



# PASOS

"El justo como la palma florecerá"

## Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fonet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

**Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.**

## Contenido

- Los orígenes del cristianismo en Roma  
Pablo Richard
- El Manifiesto revisitado  
Yamandú Acosta
- La pobreza bajo sospecha  
Remedios Mercedes Escalada-  
María Pilar Fuentes
- La globalización — Desde arriba y  
desde abajo  
Gerrit Huizer
- SII-1998: el sujeto de cara a la  
globalización  
Germán Gutiérrez

## EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones  
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla  
San José, Costa Rica  
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

# Los orígenes del cristianismo en Roma

*Pablo Richard*

## Introducción

Roma es, curiosamente, la ciudad donde los orígenes del cristianismo son los más desconocidos y oscuros. Como dice acertadamente Daniel Ruiz Bueno: “Los orígenes de la Iglesia de Roma... están envueltos en la bruma de las suposiciones”<sup>1</sup>. Sabemos más de Antioquía, Efeso o Corinto que de Roma. En la tradición, Roma aparece como la ciudad de los mártires, en especial de Pedro y Pablo (cf. Ireneo. Adv. Haer. 3.3.3). Esta Iglesia nace, posiblemente, en los años cuarenta, por la acción misionera directa de la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén.

## 1. Judíos y cristianos en Roma

El año 49 d. C., según el historiador Suetonio, el emperador Claudio expulsó de Roma a los judíos que provocaban frecuentes tumultos con ocasión de un tal “Cresto”: “Iudaeos, impulsore Chretos, assidue tumultuantes, Roma expulit”<sup>2</sup>. Se supone que Cresto es una corrupción del nombre Cristo. Según Hch. 18, 2-4, entre los expulsados se encuentran los judíos Aquila y Priscila. Estos son judíos ya cristianos, pues no se nos narra su conversión. Son del mismo oficio de Pablo y posiblemente lo acompañan en la evangelización de judíos y griegos en la sinagoga de Corinto. La expulsión no tuvo efectos muy duraderos, pues pronto hallamos judíos y cristianos en Roma (Romanos 16 y Hch. 28, 15-22).

La relación de Roma con Jerusalén era estrecha ya desde el tiempo de los hasmoneos. En el siglo primero había en Roma una colonia por arriba de cuarenta mil judíos, que gozaban de bastantes privilegios: podían reunirse, recolectar dinero para el Templo, no hacían el servicio militar y tenían sus propias cortes de justicia. El Imperio Romano en todo su territorio tenía alrededor de ochenta millones de habitantes, y un

10% de ellos eran judíos. Muchos admiraban el monoteísmo y la ética de la religión judía, si bien no aceptaban la circuncisión. Son los que el libro de Hechos llama “temerosos de Dios”, que acudían asiduamente a las sinagogas. El judaísmo romano tenía especial dependencia del judaísmo de Jerusalén. Incluso después del año 70 d. C., famosos rabinos palestinos visitan Roma. Este trasfondo judío explica la misión directa de la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén en Roma, y la existencia de una comunidad judeo-cristiana en Roma dependiente de Jerusalén.

## 2. Pedro en Roma

No sabemos nada acerca de cuándo Pedro llegó a Roma y cuál fue su actividad y función en ella. No fue Pedro el que trajo el evangelio por primera vez a Roma, y en ese sentido no es el fundador de la Iglesia cristiana de Roma. Nos dice O’ Connor:

Nada puede ser determinado acerca de cuando Pedro vino a Roma, cuánto tiempo permaneció ahí, y qué función o liderazgo, si alguno, ejerció dentro de la Iglesia romana<sup>3</sup>.

El P. Brown agrega:

*No hay ninguna prueba seria de que Pedro fue obispo de la Iglesia de Roma... Lo más probable es que no estuvo mucho tiempo en Roma antes del cincuenta y ocho cuando Pablo escribió a los romanos, y debe haber sido en los sesenta, y por un tiempo relativamente corto antes de su martirio, que Pedro vino a la capital<sup>4</sup>.*

Más adelante el P. Brown insiste también en el carácter anacrónico de la tesis de que Pedro fue obispo de Roma. Los que lo califican como

<sup>1</sup> Daniel Ruiz Bueno, Actas de los mártires. Madrid, BAC, 1987 (4a. ed.), pág. 212.

<sup>2</sup> Suetonio, Vitae Caesarum, Claudius, 25. Citado por Ruiz Bueno, op. cit., pág. 212.

<sup>3</sup> Citado en Raymond E. Brown-John P. Meier, Antioch and Rome. New Testament cradles of catholic christianity. New York, Paulist Pres, 1982, pág. 98, nota 203.

<sup>4</sup> Ibid., pág. 98.

obispo no lo están honrando, sino al contrario, rebajándolo de su papel histórico único de apóstol. Pedro fue apóstol y mártir en Roma, y ese es su gran honra. Su ministerio apostólico en Roma no lo constituye necesariamente obispo de esa ciudad<sup>5</sup>. Apenas en el siglo III, Pedro será llamado obispo de Roma. La estructura de obispo-único (“the single-bishop structure”) no llegó a Roma sino hasta los años 140-150. La lista de obispos de Roma: Pedro, Lino, Anacleto, Clemente, etc., como obispos únicos de la ciudad, es una visión errónea que Ireneo y otros autores proyectan hacia el pasado. Los nombres más antiguos que se citan en estas listas de obispos de Roma son probablemente los nombres de los presbíteros-obispos más famosos de los primeros cien años del cristianismo romano, muchos de los cuales funcionaban simultáneamente<sup>6</sup>.

### 3. Pablo y la Iglesia de Roma

En Corinto (en el invierno: diciembre del 54-enero del 55), Pablo escribe su Carta a los Romanos. Pablo ya ha dado por terminada la misión en la parte oriental del Imperio (“desde Jerusalén y en todas las direcciones hasta el Ilírico he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo”, Rom. 15, 19). El Ilírico (en la costa occidental de Macedonia) era el punto más occidental de la parte oriental del Imperio. Pablo, después de trazar una línea desde Jerusalén hasta el Ilírico, ahora traza una nueva línea de Roma a España, en la cual incluye toda la parte occidental del Imperio Romano. Si Jerusalén fue el punto de partida para la primera parte de su misión (pues ahí fue reconocido como apóstol de los gentiles: Gál. 2, 1-10. Cf. Hechos 15), ahora quiere que Roma sea el punto de partida y de apoyo para la segunda parte

---

<sup>5</sup> Ibid., pág. 164, nota 349: “es anacrónica la tesis de que Pedro ejerció como obispo de Roma. Es curioso que esto es defendido por aquellos que tratan de honrar a Pedro y no reconocen que su papel de apóstol es una función histórica única que está muy por encima del papel de obispo local. Pedro fue históricamente un apóstol que murió en Roma. Si parte de su apostolado fue ejercido en esa Iglesia, eso no lo constituye en un supervisor eclesial (es decir obispo). Filipenses 1, 1 muestra que Pablo se distingue a sí mismo de los obispos”.

<sup>6</sup> Ibid., págs. 163s.

de su misión.

Pablo escribe a los cristianos de Roma para ganarse este apoyo. Ya hemos dicho que la Iglesia de Roma es una Iglesia judío-cristiana, fundada posiblemente por la Iglesia de Jerusalén. Pablo, en su discusión con los judío-cristianos radicales, había ido demasiado lejos (cf. cartas a los Gálatas y a los Filipenses) y esto le había generado problemas y dudas entre los judío-cristianos moderados de Jerusalén (la Iglesia de Santiago, el hermano del Señor, y los presbíteros). Pablo debe ahora exponer con calma y profundidad sus argumentos a la Iglesia de Roma, y también de modo indirecto a Iglesia de Jerusalén (de la cual depende Roma), para que apruebe su misión hacia occidente. Este es el motivo por el cual escribe su Carta a los Romanos.

En esta carta podemos descubrir indicios que nos revelan la situación de los cristianos en Roma hacia finales de los años cincuenta. En general podemos decir que la comunidad de Roma es fundamentalmente una comunidad judío-cristiana, para la cual la Ley y los Profetas, y toda la tradición de Israel, tienen todavía validez e importancia; pero al mismo tiempo aparece como una comunidad judío-cristiana moderada, es decir, una comunidad abierta a la misión a los gentiles, que no exige de ellos la circuncisión y la observancia de la ley y los rituales cúltricos. Pablo es coherente en su carta con esta identidad de la comunidad romana.

