lapso analizado en este apartado, se registra un notorio desarrollo desigual del marxismo: hegemónico en muchas áreas de la cultura, cuaja muchísimo menos en el plano orgánico-partidario (pese a la existencia de PC y afines) y penetra sólo muy lentamente en las masas.

LA REVOLUCIÓN CUBANA: CULMINACIÓN Y RUPTURA

Las reflexiones precedentes ayudan a explicar algo que todos intuimos: la revolución Cubana no surgió por generación espontánea. Permiten entender, asimismo, aquella aseveración de Fidel Castro que muchos ponen en duda: que antes del triunfo de 1959 él era ya marxista-leninista. Coadyuva, por último, a comprender cómo la Revolución Cubana sólo en apariencia constituye una trasgresión del principio de que “sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria”. En este caso la teoría revolucionaria *strictu sensu* estaba dada por la presencia del marxismo-leninismo a nivel mundial, pero existía además una “aclimatación latinoamericana” de dicha teoría y una visión del mundo inspirada en ella, pletórica de vivencias y símbolos nacionales. En la medida en que el materialismo histórico arraiga en América Latina como marxismo-leninismo, es decir, como pensamiento profundamente antiimperialista, tampoco es de extrañar que el líder cubano, sin “engañar” a nadie ni plantearse dilemas como los de Ernesto Laclau,¹⁰ encuentre natural juntar aquel pensamiento con nuestra mejor tradición libertaria, encarnada en este caso por José Martí. Veinte años más tarde la experiencia se repetirá, *mutatis mutandis* en la Nicaragua sandinista.

Pero junto al movimiento de las ideas está también el de la realidad. En este decisivo plano la Revolución Cubana es culminación y superación, a la vez, de una serie de insurrecciones y revoluciones que marcan toda la etapa de la posguerra en América Latina. Recordemos tres por su importancia, comenzando por el “Bogotazo” de 1948, en donde Fidel hizo uno de sus primeros aprendizajes, quedando marcado tanto por la acción de las masas como por la personalidad del líder asesinado, Jorge Eliécer Gaitán, en quien confluían en explosiva mezcla lo mejor del liberalismo radical, muchos rasgos del populismo entonces en boga, y una suerte de difuso socialismo.

¹⁰ Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, México, Siglo XXI, 2ª ed., 1980, pp. 193 y ss.

En segundo lugar hay que mencionar la revolución guatemalteca (1944-1954), en la que otro líder del futuro Movimiento 26 de Julio, el Che Guevara, hizo a su turno el aprendizaje. ¿Qué conclusiones extrajo de allí? Por lo menos dos: a) la izquierda sólo puede triunfar a condición de organizar y armar a las masas, para garantizar y profundizar con ellas el proceso revolucionario; y b) en los países dependientes, la parte más ardua de la lucha no es la que se libra contra la clase dominante local sino la que hay que sostener contra el imperialismo.

Queda una tercera experiencia cuya influencia sobre el proceso cubano es más difícil de aquilatar: la revolución boliviana de 1952. Lo más probable es que de esta revolución saliera una lección exactamente inversa a la de Guatemala; de nada sirve tener a las masas combatiendo en las calles ni —hecho insólito— a los obreros aniquilando al ejército de la clase dominante, si no existe una organización de vanguardia que cumpla realmente su papel.

Aparte de esto, no hay que olvidar que el modelo de desarrollo capitalista dependiente de la posguerra había entrado en una zona crepuscular en América Latina, junto con las distintas opciones políticas que lo acompañaron, desarrollismo y populismo sobre todo. Amén de que, a estas alturas de la historia, esa crisis enlazaba con una de carácter mundial: a finales de los años cincuenta era evidente que junto al *boom* económico de los países imperialistas, la “brecha” que los separaba del Tercer Mundo no había hecho más que aumentar. Justamente por eso surgen las nociones de Tercer Mundo y *subdesarrollo*; al calor, por lo demás, de luchas de liberación nacional que se libran en muchos puntos del globo: Indochina, Argelia, Congo, etc.