Un enigma en la Carta a los Romanos es 16, 1-16 donde Pablo saluda a veintinueve personas bien conocidas suyas, que forman en cierto sentido su equipo apostólico. No se explica cómo Pablo conoce estas personas, si él nunca ha estado en Roma. Dos posibles explicaciones: una, que se trataría de un apéndice dirigido a la comunidad de Efeso, donde Pablo permaneció desde diciembre del 52 hasta marzo del 55. La persona que lleva la carta a Roma habría pasado por Efeso, llevando ese saludo. Otra explicación sería que el equipo de Pablo se ha ido trasladando de Efeso (u otras ciudades como Filipos o Corinto) a Roma, en función de su futuro plan de evangelizar la parte occidental del Imperio, desde Roma hasta España. En esta segunda explicación, Rom 16, 1-16 nos ofrece una visión de cómo se había estructurado el ministerio apostólico en Roma. En esta sección aparecen veintinueve

nombres: dieciocho de hombres y once de mujeres. Si analizamos el ejercicio ministerial de estos veintinueve nombres, únicamente seis hombres y siete mujeres aparecen con responsabilidad ministerial. Las mujeres que ejercen un ministerio son: Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencreas (puerto de Corinto), protectora de la Iglesia, quien lleva la carta a Roma. Prisca, presentada como “colaboradora en Cristo Jesús”. Junia, mencionada como ilustre entre los apóstoles<sup>7</sup>. María, Trifena, Trifosa y Pérside, son presentadas con el verbo “afanarse” o “fatigarse mucho en el Señor”, verbos técnicos que manifiestan claramente el ejercicio de un ministerio apostólico. Los hombres con ejercicio de ministerio son: Aquila, Andrónico, Urbano, Aristóbulo, Narciso y Rufo. Ninguno es nombrado con los títulos de presbítero o episcopo. Sólo una mujer, Febe, ejerce el ministerio de diaconisa.

#### 4. Los mártires de la Iglesia de Roma (año 64)

Nerón mandó secretamente el año 64 incendiar a Roma, para construir una nueva ciudad acorde a sus sueños de grandeza. Todos los rumores culpaban al emperador por el incendio. Nerón hizo todo lo posible por desmentir esos rumores, sin embargo nada dio resultado. Por fin, recurrió a la infamia de culpar a los cristianos. El historiador Tácito (55-120), cincuenta años después de los sucesos, nos da testimonio en sus Anales de la persecución de los cristianos en esta ocasión. Dice así:

*...con el fin de extirpar el rumor, Nerón se inventó unos culpables, y ejecutó con refinadísimos tormentos a los que, aborrecidos por sus infamias, llamaba el vulgo cristianos. El autor de este nombre, Cristo, fue mandado ejecutar con el último suplicio por el procurador Poncio Pilato durante el Imperio de Tiberio y, reprimida, por de pronto, la pernicioso superstición,*

---

<sup>7</sup> Junia es un nombre de mujer, pero como es presentada como apóstol, junto con Andrónico, algunos manuscritos agregan una “s”, transformando el nombre femenino de Junia en el masculino Junias. La tradición textual más segura es el femenino Junia.

*irrumpió de nuevo no sólo por Judea, origen de este mal, sino por la urbe misma, a donde confluye y celebra cuanto de atroz y vergonzoso hay por donde quiera. Así, pues, se empezó por detener a los que confesaban su fe; luego, por las indicaciones que éstos dieron, toda una ingente muchedumbre quedaron convictos, no tanto del crimen de incendio, cuanto de odio al género humano. Su ejecución fue acompañada de escarnios, y así, unos, cubiertos de pieles de animales, eran desgarrados por los dientes de los perros; otros, clavados en cruces, eran quemados al caer el día, a guisa de luminarias nocturnas... De ahí que, aun castigando a culpables y merecedores de los últimos suplicios, se les tenía lástima, pues se tenía la impresión de que no se los eliminaba por motivo de pública utilidad, sino por satisfacer la crueldad de uno solo (Anales, 15.44)<sup>8</sup>.*

También Suetonio habla de la persecución de Nerón, sin relacionarla directamente con el incendio de Roma:

*...fueron sometidos al suplicio los cristianos, casta de hombres de una superstición nueva y maléfica (Vitae Caesarum, Nero, 16)<sup>9</sup>.*

El testimonio de Tácito, además de confirmar datos sobre la vida de Jesús, nos informa de la difusión del cristianismo en Roma, su origen en Judea y la distinción ya pública que hacen el pueblo romano y las autoridades entre cristianos y judíos. Los mártires de Roma son numerosos (“una multitud inmensa”) y son torturados por su fe. Se les acusa, no tanto de haber incendiado a Roma, sino por su “odio al género humano”, con lo cual se visualiza posiblemente su manera diferente de vivir, antagónica a la corrupción e idolatría dominante en la ciudad. La comunidad de Roma nace así de la sangre de sus mártires. Es seguro que Pablo y

---

<sup>8</sup> Ruiz Bueno, op. cit., pág. 223.

<sup>9</sup> Ibid., pág. 217.

Pedro murieron mártires en Roma en tiempos de Nerón (emperador del 54 al 68), pero no sabemos con exactitud la fecha. Posiblemente Pablo muere antes del 64, y Pedro el año 67.

## 5. La segunda generación cristiana: años 65-95 (entre el martirio de la comunidad y I Clemente)

### 5.1. Primera carta de Pedro

Esta carta fue escrita en Roma en los años ochenta, después del martirio de Pedro. Está dirigida a cristianos gentiles: “a los elegidos forasteros de la diáspora de Ponto, de Galacia, de Capadocia, de Asia y de Bitinia” (1,1). Esta frase (que aquí hemos traducido literalmente) puede referirse a los que viven como extranjeros en el Ponto, Galacia, etc., no obstante también puede referirse a los cristianos forasteros que viven en Roma y que vienen de Ponto, Galacia, etc. Me inclino por esta segunda traducción. El autor se dirige a los cristianos gentiles que han llegado a Roma y que viven en la ciudad como forasteros (par-epí-demos), como migrantes extranjeros, es posible que en los barrios marginales, en las *insulae*. La expresión “forasteros de la diáspora de Ponto” da a entender que éstos están lejos de su patria, que es el Ponto. La diáspora judía son los judíos que viven lejos de Palestina. De igual forma, estos cristianos de la “diáspora de Ponto” son los que viven lejos de su patria, que es el Ponto.

El saludo final dice: “les saluda la (Iglesia) en Babilonia co-elegida (es decir: elegida como ustedes)” (5, 13). Babilonia es aquí una designación apocalíptica para la ciudad de Roma. Se trata, por lo tanto, de una carta de la Iglesia de Roma dirigida a los extranjeros migrantes provenientes del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, y que ahora viven marginados en Roma<sup>10</sup>. El autor es un presbítero de Roma (5, 1), que escribe a estos migrantes que llegan y viven en esta ciudad que se comporta con ellos como una Babilonia. Estos cristianos viven en Roma como

<sup>10</sup> Es como si hoy la Iglesia de San José (Costa Rica) escribiera una carta a todos los migrantes de la diáspora de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, que viven en los barrios periféricos pobres de la ciudad de San José.

pároikos, esto es, como migrantes, desarraigados, sin casa, marginados, en la calle (2, 11); viven un tiempo de paroikía (1, 17)): de destierro, alejados de su tierra de origen que estaba en el norte de Asia. A estos migrantes les interesa sobre todo tener una casa y es eso lo que les ofrece el autor de la carta.<sup>11</sup>

1 Pedro representa muy bien el espíritu y la teología de la Iglesia de Roma. Está dirigida a cristianos venidos de la gentilidad, sin embargo el lenguaje y la teología de la carta son fuertemente judíos, de una línea judeo-cristiana abierta a los gentiles, diferente del judeo-cristianismo radical que los excluía. Desaparecida la comunidad madre de Jerusalén el año setenta, la Iglesia de Roma asume la responsabilidad de ser ella una iglesia madre: una Iglesia judeo-cristiana que acoge a todos los gentiles convertidos que vivían en Roma, o llegaban a la ciudad como migrantes extranjeros.

En varios puntos hay similitud entre 1 Pedro y la carta de Pablo a los romanos. Por ejemplo, en la valoración de la tradición judía y en el reconocimiento de las autoridades civiles constituidas (cf. 1 Pd. 2, 13-17 y Romanos 13).

### 5.2. Carta a los Hebreos

Este documento fue dirigido, posiblemente, a la comunidad cristiana de Roma, pues la primera carta de Clemente, escrita en Roma, cita ciertamente a Hebreos<sup>12</sup>. Fue escrito entre los años 70 y 95, ya que se supone la destrucción de Jerusalén del año 70, y la I Clemente que cita a Hebreos fue escrita alrededor del 95. La Carta a los Hebreos no representa la tradición romana, por eso es difícil que haya sido escrita en Roma, pero se dirige a la comunidad de Roma para superar posiciones teológicas de esta comunidad.

En sus orígenes la comunidad de Roma sigue la posición de la Iglesia de Jerusalén, cuya cabeza es Santiago, el hermano del Señor, y que se impuso en la Asamblea de Jerusalén el año 48 (Hechos 15). Pedro y los apóstoles siguen esta

<sup>11</sup> Cf. Eduardo Hoornaert, *Cristãos da Terceira Geração* (100-130). Petrópolis (São Paulo), Vozes-CEHILA, 1997, págs. 40ss.

<sup>12</sup> I Clm. 36, 2-5 es paralelo a Hb. 1, 3-13. I Clm. 17, 1 es paralelo a Hb. 11, 37. I Clm. 17, 5 es paralelo a Hb. 3, 5. Citado de Brown-Meier, op. cit., pág. 147, nota 315.

posición, y de igual modo, en una época posterior, el Evangelio de Mateo y la Didaché. Según Lucas, en Hechos de los Apóstoles, Pablo de Tarso también sería originalmente de esta posición, y por eso se pelea con Bernabé que tiene una posición más abierta. Pablo, tal como aparece en la Carta a los Gálatas, rechaza la posición de “los de Santiago” (Gálatas 2); rechaza no sólo la circuncisión para los gentiles convertidos, sino también toda la legislación judía. En la Carta a los Romanos mantiene esta posición, no obstante la presenta en forma más moderada. Rechaza la ley, pero valora de alguna manera la herencia judía.

La Carta a los Hebreos, dirigida a la comunidad de Roma, va ciertamente más lejos: supera la posición original de Santiago, el hermano del Señor, lo mismo que la posición de Pablo en su Carta a los Romanos. Ahora no sólo se rechaza la circuncisión y toda la legislación judía, sino que se busca sustituir la tradición ritual y cúllica judía por una nueva economía netamente cristiana. Hebreos busca que la comunidad de Roma abandone toda forma de adherencia al judaísmo; busca impedir una judaización levítica del culto y de la teología de la comunidad cristiana. La tradición del cuarto evangelio irá aún más lejos al considerar la Ley como la Ley de los judíos, y el Sábado, la Pascua y los Tabernáculos como las fiestas “de los judíos” y propondrá un culto “en Espíritu y en Verdad”. La Carta a los Hebreos de Roma se sitúa más allá de la Carta de Pablo a los Romanos, sin embargo no es todavía tan radical como la tradición juanina.

La Carta a los Hebreos no fue aceptada por la comunidad de Roma, pues se dudó de su autenticidad hasta el siglo IV (en Oriente sí fue aceptada). No se la consideraba una carta auténtica de Pablo. Pero tuvo ciertamente un influjo en la comunidad, como se ve por las citas que hace de ella I Clemente. La comunidad judío-cristiana de Roma, por su dependencia originaria de la comunidad de Jerusalén, vivió de forma muy directa la destrucción del Templo y el fin de toda la tradición ritual y cúllica de Jerusalén. En Roma, a la comunidad cristiana le tocó presenciar el triunfo de las legiones vencedoras de Tito que arrasaron con Jerusalén. El arco de Tito en Roma atestigüa hasta hoy la humillación de la celebración en esa ciudad de dicho triunfo. Las monedas acuñadas en Roma con el logo Juadea capta, y el tributo judío al Templo reemplazado

ahora por el tributo a Roma, debieron haber golpeado muy profundamente a la comunidad cristiana de Roma.

La Carta a los Hebreos busca detener los posibles efectos negativos de la caída de Jerusalén sobre los judeo-cristianos de Roma; principalmente busca impedir una rejudaización del culto cristiano. Por los testimonios posteriores sabemos que la carta cumplió sus objetivos, por lo menos en el siglo II. Es paradójico que en el siglo IV, justo cuando se reconoce la autenticidad de la Carta a los Hebreos, ésta se deja de lado y la cristiandad sufre una profunda rejudaización teocrática de sus estructuras ministerial y cúllica. Se implantará una concepción judía davídico-salomónica del templo cristiano y se impondrá una sacerdotalización negativa del ministerio presbiteral, totalmente contrarias a la tradición cristiana de los dos primeros siglos.

## **6. La tercera generación: Primera carta de Clemente (año 96)**

La Primera carta de Clemente a los Corintios (I Clm.), escrita en Roma, conoce y comenta las cartas a los Romanos, 1 Pedro y Hebreos, sin embargo no es repetitiva sino que *...reformula la tradición cúllica judía y ofrece una visión romana peculiar del orden eclesial, orientando los modelos jerárquicos cristianos para los siglos venideros*<sup>13</sup>.

En realidad, esta carta tiene una importancia decisiva en la construcción de la imagen dominante que existe hasta hoy de la Iglesia de Roma en los primeros siglos.

La fecha de composición de la carta sería poco después del reinado de Domiciano (81-96), en el cual algunos cristianos habrían sufrido persecuciones puntuales. Es el mismo tiempo cuando se escribe en Asia el Apocalipsis, que presenta a Roma como una prostituta “borracha con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús” (Ap. 17, 6). Al comenzar I Clemente, el autor se excusa de la tardanza en escribir debido a “las repentinas y sucesivas

<sup>13</sup> Ibid., pág. 159. En la presentación crítica de I Clemente sigo esta obra, principalmente de la página 159 a la 183.

calamidades y tribulaciones que nos han sobrevenido” (I,1) <sup>14</sup>. La fecha de composición de I Clemente sería por lo tanto los últimos años del primer siglo.

El autor no aparece en la carta, no obstante los testimonios del Pastor de Hermas (Roma 100-120), de Dionisio, obispo de Corinto (Corinto, 170), poco después Ireneo, y finalmente Eusebio de Cesarea, dejan establecido con claridad a Clemente como autor de la carta. El autor no se identifica, sin embargo habla en nombre propio, no en nombre de algún apóstol. En este sentido pertenece ya a la tercera generación. La primera generación la componen los discípulos y discípulas directos de Jesús (período apostólico); la segunda generación son los discípulos de estos discípulos, quienes hablan, en forma anónima, en nombre de ellos (período sub-apostólico). Ahora Clemente habla en nombre propio (estamos ya en el período post-apostólico). Clemente es el autor de la carta, pero el problema principal es saber quién era este Clemente. Al respecto, las opiniones son totalmente dispares.

Empecemos recordando la opinión tradicional<sup>15</sup> Clemente sería el tercer sucesor de Pedro en Roma, según la lista más antigua de obispos romanos establecida por San Ireneo (Adv. haer. 3.3.3). Eusebio de Cesarea (Hist. eccl. 3, 15, 34) ubica su pontificado del año 92 al 101. Tertuliano asegura que Clemente fue consagrado por el propio Pedro. Ireneo también atestigua que Clemente conoció a Pedro y a Pablo. Existe una literatura no auténtica de escritos clementinos, donde la figura de Clemente es ya legendaria. Las Pseudo-clementinas lo hacen miembro de la familia imperial de los Flavios. El historiador Dion Casio lo identifica con el cónsul Tito Flavio Clemente, de la familia imperial, ejecutado a fines del reinado de Domiciano por profesar su fe en Cristo (es acusado de “ateísmo”). Clemente sería sobrino de Vespasiano y primo de Domiciano. Flavia Domitila, esposa de Clemente, también cristiana, sería nieta de Vespasiano y sobrina de

Domiciano. En el siglo II, el cementerio de Domitila llegó a ser una catacumba cristiana. La Iglesia actual de San Clemente está construida sobre esta catacumba. La liturgia romana celebra el martirio de Clemente el 23 de noviembre, y ha inscrito su nombre en el canon de la misa. ¿Es esta tradición realmente histórica o es simple creación legendaria de un mito?

Hoy existe consenso entre los historiadores en que Clemente no era de familia noble, sino un liberto cristiano de origen judío. Tiene una educación superior a la media y posiblemente fue liberado por una familia rica; era ciudadano romano y pertenecía a la élite romana. Tito Flavio Clemente y su esposa Flavia Domitila son personajes diferentes, ligados a la casa imperial y cristianos perseguidos por Domiciano. Es posible que Clemente, autor de la Carta a los Corintios, tuviera relación con esta familia. La tradición confundió erróneamente a Clemente con Tito Flavio Clemente.