La Revolución Cubana es, pues, el punto de confluencia de muchas vertientes; de una tradición jacobina y antiimperialista muy autóctonas y un marxismo-leninismo asimilado y moldeado a nuestra medida; de todo ello, y una disposición revolucionaria de las masas acorde con nuestra condición de eslabón débil; en fin y muy importante, de un momento en el que por primera vez la historia universal busca totalizarse no ya a través de la acción y

el pensamiento de las metrópolis de siempre, sino por la constitución de una nueva unidad que, aún de manera difusa, empieza a denominarse Tercer Mundo.

EL MARXISMO RENOVADO DE LOS AÑOS SESENTA

¿Implicó la Revolución Cubana una superación del marxismo latinoamericano hasta entonces existente? Por supuesto que sí, ya que constituyó no sólo una culminación sino además una *crítica práctica* de aquél, al mostrar nuevos caminos y perspectivas para la revolución. En la medida en que el marxismo-leninismo no es únicamente una teoría “crítica”, sino una teoría encaminada a transformar la realidad, el hecho de que los revolucionarios cubanos hayan logrado este objetivo implicó por sí mismo una *superación*: no sólo de ciertas tesis y prácticas del marxismo llamado “tradicional”, es decir, el de los PC, sino también y hasta diría que, sobre todo, de aquellos marxismos imaginarios que siempre tuvieron razón verbal o escrita pero jamás transformaron en lo más mínimo la realidad.

¿Cuales fueron las principales concepciones modificadas por el proceso cubano? Es ya de rigor señalar cuatro; a) la definición del carácter de las formaciones sociales latinoamericanas; b) el esquema de interpretación de las clases sociales y por tanto del sistema de eventuales alianzas; c) el carácter de la revolución latinoamericana; y d) las formas de lucha.

En lo atinente al primer punto, mucho se insiste en que la Revolución Cubana sólo fue posible en cuanto sus líderes comprendieron que nuestras sociedades no son feudales ni semif feudales, sino plenamente capitalistas. Se trata, sin embargo, de una atribución *post factum*. No existe un solo texto, *ni uno solo*, en que tal preocupación aparezca esbozada siquiera por alguno de los dirigentes del 26 de Julio. Hasta agosto de 1961, el Che seguía hablando de una reforma agraria “antifeudal y antiimperialista”.¹¹

¹¹ Ernesto Che Guevara, “Discurso en Punta del Este”, en *Obra revolucionaria*, México, Era, 1971, p. 421.

Al revisar su *Obra revolucionaria* resulta en cambio evidente que su radical antiimperialismo está enriquecido con un amplio conocimiento de las luchas de liberación del Tercer Mundo así como de la reflexión en torno a ellas, a la vez que por los análisis y concepciones sobre lo que se había detectado como situación de subdesarrollo. En este sentido, cabe subrayar que el marxismo latinoamericano se enriqueció al experimentar una *tercermundización*, hecho tanto más necesario de destacar cuanto que el “euro-marxismo” tratará de sepultarlo después.

Lo anterior no significa que el debate sobre el carácter de América Latina no se haya desarrollado a *la suite* de la Revolución Cubana, especialmente provocado por André Gunder Frank y su escuela (que por lo demás fueron acogidos en la revista cubana *Pensamiento Crítico*). No es del caso entrar aquí en el laberinto argumental de esta discusión, cuyo desenlace es de todos conocido: dado que la América Latina de los años sesenta en adelante era predominantemente y cada vez más capitalista *a juicio de todos*, el debate tendió a languidecer por falta de contrincantes y de actualidad. Con honrosas excepciones, como la de Luis Vitale, nadie se enardece actualmente ante la pregunta de si América Latina fue o no feudal en los siglos XVI a XIX, ni cree que de allí se deriven consecuencias para la futura revolución. El debate, sin embargo, enriqueció nuestras ciencias sociales aunque sólo fuese porque las puso en tensión.

En lo que concierne al segundo punto, esto es, el esquema de interpretación de las clases sociales, lo fundamental de la discusión giró en torno de la existencia o no de una burguesía nacional y al papel que ella podía desempeñar en el proceso revolucionario. Como en el caso anterior, este problema también apareció con posterioridad a la Revolución Cubana y más por la experiencia de otros países que por la que inicialmente se había dado en la isla. En efecto, en un famosísimo texto de 1961, el Che escribía sobre Cuba lo siguiente:

Es comprensible que la burguesía nacional, acogotada por el imperialismo y por la tiranía, cuyas tropas caían a saco sobre la pequeña

propiedad y hacían del cohecho un medio diario de vida, viera con cierta simpatía que estos jóvenes rebeldes de las montañas castigaran al brazo armado del imperialismo... Así, fuerzas no revolucionarias ayudaron de hecho a facilitar el camino del advenimiento del poder revolucionario.¹²

A esas alturas, sin embargo, era ya evidente que en los demás países latinoamericanos la “burguesía nacional”, azorada por el curso de la Revolución Cubana, iba convirtiéndose en una fuerza cada vez menos progresista. Era además verdad algo que los estudios sociológicos y económicos corroboraban: el proceso de transnacionalización, que confería un nuevo carácter a nuestras economías, había vuelto raquítica en un extremo y transnacionalizada en el otro a la antigua “burguesía nacional”; en suma, la había *descompuesto*. Las contradicciones interburguesas (secundarias, obviamente) seguían existiendo, pero eran ya de otro tipo.

Si los puntos hasta ahora tratados representan implicaciones de la Revolución Cubana, antes que planteamientos explícitos de ella, los concernientes al carácter de la revolución latinoamericana y a las formas de lucha son, en cambio, sus aportes directos. La gesta cubana pone al orden del día la posibilidad de una revolución socialista, que en su curso resolverá las tareas teóricamente “democrático-burguesas” y desde luego las de liberación nacional (antiimperialistas).¹³ En cuanto a las formas de lucha, actualiza la posibilidad de la acción armada recuperando una vieja tradición guerrillera y *montonera* de América Latina. Sin embargo, a partir de ese momento entramos en una etapa en la que se experimentan todas las formas de lucha, desde el denominado “foquismo” hasta la guerrilla urbana que le sigue, continuando en los años setenta con experiencias tan diversas como la de la Unidad Popular chilena o la guerra popular prolongada que se da en algunas zonas de Colombia y sobre todo en Centroamérica.

¹² “Cuba: ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?”, en *Obra revolucionaria*, *op. cit.*, p. 517.

¹³ Cfr. Carlos Rafael Rodríguez, *Cuba en el tránsito al socialismo (1959-1963)*, México, Siglo XXI, 1978.

Por otro lado, la década de los sesenta inicia una suerte de época de oro de nuestras ciencias sociales, que por primera vez dejan de ser una mera caja de resonancia de lo que se dice en Europa o Estados Unidos, para configurar su propia problemática y hasta pretender elaborar su propia teoría: la de la dependencia, que no es del caso entrar a discutir aquí. Esas ciencias sociales están además altamente politizadas y en un interesante vaivén dialéctico contribuyen, a su turno a dar asidero científico a las tareas de las diversas organizaciones políticas.¹⁴

REFLUJO Y NUEVOS CUESTIONAMIENTOS

En 1973, con el golpe de Estado en Uruguay y el derrocamiento de Salvador Allende en Chile se inicia un período de reflujo del movimiento revolucionario latinoamericano que durará aproximadamente un quinquenio, hasta 1978, y conocerá tal vez su peor momento en 1976, cuando los regímenes militares de derecha o recientemente rechazados parecen controlar casi todo el continente.

En estas condiciones, el marxismo latinoamericano desarrollará cuatro líneas principales de investigación, que a la vez son de necesario cuestionamiento sobre: a) el carácter de los nuevos regímenes, especialmente del Cono Sur; b) los cambios operados en el Estado latinoamericano; c) la necesidad de restablecer la democracia y las vías para conseguirlo; y d) los marcos globales de interpretación de la realidad latinoamericana.