¿Qué función eclesial tenía este liberto cristiano de origen judío llamado Clemente? ¿Con qué autoridad o en nombre de quién escribe la Carta a los Corintios? En la actualidad, historiadores y exégetas rechazan con serios argumentos la tesis de que Clemente hubiera sido el cuarto Papa después de Pedro, Lino y Anacleto <sup>16</sup>. Clemente no escribe a los corintios como obispo de Roma o como Papa. Un signo de ello es que ni siquiera menciona su nombre en la carta. La articulación de la función petrina original con la estructura papal será producto de varios siglos de evolución. Las listas que poseemos de obispos de Roma (de Ireneo, Tertuliano, Epifanio) no representan una sucesión cronológica de obispos. Dice el P. Brown:

Los nombres más antiguos en las listas episcopales romanas probablemente representan a los más famosos presbíteros-obispos de los primeros cien años de cristiandad romana, algunos de

<sup>14</sup> Citamos a I Clemente en la versión: Padres apostólicos, edición bilingüe completa. Versión, introducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid, BAC, 1974.

<sup>15</sup> Para la posición tradicional sigo a J. Quasten, Patrología. Madrid, BAC, 1961, vol. I.

<sup>16</sup> Así el P. Raymond Brown, en Brown-Meier, op. cit., pág. 162. En la nota 345 cita además la obra de Fuellenbach, donde el autor reseña a los investigadores católicos que ya desde 1930 han abandonado la perspectiva de la primacía papal otorgada tradicionalmente a I Clemente.

ellos funcionando simultáneamente<sup>17</sup>.

En Roma no tenemos una estructura de obispo único (a single-bishop structure) antes de los años 140-150. La estructura original en la Iglesia de Roma es más bien la estructura dual de presbítero-obispo, por un lado, y diácono, por otro. La estructura de obispo único, con presbíteros y diáconos subordinados, aparece en Antioquía y Asia Menor hacia el año 100 (tal como lo podemos constatar en Ignacio de Antioquía), pero no en Roma. Cuando Ignacio escribe su carta a los romanos no menciona obispo único alguno, posiblemente porque no existía en Roma ningún presbítero-obispo que ejerciera esa función episcopal única sobre toda la Iglesia. Esta función tampoco aparece en I Pedro ni en el Pastor de Hermas. En la misma carta de I Clemente, presbíteros y episcopos (inspectores) son equivalentes (cf. por ejemplo 42,4; 44, 4-5). Las Pastorales y la Didajé atestiguan asimismo el orden doble “presbítero-diácono” (donde presbítero y obispo son intercambiables) como el orden ministerial dominante. Ya el mismo Pablo (en Flp. 1, 1) se dirigía a los “episcopos y diáconos”. Por consiguiente, Clemente no es obispo de Roma, ni mucho menos Papa, sino uno entre los varios presbíteros-obispos que dirigían simultáneamente las iglesias domésticas de la ciudad de Roma. Es probable que fuera el presbítero encargado de escribir a otras iglesias, en nombre de todos los presbíteros-episcopos de Roma. Así lo sugiere Hermas cuando recibe la orden de sacar dos copias de sus revelaciones, una para Grapta y otra para Clemente. Y agrega:

*Clemente, por su parte, la remitirá a las ciudades de fuera, pues a él le está encomendado (Herms Vis. 2, 4, 2-3).*

¿Qué significa el hecho de que la Iglesia de Roma escriba a la Iglesia de Corinto? Antiguamente, algunos autores dedujeron de este hecho la primacía de la Iglesia de Roma<sup>18</sup>. Nada de

eso, ni primacía de facto ni de iure. La carta de Clemente a los corintios expresa única y simplemente la solidaridad apostólica entre las iglesias. Roma es la ciudad de los mártires Pedro y Pablo. Si Pablo de Tarso murió en Roma, identificado con la comunidad judío-cristiana de Roma, era normal que esta Iglesia expresara su solidaridad con la Iglesia de Corinto, fundada por el mismo Pablo. La defensa que hace I Clemente de los presbíteros depuestos en Corinto por grupos cismáticos, es en cierto sentido una defensa de la herencia de Pablo y una defensa del propio Pablo. Roma, como ciudad fundada sobre la sangre, el testimonio y la teología de Pablo, se siente responsable de la Iglesia de Corinto fundada por Pablo, y acude en su defensa en estos momentos de crisis, donde está en peligro la misma sobrevivencia de la Iglesia y de la tradición apostólica de Pablo. I Clemente se sitúa en continuidad —en la solicitud apostólica por las iglesias— con las cartas de Pablo a los corintios. El problema que ahora vive esta Iglesia, está en cierta continuidad con los problemas que vivió la comunidad de Corinto en tiempos de Pablo. Hay, por ende, continuidad entre Pablo y Clemente en la solicitud por las iglesias. Dice el P. Brown:

*Aquí no se trata de una primacía de autoridad, sino de la continuidad de la preocupación apostólica<sup>19</sup>.*

## 7. Las dos tradiciones de la Iglesia de Roma

Ahora analizaremos sucesivamente dos tradiciones teológicas y espirituales en la Iglesia de Roma de la tercera generación. Primero analizaremos la teología de la Primera carta de Clemente, como la expresión de una élite dominante en Roma. Luego confrontaremos esta teología clementina con aquella del Pastor de Hermas.

### 7.1. La Primera carta de Clemente: la teología de la élite romana en la Iglesia

---

claim’ of a Roman primacy”. Así Fuellenbach, citado por R. Brown, *ibid.*, pág. 165, nota

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 166.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 164.

<sup>18</sup> “No serious Catholic scholar since Altaner has claimed that the letter is a ‘categorical assertion’ or an ‘explicit

## de Roma

I Clemente conoce ciertamente las cartas de Pablo a los Romanos, I Pedro y Hebreos (todas escritas, como ya vimos, a la Iglesia de Roma). En muchos lugares cita esta tradición bíblica, pero citándola crea una nueva teología que anula dicha tradición y que, en gran medida, le es contraria. La tradición teológica dominante en la Iglesia de Roma, desde el siglo II en adelante, será fundamentalmente esta teología de I Clemente. Veremos tres temas en I Clemente: la tradición cáltica judía, la obediencia a las autoridades civiles de la ciudad, y la estructura interna de la Iglesia.

### 7.1.1. La tradición cáltica del judaísmo en I Clemente

Pablo de Tarso, en su Carta a los Romanos, y la tradición paulina en I Pedro, utiliza un lenguaje cáltico espiritual: exhorta a ofrecer los cuerpos “como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual” (Rom. 12, 1). Pablo habla de sí mismo como ministro de Cristo

*...ejerciendo el sagrado oficio [litúrgico, sacerdotal] del Evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo (Rom. 15, 16).*

La comunidad cristiana lleva los títulos espirituales de Israel: “linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido” (I Pd. 2, 9), y los cristianos son escogidos como “piedras vivas” para construir “un edificio espiritual, un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales” (I Pd. 2, 5). La Carta a los Hebreos, en forma diferente, irá más lejos, proponiendo ya no una espiritualización del culto judío, sino directamente su substitución.

La I Clemente no espiritualiza la tradición cáltica judía (como Romanos y I Pedro), ni la sustituye (como Hebreos), sino que la aplica directamente al ministerio de la Iglesia. Rejudaíza la tradición cristiana y la interpreta al partir de la tradición cáltica judía. Si se lee I Clm. 40, 41 y 42 aparece clara la continuidad y casi identificación entre el orden cáltico divino en Jerusalén y en la

Iglesia. En Jerusalén hay por disposición divina un Sumo Sacerdote, sacerdotes y levitas, así también en la Iglesia están Cristo, los apóstoles, los obispos y diáconos. Incluso cita, modificándolo, Is. 60, 17 (según los LXX): “Yo estableceré sus obispos en justicia y sus diáconos en fe” (el texto hebreo dice: “Te pondré como gobernantes la paz y por gobierno la justicia”). Dice I Clemente:

*Procuremos, hermanos, agradar a Dios cada uno en nuestro propio puesto... y no transgredir la regla de su propio ministerio (41, 1).*

Y más adelante: “...los que hacen algo contra la voluntad de Dios, tienen señalada pena de muerte” (41, 3). Los corintios, al deponer a los legítimos presbíteros, han subvertido el orden cáltico sacerdotal-levítico, revelado por Dios tanto en el Templo de Jerusalén como en la Iglesia. I Clemente, al igual que Hebreos, identifica a Cristo como Sumo Sacerdote, pero Clemente lo hace para imponer en la Iglesia una estructura levítica y no para sustituirla, como lo hace el autor de la Carta a los Hebreos. La tradición paulina en I Timoteo y Tito se refiere también largamente a los obispos y diáconos, sin embargo no hace ninguna alusión al imaginario cáltico y al orden levítico judío. I Clemente centrará la tradición cáltica cristiana en el sacrificio y en la teología judía del Templo, donde el obispo cristiano es pensado como el Sumo Sacerdote judío, el presbítero cristiano como el sacerdote judío, y el diácono cristiano como el levita judío. I Clemente no hace una re-lectura espiritual de la tradición judía (como Romanos y I Pedro), sino una re-lectura judía, sacerdotal y teocrática, del culto y el ministerio cristianos. Esta judaización del ministerio cristiano se hará dominante en la Iglesia romana y occidental desde el siglo II adelante. Ahora entendemos por qué en Roma la Carta a los Hebreos no fue aceptada como canónica hasta el siglo IV (aunque sí fue aceptada en Oriente).

### 7.1.2. La obediencia a las autoridades civiles en I Clemente

Pablo, en Rom. 13, 1, dice: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios...” (cf. 13, 1-7). De forma semejante I Pd. 2, 13-17. En esta

tradición se realiza una reflexión teológica para fundamentar el sometimiento a las autoridades civiles. Esta teología no es contraria, en su profundidad, a la tradición apocalíptica, tal como aparece por ejemplo en el Apocalipsis en los capítulos 12, 13 y 17. La contradicción es sólo aparente y se resuelve en Ef. 6, 10-20 donde se hace una clara diferencia entre las autoridades civiles designadas como “la carne y la sangre” (contra las cuales no hay que luchar) y los poderes y fuerzas sobrenaturales del mal que están por detrás de las autoridades (contra los cuales sí hay que resistir y luchar).

I Clemente desarrolla esta tradición paulina y petrina en un sentido inverso: utiliza el modelo romano de dominio político como modelo para la Iglesia, para lograr de esta forma el sometimiento de los disidentes de Corinto. Pablo hace una reflexión teológica para discernir críticamente nuestro sometimiento a las autoridades políticas, Clemente en cambio hace una reflexión política para fundamentar las relaciones de sometimiento en la Iglesia. Dice así:

*Consideremos a los que se alistan bajo las banderas de nuestros emperadores. ¡Con qué disciplina, con qué prontitud, con qué sumisión ejecutan cuanto se les ordena! No todos son prefectos, ni todos tribunos ni centuriones ni quincuagenarios y así de los demás grados, sino que cada uno en su propio orden ejecuta lo mandado por el emperador y por los jefes superiores (I Clm. 37, 2-4).*

Este es el modelo para la Iglesia. La Iglesia debe estar ordenada y disciplinada a semejanza del Imperio Romano y su ejército. La obediencia a los que presiden en la Iglesia no es nueva (cf. I Tes. 5, 12-13), lo nuevo en I Clemente es que la obediencia eclesial debe seguir el modelo de la obediencia civil y militar. Esta teología de Clemente llevará a largo plazo a una identificación de la estructura eclesial con la estructura del Estado imperial <sup>20</sup>.

<sup>20</sup> “Incluso después de la gran persecución romana de los siglos segundo y tercero, los cristianos no desarrollarán

### 7.1.3. La estructura eclesial en I Clemente

Clemente insiste en la sucesión apostólica de los presbíteros (episcopos y diaconos). Son los apóstoles los que han designado a todos los presbíteros como sus sucesores. Dios envió a Jesús, Jesús a los apóstoles y éstos a los presbíteros (sean éstos presbíteros episcopos o diaconos) (42). También dice:

*...nuestros apóstoles... impusieron para adelante la norma de que, en muriendo éstos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio [leitourgía]. Ahora, pues, a hombres establecidos por los apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la Iglesia entera... no creemos que se los pueda expulsar justamente de su ministerio (I Clm. 44, 1-3).*

La designación de presbíteros está ciertamente atestiguada en el Nuevo Testamento (Hch. 14, 23; Tt. 1, 5), no obstante ésta no aparece tan consistente y universal como la presenta I Clemente, sino más bien de forma variada y ocasional <sup>21</sup>. Clemente, además, universaliza y absolutiza la sucesión apostólica para fortalecer la sumisión del pueblo a los presbíteros, y para ello utiliza dos modelos autoritarios: el orden del sacerdocio levítico de Jerusalén y el orden político y militar del Imperio. Aparte del carácter autoritario que I Clemente da a la sucesión apostólica, utiliza un lenguaje conscientemente patriarcal: para los presbíteros siempre usa la palabra “varón” (aner), y no el término inclusivo “persona” (anthropos).

---

antipatía por la organización imperial. En realidad, para Orígenes y Cipriano, la Iglesia es un organismo comparable con el Estado Romano”. Ibid., pág. 173, nota 366.

<sup>21</sup> “I Clemente ha generalizado una práctica apostólica que fue ocasional, pero no consistente y universal”. P. Brown, ibid., pág. 175.

Clemente utiliza la sucesión apostólica para darle fuerza espiritual a su admonición a los disidentes de Corinto. Dice así:

*...si algunos desobedecieren a las admonestaciones que por nuestro medio Dios mismo os ha dirigido, sepan que se harán reos de no pequeño pecado y se exponen a grave peligro (I Clm. 59, 1).*

Y también: “os acabamos de escribir impulsados por el Espíritu Santo” (I Clm. 63, 2). En esto Clemente sigue el estilo de la conducción apostólica de Jerusalén: “ha perecido bien al Espíritu Santo y a nosotros” (Hc. 15, 28). Ya se dijo que la Iglesia de Roma fue posiblemente fundada por la Iglesia de Jerusalén. Ahora que ésta ha desaparecido, la Iglesia de Roma, legitimada por el martirio de Pedro y de Pablo, asume el liderazgo de aquella de Jerusalén. Por eso escribe a los corintios con el mismo estilo de los líderes apostólicos de Jerusalén: Pedro y Pablo, Santiago y los presbíteros de Jerusalén. Clemente escribe con plena conciencia de estar en la sucesión apostólica y con la fuerza que le da esa sucesión, pero confiere tal centralidad a la sucesión apostólica y tal carácter absoluto, universal, autoritario y patriarcal, que termina transformándola en su contrario. Ya no se trata de una tradición apostólica, espiritual y doctrinal, sino de una sucesión política de poder.

Desgraciadamente, desde el siglo II en adelante I Clemente tendrá un influjo decisivo en la Iglesia de Roma. I Clemente terminó sustituyendo la tradición de Pablo y de Hechos de los Apóstoles.

El problema en I Clemente no es la sucesión apostólica en sí misma (la que también yo acepto íntegramente), sino el uso que hace de ella para legitimar un ordenamiento absoluto y autoritario en la Iglesia. Habría que agregar que el problema mayor no es la carta misma de Clemente, sino el uso que más tarde se ha hecho de ella para justificar posiciones aún más autoritarias y patriarcales en siglos posteriores. Los comentaristas clásicos de I Clemente han hecho de Clemente un “mito romano”, para justificar posiciones dogmáticas que contradicen con claridad la realidad histórica de la Iglesia de Roma en los dos primeros siglos.

Pablo combatió en I Corintios 12-14 el carisma exaltado de algunos corintios, para asegurar la primacía del carisma de la caridad y el ordenamiento necesario de todos los carismas en función de la edificación de la Iglesia. Clemente, cuarenticinco años después, defiende la primacía del poder de los presbíteros en Corinto en la edificación de la Iglesia. Clemente constituye así el inicio de un proceso de abandono de la tradición genuinamente apostólica, y de abandono de la dimensión auténticamente espiritual y carismática de la Iglesia. Clemente representa el comienzo de una adaptación progresiva de la Iglesia de Roma a las estructuras políticas del Imperio. La orientación de la Iglesia post-apostólica hacia Roma (como capital política del Imperio), y no hacia Atenas (como museo de la antigüedad clásica) o hacia Alejandría (como biblioteca de la sabiduría clásica), demuestra la primacía de lo político sobre la tradición y la cultura en la institucionalización de la Iglesia Católica.

No se trata de oponer carisma a institución (Pablo de Tarso a Clemente de Roma), sino de descubrir en los orígenes de la Iglesia en Roma, en particular en I Clemente, el inicio de un proceso de utilización del poder político en función de la sobrevivencia de la Iglesia, el cual culminará trágicamente en el siglo IV con Constantino y Eusebio de Cesarea.