En cuanto al primer punto, puede decirse que hay unanimidad en constatar el carácter novedoso de los regímenes militares recién implantados; o sea, que no se trata más de las dictaduras latinoamericanas de tipo tradicional sino de golpes institucionales que aspiraban a remodelar la economía, las relaciones sociales y la política de los respectivos países en consonancia con un proceso

¹⁴ Incluso de los PC, como puede comprobarse con sólo leer la *Declaración de la Conferencia de los Partidos Comunistas de América Latina y del Caribe*, La Habana, Granma, resumen semanal, 22 de junio de 1975.

de transnacionalización de los mismos. Más allá de este acuerdo, las divergencias comenzaban a ser particularmente agudas al discutir el carácter fascista o no fascista de aquellos regímenes. Inútil recapitular los argumentos de un debate cuyo eco es todavía perceptible. Las alternativas a la tesis de la fascistización fueron, como se recordará, por un lado la del denominado Estado de Seguridad Nacional (sostenida por Luis Maira, por ejemplo); por otro, y a la izquierda, la teoría del Estado de Contrainsurgencia, de R. M. Marini (no evocamos la tesis del Estado burocrático-autoritario, sustentada por G. O'Donnell, por situarse fuera del debate marxista). Supuestamente, cada tesis interpretativa correspondía a determinada fórmula política de lucha antidictatorial, aunque, irónica como siempre, la historia determinó nuevos “parteaguas” en la década de los ochenta.

Con respecto al segundo punto —cambios operados en el Estado—, también hubo consenso en detectar su remodelación en función de los requerimientos del capital financiero, hecho que a su manera supone cierto tipo de modernización. ¿Establecimiento, entonces, de un capitalismo monopolista de Estado? Aquí, ya estábamos lejos de la unanimidad. ¿Grado de robustez de ese Estado? Tampoco había acuerdo sobre esto y hasta hoy no lo hay.

La cuestión de la democracia pareció en un comienzo el mejor punto de confluencia para todas las fuerzas antidictatoriales; pero a la larga devino la peor manzana de la discordia en la medida en que cada cual rellenaba aquel concepto con los más diversos contenidos. Chile, donde la izquierda siempre tuvo más alternativas que en el resto del Cono Sur, ilustra a cabalidad los alcances de estas discrepancias, hoy más agudas que ayer. Pero esto remite a problemas que analizaremos en la parte final.

Queda el cuarto punto —cuestionamiento de los marcos generales de interpretación de la realidad latinoamericana— que a *grosso modo* se expresó como una oposición entre la “teoría de la dependencia” y una “teoría de la articulación de modos de producción bajo dominio imperialista”; discusión que en su momento levantó encendidas pasiones pero que hoy, a la distancia, parece en gran medida superada, para no decir *démodée*. En par-

te, porque la realidad presente ya no plantea las mismas preguntas y retos de hace una década; en parte porque cada uno de los campos (*dependentistas* y *antidependentistas*) han ido decantando sus tesis y también... sus filas.

De todas maneras aquellos debates fueron interrumpidos o, más exactamente, reencauzados por dos acontecimientos que se perfilaron con nitidez en 1978: el renacimiento del movimiento de masas, impresionante en casos como el del Brasil, y el rebrote del espíritu insurgente en Centroamérica, sobre todo en Nicaragua. Signos inequívocos de una nueva etapa.

ENTRE LA REVOLUCIÓN Y EL EUROCOMUNISMO

El año 1979 es axial en la historia del marxismo latinoamericano por más de una razón. En primer lugar, por el triunfo de la revolución sandinista, veinte años después de la Revolución Cubana y al cabo de tantas experiencias fallidas de la izquierda. Revitalizante en sí misma, la victoria nicaragüense no fue además un hecho aislado: fue el punto descollante de un proceso revolucionario que tomaba cuerpo en El Salvador y se articulaba en Guatemala, al tiempo que prendía en un punto lejano y hasta entonces ignorado: la Granada de Bishop.

Sin embargo, el desarrollo de estos y otros procesos será tanto más arduo y sinuoso cuanto que coincide con una precipitación de derechización de "Occidente", es decir, de los países imperialistas. Está desde luego el acontecimiento más conocido: la *reorganización* de los Estados Unidos, que en verdad se inició bajo el mandato del mismo Carter, a mediados de 1979. Y está también su equivalente de ultramar, representado por la señora Thatcher. Pero esto es sólo una parte; más grave, sin duda, es la derechización de los partidos socialistas de Francia, España y Portugal, cada vez más satélites de la potencia estadounidense. Además, y como lo cuenta detalladamente R. Aron en sus *Mémoires*,¹⁵ la antigua

¹⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, París, Julliard, 1985, especialmente la "Cinquième partie".

intelectualidad de izquierda, o por lo menos progresista, ya había experimentado un viraje de 180 grados hacia finales de los setenta. Y conste que no se trata, únicamente de un antisovietismo o anti-comunismo, sino también de un expreso antitercermundismo.¹⁶ No es éste el lugar para analizar las causas de tal derechización, que indudablemente tiene que ver con la profunda crisis de Occidente, uno de cuyos chivos expiatorios ha resultado ser el Tercer Mundo (como lo fueron los judíos en la crisis del 29).