No obstante, no debemos interpretar todos los orígenes de la Iglesia romana únicamente desde el “mito romano de Clemente”. Existen otros testimonios que es necesario rescatar, y es lo que veremos a continuación.

## **7.2. El Pastor de Hermas: la otra dimensión de la Iglesia de Roma**

El Pastor de Hermas fue compuesto entre los años 90 y 135, posiblemente en redacciones sucesivas. La obra fue escrita por un solo autor. Si fueron varios, representarían todos una misma corriente o comunidad. Consta de tres partes: Visiones, Mandatos y Similitudes. Las Visiones son del tiempo de Clemente (alrededor del año 100). El lugar de composición es con seguridad Roma. El propio autor sitúa ahí su residencia (Vis. 1.1.1). El Canon Muratori (c. 200) acepta este origen romano y dice que Hermas es hermano del Papa Pío (140-155); no lo incluye en el canon pero recomienda su lectura, lo que muestra la

popularidad de este libro. En el Codex Sinaiticus, el Pastor de Hermas (sólo hasta Vis. 4.3.6) viene después del Nuevo Testamento incluido como libro canónico. San Ireneo, Clemente Alejandrino y Orígenes, lo consideraban un libro inspirado<sup>22</sup>.

La obra es de género apocalíptico-carismático, pues funda su legitimidad en la revelación recibida. Podría ser calificada como un "ordenamiento apocalíptico de la vida cristiana"<sup>23</sup>. Las partes más relevantes son: la segunda Similitud, sobre el olmo y la cepa (donde se ilustra la relación entre el rico y el pobre dentro de la Iglesia), y la visión sobre la construcción de la torre (símbolo de la Iglesia), intercalada en la Similitud 9 (después de 9, 3; es tan extensa que configura casi una cuarta parte del libro).

El contexto social del Pastor de Hermas es claramente esa mayoría de la comunidad cristiana de Roma, donde casi todos son judíos conversos pobres y sin ciudadanía romana<sup>24</sup>. Muchos son esclavos, aunque también hay libertos (esclavos liberados). Una minoría de estos libertos era de la casa del César o de familias ricas, pero la mayoría de ellos eran pobre, sin ciudadanía romana y de mínima educación. La mayoría de la comunidad eran también extranjeros, de origen griego, del oriente helenizado, no pertenecientes a la élite latina de Roma. La persecución de Nerón (treinticinco años antes) prueba que los cristianos en Roma eran muchos y visibles (identificables y diferenciados de la comunidad judía). La persecución fue posible justamente por ser los cristianos en su mayoría extranjeros, sin ciudadanía romana, esclavos y pobres. Los cristianos vivían en los barrios más insalubres, populosos y miserables de la ciudad, entre otros sitios en el distrito del Trastévere y en la via Apia<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Véanse los testimonios en Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*. Madrid, BAC, 1979, págs. 890-893.

<sup>23</sup> Helmut Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pág. 782.

<sup>24</sup> Para lo que sigue: James S. Jeffers, *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*. Minneapolis, Fortress Press, 1991, 215 págs.

<sup>25</sup> Cf. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1987. Citado por Elsa Tamez, *Contra toda condena*. San José, DEI,

Hermas, autor del Pastor de Hermas, es un cristiano típico de la comunidad romana: es pobre, esclavo liberado, trabaja como campesino y tiene una educación rudimentaria. Clemente, autor de la Carta a los Corintios y contemporáneo de Hermas, es una excepción en esta comunidad romana: es un esclavo liberto, perteneciente a una familia imperial, con una educación superior y ciertamente ciudadano romano. Perteneció a una élite que para nada es representativa de la mayoría de la Iglesia de Roma<sup>26</sup>.

Los cristianos de Roma (en su mayoría pobres, esclavos, judíos conversos y extranjeros) se reunían en la sinagoga o en las asociaciones (collegia). Había asociaciones profesionales, religiosas, funerarias y domésticas. Las más usadas eran las asociaciones funerarias, las cuales daban cobertura legal a las iglesias domésticas. Clemente romano utilizó la casa de su patrón Flavio Clemente y de Domitila, para la reunión de la Iglesia doméstica a la cual pertenecía. Flavio Clemente poseía además una asociación funeraria, con su catacumba (cementerio bajo tierra), lo que facilitaba las reuniones más numerosas de la comunidad. De este modo se utilizaban casas y edificios públicos y legales para la gran congregación eclesial en ocasiones solemnes, no obstante la inmensa mayoría de los cristianos se reunían cotidianamente en pequeñas comunidades domésticas dispersas, pobres y marginales.

Si comparamos el Pastor de Hermas con I Clemente descubrimos dos mundos totalmente diferentes y contrapuestos. Clemente participa de la manera de pensar de la aristocracia romana, Hermas escribe desde la perspectiva de los esclavos y de los pobres de Roma. Clemente piensa con las categorías del sistema del Patronato: los ricos y poderosos son estimados y honrados por la protección que ejercen sobre sus clientes, los libertos y pobres. Todo el mundo busca para vivir y surgir un patrón, un padrino, un protector. Cada cual es cliente de un patrón, y a la vez patrón de un cliente inferior. El favoritismo social estructura toda la pirámide social. Clemente proyecta en la Iglesia la relación patrón-cliente. El cristiano poderoso y rico debe ayudar al cristiano

---

1991 (2a. ed.), pág. 109.

<sup>26</sup> Cf. Jeffers, op. cit., capítulo 1º, págs. 3-35.

pobre y débil que está en una situación difícil; el rico es necesario, pues es el que más ofrece a la comunidad. La misma familia está estructurada por el sistema patrón-cliente. El pater familias es patrón en su casa y propietario de su mujer, hijos y esclavos. Clemente piensa a la Iglesia como una casa patronal, donde el presbítero funge como pater familias.

Hermas invierte totalmente este sistema de patronato cuando valora la riqueza espiritual del pobre; es el pobre el que enriquece a la comunidad. El rico es pobre ante Dios y necesita del pobre real para su salvación. Hermas sustituye el favoritismo y el clientelismo por la solidaridad cristiana. La cultura dominante romana desconoce la solidaridad como una nueva forma de vivir, en especial entre los pobres, esclavos y excluidos en general. Hermas nunca utiliza al pater familias o la relación amo-esclavo como ejemplo de obediencia; muchos menos utiliza —como hace Clemente— al Estado romano, e incluso al ejército como modelo de disciplina, orden y obediencia dentro de la Iglesia. Hermas crea un nuevo modelo de familia y de Iglesia doméstica, basado en la igualdad y solidaridad espiritual de sus miembros

<sup>27</sup>

Hermas ejerce su autoridad de forma carismática, basado en la revelación y visión de tipo apocalíptico y profético. Clemente sigue los modelos de autoridad del mundo pagano. Hermas exige la fe, Clemente la obediencia. Clemente distingue entre clero y laico y pone el acento en la mantención del orden en la comunidad, reflejando la estructura jerárquica del gobierno romano. Hermas acentúa la diferencia entre la comunidad cristiana y el mundo político, e insiste en la identidad de la comunidad y no tanto en el orden y la autoridad internos. Cuando Clemente escribe a los corintios le interesa salvar el principio de autoridad, para que reine el orden y la paz. No le interesa el motivo de la crisis en Corinto, sino la defensa del principio de autoridad. Clemente lucha por el orden, Hermas por la diversidad.

La Iglesia de Roma, nacida de esclavos y migrantes de habla griega de Grecia y Asia, organizada en múltiples comunidades cada una con su obispo, sin un obispo único sobre todas

ellas, fundada sobre la fe de los mártires, principalmente sobre la memoria de Pedro y Pablo, se va a transformar en la segunda mitad del siglo II siguiendo más la tradición de Clemente que la del Pastor de Hermas. Ya con el obispo Aniceto (154-165) tenemos seguridad de que se trata de un líder de toda la Iglesia de Roma. El obispo Víctor (189-199), considerado por muchos autores el primer Papa en sentido estricto, es el primer obispo latino, perteneciente a la élite latina, que quiere unificar la Iglesia con el poder (imponiendo por la fuerza la fecha de Pascua a las iglesias de Asia), según el orden secular romano en la tradición de Clemente. El Pastor de Hermas, sin embargo, seguirá viviendo en la tradición apostólica y en el sentido de fe de los pobres, fundado sobre los mártires Pedro y Pablo sobre los cuales se construye la Iglesia de Roma.

---

<sup>27</sup> Hoornaert, op. cit. Cf. especialmente págs. 68-72 sobre Patronato y Solidaridad.

# El Manifiesto Revisitado\*

Yamandú Acosta\*\*

Marx y Engels, en el prefacio a la edición alemana de 1872 del Manifiesto comunista, escribían:

*Aunque las condiciones hayan cambiado mucho en los últimos veinticinco años<sup>1</sup>, los principios generales expuestos en este Manifiesto siguen siendo hoy, en su conjunto, enteramente acertados. Algunos puntos deberían ser retocados. El mismo Manifiesto explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes...<sup>2</sup>,*

indicaban luego algunos retoques posibles a la luz de los nuevos hechos y procesos acaecidos en ese lapso, especialmente las frustradas revoluciones de 1848<sup>3</sup>, para concluir:

---

\* Texto de la exposición presentada en las Jornadas “El Manifiesto, 150 años después”, organizadas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía de la Práctica, Instituto de Filosofía, Montevideo, 6-8 de octubre de 1998.

\*\* Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho. Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

<sup>1</sup> El texto del Manifiesto comunista fue redactado por Carlos Marx y Federico Engels entre diciembre de 1847 y enero de 1848. Fue publicado por primera vez en Londres, en alemán, en febrero de 1848.

<sup>2</sup> C. Marx y F. Engels, “Prefacio a la edición alemana de 1872”, pág. 13.

<sup>3</sup> La revolución de febrero de 1848 en Francia y la Comuna de París.

Sin embargo, el Manifiesto es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar<sup>4</sup>.

Cumplido ya siglo y medio de la primera publicación de este documento, lapso en el que las transformaciones históricas han sido más profundas, violentas, aceleradas y globalizantes que las que Marx y Engels pudieron conocer entre 1847 y 1872, se plantean más que razonables dudas acerca de la pretensión de certeza de los principios que el mismo expone y como consecuencia de las mismas, se abre la interrogante acerca de si retocar “algunos puntos” sería hoy una operación suficiente para actualizar dicha pretensión.

En términos de actualización de la vigencia analítico-explicativa de los principios establecidos en el documento, una pretensión de plausibilidad facilitaría la factibilidad de la operación. Por otro lado, la intención declarada del Manifiesto, de carácter político, podría justificar la pretensión de certeza, por cuanto las certezas pueden motivar adhesiones y movilización con una fuerza que no es propia de la plausibilidad, desde que implica esencialmente el componente de la duda. Mirada la cuestión desde la óptica de quien como Marx, había hecho del “hay que dudar de todo”<sup>5</sup> su lema favorito, debe suponerse que esa pretensión de certeza implícita en el documento formulado en 1847-48 y explícita en el prefacio de 1872, se articulaba sobre un consecuente y exhaustivo ejercicio de la duda, cuyas bondades en la tradición racionalista de la que en buena medida provenía, al ser pensadas para sí eran seguramente pensadas con universalidad para todo otro cualquiera. En esa hipótesis, no es consistente pensar que apelara a “la credulidad”<sup>6</sup> de sus interlocutores, a la que no tenía por virtud sino por vicio, aunque excusable, a la hora de reivindicar la certeza de sus principios, acerca de cuya puesta en

---

<sup>4</sup> C. Marx y F. Engels, “Prefacio a la edición alemana de 1872”, pág. 14.

<sup>5</sup> De un cuestionario presentado a Marx por su hija Laura, divulgado bajo el título Confesión. Citado por Kohan, 1998: 264.

<sup>6</sup> Según el mismo documento de su hija Laura, éste era el vicio que Marx más excusaba. Citado por Kohan, 1998: 264.

obra en cuanto programa de investigación-acción<sup>7</sup> y sus previsibles consecuencias histórico-prácticas quería advertir, para que la línea divisoria entre adherentes y opositores —o entre partidarios y enemigos, en la perspectiva de una lógica más propia del estatuto histórico de esa división—, dada la gravedad de las consecuencias del posicionamiento, no estuviera trazada sobre el fundamento emocional de las creencias, sino sobre el fundamento racional del conocimiento que en principio pareciera marcar la distancia entre la religión tradicional y el sentido moderno de la articulación social secularizada en el campo de lo político<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> En su inteligente “Nota sobre la situación actual de la teoría marxista”, Javier Sasso, al argumentar en relación a la pertinencia del marxismo como teorización sobre lo real, no obstante su irrefutabilidad en cuanto teoría global, escribe: “...como otras epistemologías aún más actuales han hecho ver, los ‘programas de investigación’ (y el materialismo histórico ‘guía para la acción’ de acuerdo a sus propios practicantes, o bien es eso o ya no es nada) no pueden ser sometidos a experimentos cruciales, aunque, desde luego, puedan ser fructíferos o no, puedan avanzar o, por el contrario, convertirse en programas degenerativos” (pág. 140). Sasso deja en claro que, en cuanto guía para la acción, el marxismo tiene el estatuto epistemológico de un programa de investigación, por lo que no admite una refutación global, si bien hace lugar a la posibilidad racionalmente fundada de su abandono en la hipótesis de su eventual orientación degenerativa.

Como es el caso de este programa de investigación, asumir la especificidad de una guía para la acción, no parece fuera de lugar caracterizarlo como un programa de investigación-acción, sin intentar por ello homologarlo al estatuto de programas hoy en boga en la microsociología. En relación al marxismo como programa de investigación-acción, el Manifiesto del Partido Comunista define un “momento” en la elaboración del mismo, caracterizado por la explícita vocación comunicativa con sentido político que exhibe el respaldo del análisis teórico. No obstante las revisiones de que fue objeto a partir de las llevadas a cabo por sus propios autores, la centralidad que tiene como intención de interlocución social, no puede ser soslayada.

<sup>8</sup> La secularización moderna de la política, expresada en El príncipe escrito en 1513, alcanza en el Manifiesto de Marx y Engels una nueva instancia paradigmática. De la obra de Maquiavelo se ha señalado que escrita para el príncipe, bien puede haber iluminado al pueblo para una orientación de su comportamiento político conveniente a sus intereses; de la obra de Marx y Engels puede señalarse inversamente que, escrita para articular convenientemente a sus intereses objetivos el comportamiento político de los explotados y dominados, con seguridad ha contribuido no intencionalmente a la articulación del comportamiento

La racionalidad de los principios formulados en 1847 y valorados como “enteramente acertados” en 1872, según surge de la estimación de sus autores, no es una racionalidad metafísica y por tanto inmovible por la novedad empírica de los hechos, sino una racionalidad histórica que debe ser sometida de modo reiterado a la prueba de la novedad de las nuevas circunstancias. Marx y Engels no ocultan su conciencia de la historicidad de los análisis y formulaciones teóricas del Manifiesto, en consecuencia con la cual expresan no tener derecho a modificar veinticinco años después el documento del que son autores. En efecto, la condición de “documento histórico” con que caracterizan su Manifiesto del Partido Comunista, implica no sólo hacerse cargo de la historicidad de su propia concepción y formulación, sino también la conciencia del carácter histórico fundante del documento que comunica su programa de investigación-acción, para desplegar convenientemente el cual es necesaria la univocidad de esa referencia; no para reiterarla de manera ritual y dogmática sino para efectuar en relación a las condiciones concretas, las rectificaciones determinadas por el desafío de su eventual novedad, haciendo caudal de la historia de la propia teoría para el diseño inevitablemente histórico de su teoría de la historia, de su teoría del cambio social y de las estrategias correspondientes.

Por las razones expuestas, Marx y Engels no se creyeron con derecho a modificar el texto del Manifiesto a la luz de los procesos y acontecimientos producidos dentro de los veinticinco años posteriores a su redacción, no obstante se propusieron escribir para alguna futura edición un nuevo prefacio que llenara los vacíos analíticos derivados del tiempo transcurrido entre una y otra.

Probablemente en 1872 la impresión de los autores era todavía firme en el sentido de entender que el diseño de hipótesis adicionales para dar

---

político de los explotadores y dominadores en correspondencia con sus propios intereses. La fundamentación racional de la acción política excede el interés partidario que la motiva y puede resultar funcionalizable para la promoción de intereses divergentes o contrapuestos.

cuenta de hechos y procesos no previstos en el paradigma condensado en el Manifiesto, no habría de comprometer esa condición paradigmática. No obstante, el desarrollo ulterior del programa de investigación-acción por parte de los propios autores ha implicado, de modo muy especial en Marx, transformaciones que pueden ser valoradas como un cambio de paradigma <sup>9</sup>.