El *eurocomunismo* surge precisamente en este contexto, como una expresión más de la crisis de la izquierda europea y concibiéndose a sí mismo, en una de sus vertientes, como una alternativa conservadora a la “vía chilena”. En efecto, mientras la mayor parte de la izquierda latinoamericana reaccionó ante la derrota en Chile destacando el error consistente en no haber hecho todo lo posible para tomar realmente el poder, la dirigencia del PC italiano llegó a la conclusión estrictamente opuesta: había que proceder con más cautela, marchando al compás de una alianza con la Democracia Cristiana. Tesis que ciertamente evitaría el golpe, puesto que lo torna innecesario, aun sin llegar a los extremos del PCI: *terza via* al socialismo bajo el paraguas protector de la OTAN.

Mas seamos justos: si todos los caminos conducen supuestamente a Roma, no todos parten de allí. Tesis bastantes similares a las del eurocomunismo surgieron en América Latina al comenzar la década de los setenta, sintetizadas, por ejemplo, en el libro *Proceso a la izquierda*, de Teodoro Petkoff, ex guerrillero venezolano y actual dirigente del MAS.¹⁷ Sólo que dicho texto tuvo mínima influencia fuera de su país; fue recibido como lo que en gran parte era: fruto de una elevada fiebre petrolera.

Distinto fue el destino del eurocomunismo en razón de varios hechos. Primero, venía con el sello europeo, en un momento en que una extraña mezcla de debilidad y frivolidad nos hacía recaer

¹⁶ Quien desee tener una idea de la furia antitercermundista, coloreada de racismo, de importantes sectores de la intelectualidad europea, Cfr. *Le Monde diplomatique* en español, año VII, núm. 77, mayo de 1985, *dossier* titulado: “Una bestia a abatir: el tercermundismo”.

¹⁷ Movimiento al Socialismo (*N. del E.*).

en la dependencia teórico-cultural. Segundo, con razón o sin ella, traía el aval de un hombre por todos respetado, Antonio Gramsci. Tercero: aparecía como la “vía democrática” al socialismo, en un contexto en que la mayoría de latinoamericanos clamábamos por un “retorno” a la vida democrática. Cuarto: fuera de Centroamérica, la norma era más bien el declive ideológico. Quinto y último: la fiebre petrolera no era exclusivamente venezolana; de manera efímera México viviría una etapa parecida y, en cierto sentido, los últimos alientos del “milagro brasileño” alimentaban circuitos de bienestar proclives al eurocomunismo.

Comoquiera que fuese, dicha corriente sembró una enorme confusión en América Latina y contribuyó al desarme ideológico de muchos sectores de izquierda, en el momento en que mayor firmeza requeríamos para combatir un imperialismo cada vez más prepotente y agresivo. Entre otras cosas, nos hacía perder esa conciencia tercermundista con que nos habíamos enriquecido en los años sesenta; ahora, aún teóricamente se presuponía nuestra pertenencia a aquello que Gramsci denominó “Occidente”. No faltó quien vaticinara que a la vuelta del milenio países como México, Brasil y Venezuela ingresarían al club de los *desarrollados*. En esos sueños andábamos cuando la crisis de 1982 nos deparó el duro despertar que conocemos: volvimos al redil de los subdesarrollados y ni siquiera con la cabeza erguida.

DIVERSIDAD, PLURALISMO

Como lo ha señalado en más de una ocasión Schafik Jorge Handal, dirigente de los comunistas salvadoreños, la propia diversificación que ha experimentado la estructura social de nuestros países crea no sólo clases, sino grupos de fisonomía muy específica que legítimamente aspiran a poseer órganos propios de expresión.¹⁸ Al mismo tiempo, la crisis del imperialismo y del capitalismo en

¹⁸ Cfr., entre otros, Mario Menéndez Rodríguez, *El Salvador: una auténtica guerra civil*, San Salvador, EDUCA, 1980, pp. 159 y ss.; o Marta Harnecker, *Pueblos en armas*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, 1983, pp. 133 y ss.

cada país radicaliza a muchos grupos sociales, que adoptan posiciones revolucionarias. En esas condiciones resulta muy difícil pensar que una sola agrupación política pueda ser considerada como vanguardia, con excepción de las demás, y lo que se impone con razón es la idea de los frentes revolucionarios (en Nicaragua ocurrió igual que en El Salvador) que en conjunto constituyen la vanguardia del respectivo proceso. Hay pues una especie de diversidad en la unidad, cuya evolución no está determinada de antemano: puede o no ser conveniente avanzar hacia la conformación de un partido que reemplace al frente, dependiendo de muchas condiciones objetivas y subjetivas, internas y externas.

Si la diversificación de la estructura social nacional favorece la formación de varias organizaciones revolucionarias por país, la diversidad histórico-estructural entre países, sumada a la multiplicidad de experiencias en la construcción del socialismo en el mundo, propician otro fenómeno: que organizaciones aparentemente similares en determinado momento experimenten con el transcurso del tiempo transformaciones que las llevan a posiciones a veces harto disímiles. Es lo que ocurre con los PC, no sólo a nivel latinoamericano sino mundial. En efecto ¿qué similitud hay actualmente entre los PC de la URSS, China, Albania, España y Yugoslavia, por ejemplo? Poca, como no sea una referencia al marxismo cada vez más equívoca y una historia común cada vez más remota. Quizás en América Latina la diferencia sea menos contrastante, sobre todo a raíz del virtual fracaso de las líneas maoísta y “albanesa”; lo cual no significa que no se registren variaciones notables si se compara, por ejemplo, el PC brasileño con el de El Salvador, el PSUM¹⁹ con el PC cubano, o éste con el nicaragüense. Ello, a nivel de las posiciones políticas, porque a nivel de desarrollo y presencia nacional, las diferencias no son menos notables, como se vio en el primer apartado de este artículo. El caso arriba mencionado del PC nicaragüense sirve, por lo demás, para demostrar cómo la vanguardia del proceso revolucionario no se confunde necesariamente con los PC.

¹⁹ Partido Socialista Unificado de México (*N. del E.*).

Y esto nos lleva a un último punto, que tiene que ver con el pluralismo ideológico: en la actualidad, la frontera que separa las posiciones revolucionarias de las no revolucionarias no corresponde obligatoriamente a la que divide a marxistas y no marxistas. Entre los eurocomunistas que hacen profesión de su oposición al socialismo real y gala de su “distancia crítica” frente a todas las revoluciones de este mundo, y los cristianos comprometidos con la revolución (como tantos que ahora existen en América Latina) me parece evidente que la posición de izquierda está representada por los segundos.

Por lo demás, entre el universo teórico de esos cristianos revolucionarios y el del marxismo de igual signo, tal vez haya menos distancia de la que se suele suponer. En un reciente número de la revista *Cristianismo y Sociedad*, por ejemplo, vienen varios estudios que muestran cómo las ciencias sociales latinoamericanas, fuertemente impregnadas de marxismo, han servido de nexo entre el materialismo histórico y la visión del mundo de los cristianos de avanzada. Samuel Silva Gotay afirma que “la interpretación radical de la dependencia estructural, representada por los científicos de izquierda, inclinados al uso de las categorías marxistas de análisis socioeconómico, fue lo que hizo posible que muchos militantes cristianos del continente vinieran en contacto con el análisis marxista e hicieran una interpretación marxista de la historia y el subdesarrollo latinoamericano”.²⁰ Más reservado, el padre Gustavo Gutiérrez piensa que “si hay encuentro, éste se da entre *teología y ciencias sociales*, y no entre teología y análisis marxista”; aunque de inmediato tiene que señalar un matiz: “salvo por los elementos de éste [del análisis marxista, AC] que se hallan en las ciencias sociales contemporáneas, en particular tal como se presentan en el mundo latinoamericano”.²¹

Precisión correcta, puesto que en “el mundo latinoamericano” también esta esfera de la cultura resulta inimaginable sin el aporte

²⁰ Samuel Silva Gotay, “Las condiciones históricas y teóricas que hicieron posible la incorporación del materialismo histórico en el pensamiento cristiano de América Latina”, en *Cristianismo y Sociedad*, No. 84, México, 1985, p. 40.

²¹ Gustavo Gutiérrez, “Teología y ciencias sociales”, en *ibid.*, p. 56.

marxista, que ni siquiera la sistemática represión de los últimos años ha logrado erradicar de las ciencias sociales.

Lo cual no quiere decir que el marxismo esté “imponiéndose” a los cristianos ni “infiltrándose” en la teología, sino que hay una *confluencia* cimentada en una cultura revolucionaria, patrimonio común de los latinoamericanos y que alimenta el proyecto radical de cambio. Con su fulgurante mezcla de sandinismo y poesía, de cristianismo y marxismo-leninismo,²² Nicaragua es sin duda la mejor plasmación de esta confluencia.

PERFILES DEL DEBATE ACTUAL

El debate evocado en “El marxismo renovado de los años sesenta” de este trabajo, referente al carácter de las formaciones sociales latinoamericanas, fue en todo momento un debate explícito; el que se desarrolla actualmente sobre el mismo tema (aunque con diferentes alternativas) es en cambio un debate solapado, pleno de coartadas.

En tales condiciones, el propio marxismo comienza a adoptar un lenguaje equívoco, a veces enredado en la trampa de viejas oposiciones premarxistas, como por ejemplo la de “sociedad civil” *vs.* “sociedad política”. Se olvida, en este caso, que el marxismo se constituyó haciendo la *vivisección* del concepto de “sociedad civil” hasta descubrir su médula económica y su contradictoria textura clasista. Fuera de esta perspectiva, ¿qué puede significar para un marxista la categoría de sociedad civil? Nada, como no sea un campo semántico ambiguo, al que por igual puede apelar la burguesía para pedir que se desestatice en su favor la economía (el FMI resulta en esta óptica el mejor defensor de la “sociedad civil”), que el pueblo para exigir que el Estado burgués respete la autonomía de sus organizaciones sindicales, partidarias, etc.

²² El mejor texto teórico a este respecto es el titulado “En Nicaragua se juega el destino de América Latina”, discurso del comandante Bayardo Arce en el Primer Congreso del Pensamiento Antiimperialista, Managua, 20 de noviembre de 1985, mimeo.

Igual ambigüedad encierra el concepto de “hegemonía”, una vez desprendido de su uso europeo occidental que alude a la forma de dominación actual de la burguesía financiera; *consenso* en el interior del espacio metropolitano, *coerción* en la “periferia”; explotación atenuada adentro, sobreexplotación afuera. ¿Qué queda del concepto de “hegemonía” cuando se lo aplica en las antípodas, es decir, en las sociedades “periféricas”? Apenas una mistificación subliminal que induce a pensar que el poder se estructura según el más puro esquema liberal: por medio de una libre competencia de ideas, imágenes y representaciones que termina por favorecer a los *concurstantes* políticos más meritorios.

En fin, y como lo señalamos con anterioridad, está el mismo concepto gramsciano de sociedades “occidentales”, que no hace más que desvirtuar nuestra peculiaridad derivada de la dependencia y el subdesarrollo. Y, tras de todo este equívoco andamiaje teórico, una cuestión fundamental que nunca termina de aflorar: ¿cuál es el verdadero *estatus* de las sociedades latinoamericanas de hoy?

Cuando Gramsci afirmó que las sociedades de “Occidente” se caracterizaban por el robustecimiento de la “sociedad civil”, quiso señalar un reforzamiento de *la sociedad burguesa*; de otro modo resultarían incomprensibles los problemas y perspectivas que atisba para la revolución proletaria. Además, es lógico que ello ocurriera en los eslabones fuertes (países imperialistas): Lenin también lo previó. Queda por saber si un fortalecimiento parecido de la burguesía está ocurriendo en nuestra sociedad y bajo qué forma y en qué condiciones. Hay que estar conscientes, además, de que si tal cosa viene de veras sucediendo, significa que la revolución socialista quedará aplazada *sine die*, como efectivamente ha ocurrido en “Occidente”.

Por tanto la misma discusión sobre el carácter “leninista” o no de nuestras sociedades,²³ lejos de ser, como se pretende, un debate sobre qué *vía* de transición y qué socialismo adoptar, implica pronunciamientos sobre una cuestión mucho más decisiva: la de

²³ Cfr., por ejemplo, “Introducción”, en *Camino de la democracia en América Latina*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1984.

saber si aún es viable una alternativa anticapitalista (y necesariamente antiimperialista) en América Latina, o si lo máximo a que podemos aspirar es a un “socialismo” a la europea occidental, sólo que sin “periferia” de donde extraer excedente económico para atenuar los efectos de la explotación.

Punto con el cual nos acercamos a otra cuestión vital. Contra lo que se recalca en “Occidente”, Lenin no es únicamente el teórico de cierto tipo de partido y de lucha por el poder; es además el teórico del capitalismo en su fase imperialista, por más que esto suene a lugar común. Ahora bien: ¿puede haber en la América Latina dependiente un marxismo susceptible de prescindir de su complemento leninista? Pareciera que no, y menos todavía en un momento en que el imperialismo se muestra más agresivo y expoliador que nunca.

MARXISMO Y DEMOCRACIA

Está en el orden del día afirmar que la cuestión central del marxismo pasa hoy por su definición frente a la democracia. Aseveración que parece absolutamente correcta con la sola condición de hacer ciertas precisiones breves destinadas a evitar intencionales deformaciones o malentendidos.

Primero: la democracia es siempre una respuesta histórica y concreta destinada a conseguir el máximo bienestar para el pueblo (o al menos coyunturalmente, su mal menor), y no un conjunto de normas formales que deben aplicarse con independencia de cada situación. En este sentido, es evidente que a un país agredido como Nicaragua no puede exigírsele, supongamos, el levantamiento de ciertas restricciones a los derechos individuales, como las que se derivan del estado de emergencia vigente. Por lo menos Colombia ha vivido medio siglo en estado de sitio, que es más grave que el de emergencia. Amenazado por un puñado de facinerosos, que no llegaban al centenar, Alfonsín impuso igual medida en Argentina en 1985, sin que nadie la encontrara escandalosa.

Segundo: parece absolutamente idealista pensar que pueda existir en la actualidad una democracia *sin adjetivos*. Éste es, ade-

más, un problema que no depende de los marxistas: la democracia estadounidense, por ejemplo, no va a dejar de ser burguesa e imperialista por el hecho de que algún teórico neomarxista decida liberarla de tales calificativos. Nótese, a este respecto, que las agresiones que Estados Unidos perpetra por el mundo se basan en el *consenso* de la mayoría de la nación, además de que, por regla general, siguen todos los procedimientos previstos por la Ley: con la mayor “libertad” el Congreso vota la cantidad de fondos que ha de destinarse a cada agresión.

Tercero: la elección de métodos democráticos o no democráticos de lucha (en el sentido de su apego o no a la ley vigente) no necesariamente depende del solo campo revolucionario. Aparte de que identificar democracia con legalidad es exagerado, por decir lo menos: en América Latina lo normal es más bien que la burguesía rompa su propia legalidad y que los sectores populares sean acusados de “subversivos” cuando responden a tales transgresiones.

Cuarto: es obligación del marxismo latinoamericano definir con profundidad lo que ha de entenderse por democracia en países como los nuestros, habida cuenta primordialmente de las aspiraciones e intereses de los sectores populares y evitando que se utilice el concepto de democracia para enmascarar las contradicciones de clase, eludir las definiciones frente al imperialismo, o alejar del horizonte toda posibilidad de una transformación realmente anticapitalista.

Quinto y último: no hay que olvidar que la discusión actual en el seno de la izquierda latinoamericana no pasa por la frontera ficticia entre una corriente supuestamente democrática y otra que no lo sería (la denominada “leninista”); la diferencia real se da más bien entre una tendencia que trata de congelar las aspiraciones de las masas en el nivel fijado por el democratismo burgués, y otra que no niega la democracia sino que busca la manera de elevarla hasta niveles revolucionarios. Para esta última, el problema no es obviamente el de la democracia a secas, ni el de la democracia como una esencia filosófica, sino el de cómo incorporar la mayor cantidad de democracia para el pueblo en el proceso de transformación radical de la realidad.