En lo que a la presente visita se refiere, ciento cincuenta años después de publicado el Manifiesto, con mayor razón que la que en su momento asistió a sus autores, entiendo no tener derecho a modificarlo, y a diferencia de ellos me hago cargo de no tener tampoco derecho ni condiciones para “llenar la laguna existente entre 1847 y nuestros días” con nuevos documentos que lo complementen y actualicen sin modificarlo; únicamente asumo como deber —y sólo se debe lo que se puede— el considerarlo reflexivamente desde nuestro aquí y ahora, a lo que ciertamente tengo también derecho.

Escapan a mi intención y a mis posibilidades, tanto la evaluación del pensamiento

---

<sup>9</sup> Una de las tesis del reciente e interesante libro de Néstor Kohan, *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, consiste en desestimar la más tradicional visión de una fractura epistemológica entre el joven Marx anterior a 1845, más humanista, filosófico y hegeliano, y un Marx maduro, de mayor rigor analítico y teórico; enfatizando en su lugar el cambio de paradigma marxiano en un registro totalmente distinto.

En lo que a la desestimación de la tradicional línea divisoria en el pensamiento marxiano se refiere, entre otros argumentos que Kohan hace suyos, *El capital*, obra paradigmática de la madurez de Marx, reproduciría en su propia clave la arquitectura conceptual de la Ciencia de la lógica de Hegel, con lo que el Marx maduro sería tal vez más fuertemente hegeliano que el de la juventud.

En cuanto a su visión de cambio de paradigma en Marx, “El paradigma del Manifiesto”, al que caracteriza como “paradigma moderno y progresista” que alcanzaría su última expresión en un documento de Marx sobre Simón Bolívar de 1858, comenzaría a producirse en torno a su elaboración del concepto de modo de producción asiático en 1853, y alcanzaría su culminación hacia 1867 en el fragmento del primer capítulo de *El capital* titulado “El fetichismo de la mercancía y su secreto” en el que, dice Kohan: “Marx revisa en forma terminante la relación entre modernidad capitalista occidental y sociedades precapitalistas y arcaicas tal como lo había planteado en el Manifiesto. Su conclusión más importante es que la modernidad no viene a liberar sino a perfeccionar la opresión y los velos ideológicos” (Kohan, 1998: 239s.).

marxiano, como la evaluación del pensamiento marxista, considerados uno y otro en su globalidad, diversidad, complejidad y riqueza. Soy consciente respecto a que los análisis que confieren al pensamiento marxiano y a la tradición marxista el estatuto de teoría, ya sea teoría general de la historia, teoría del cambio social o teoría de la formación capitalista, se encuentran fundamentalmente contenidos en otros documentos <sup>10</sup>. Por ello, en la medida en que mis reflexiones supongan evaluaciones que impliquen tanto convalidación como crítica, las mismas apenas pueden alcanzar a los aspectos considerados sin involucrar en principio ni siquiera al Manifiesto como conjunto, menos aún a ese pensamiento y a esa tradición.

Al revisitar el Manifiesto como *condensación paradigmática de un inicial programa de investigación-acción* que lleva la firma de Marx y Engels, me anima un doble propósito: reflexionar sobre la eventual vigencia y validez de algunas de sus tesis a la luz de los procesos y debates hoy en curso, así como reflexionar sobre éstos últimos a la luz de los criterios y principios establecidos en el documento y sus actualizaciones posibles.

Para dar cumplimiento a lo proyectado se efectuarán aproximaciones a algunas cuestiones significativas que, no obstante formar parte de un todo, pueden ser aisladas para su tratamiento particularizado; a saber: *lucha de clases y clases sociales, sobre sepultureros y sepultados, los desafíos de la identidad comunista y la cuestión del partido de vanguardia y la revolución: de la primera a la segunda modernización*.

## 1. Lucha de clases y clases sociales

A nadie se le oculta la centralidad de esta cuestión en la teoría marxista globalmente

---

<sup>10</sup> Como es de conocimiento, en lo que a la obra conjunta de Marx y Engels se refiere, los lineamientos fundamentales de la teoría general de la historia se encuentran contenidos en el manuscrito de *La ideología alemana* de 1845. En lo atinente a la obra más personal de Marx, es una referencia clásica en la misma dirección el Prólogo de la “Contribución a la crítica de la Economía Política” de 1859. Respecto a la teoría de la formación capitalista, las referencias centrales son los *Grundrisse* de 1857-1858 y *El capital* de 1867-1875, ambos obviamente de Marx.

considerada y en particular en el Manifiesto, que bajo su primer título, Burgueses y Proletarios, expresa: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”<sup>11</sup>. Sin aclaraciones conceptuales en el texto original los autores recurren a ejemplos históricos, libres/esclavos, patricios/plebeyos<sup>12</sup>, señores/siervos, maestros/oficiales, que condensan en la fórmula opresores/oprimidos, la que coloca en primerísimo plano a las relaciones de opresión como eje de la lucha de clases<sup>13</sup> y de la definición

<sup>11</sup> Manifiesto del Partido Comunista, pág. 20.

<sup>12</sup> Elster argumenta de forma convincente que la referencia de Marx a patricios y plebeyos como clases distintas y a los hombres libres como una clase separada, únicamente puede justificarse como un lapsus. Respecto de la primera división establece que algunos de los plebeyos, desde el punto de vista económico, eran indistinguibles de los patricios. Respecto a la noción de hombre libre como la plantea Marx, Elster señala que es incompleta al no especificarse la relación del mismo con los otros medios de producción, además de su fuerza de trabajo. Precisadas estas determinaciones, en lugar de una sola clase social tendríamos tres: dueños de esclavos, productores independientes y hombres libres sin propiedad. (Elster, 1992: 130s.). No obstante, si consideramos que la justa apreciación de Elster se funda en una reconstrucción del concepto de clase social a partir del conjunto de la obra de Marx, en la cual parece no tener suficiente explicitación ni univocidad, pueden defenderse intramuros del Manifiesto las polarizaciones clasistas libres/esclavos y patricios/plebeyos, porque en él priva en la definición de las clases las relaciones de opresión, las que por supuesto tampoco aparecen analíticamente discernidas. Se trata de una presentación de la cuestión de las clases y de la lucha de clases impresionista, que procede por la vía del ejemplo, que bien puede ser acusada de cierta indeterminación, pero no de inconsistencia.

<sup>13</sup> Recogiendo la crítica a la concepción marxista de clases sociales como principio de articulación en la versión del marxismo analítico, Carlos Vilas escribe: “Así como Przeworski pone el acento en la lucha de clases como factor de constitución de las identidades colectivas, Wright enfatiza el concepto de explotación a partir de las investigaciones de John Roemer (A General Theory of Exploitation and Class. Cambridge MA, Harvard University Press, 1982). Lo que hace antagónicos a los intereses de los actores es que la relación que se establece entre ellos sea de explotación y no simplemente de dominación (Erik Olin Wright The Debate on Classes. London, Verso, 1989). El concepto de dominación no implica en sí mismo ningún interés específico de los actores; la explotación en cambio implica intrínsecamente un conjunto de intereses materiales opuestos. La centralidad del concepto de explotación, que Roemer demuestra, puede identificarse y dimensionarse con precisión matemática y permite

de las mismas. Señalan además que esa lucha ha sido “constante”, unas veces “velada” y otras “franca y abierta”, que ella ha culminado siempre en “la transformación revolucionaria de toda la sociedad o en el hundimiento de las clases beligerantes”<sup>14</sup>.

Destacan luego para las épocas históricas anteriores “una múltiple escala gradual de condiciones sociales”, que “la moderna sociedad burguesa” sin haber eliminado las contradicciones de clase se caracteriza por haberlas simplificado, dividiendo a la sociedad

*...en dos grandes campos enemigos,  
en dos grandes clases, que se  
enfrentan directamente: la  
burguesía y el proletariado*<sup>15</sup>.

No escapa pues a la percepción de Marx y Engels la presencia, aun para la sociedad burguesa, de otras clases sociales (por ejemplo capas medias, lumpenproletariado) de diferente comportamiento en relación a las clases fundamentales en función de la perspectiva de la lucha de clases en cada coyuntura, así como los posibles desplazamientos en las clases fundamentales en función de los mismos factores. El juego de desplazamientos de fracciones de clase en función de determinaciones y expectativas sociales de distinto orden, como condición de sentido de alianzas en el campo de lo político, permite rebasar en el comportamiento social y político observable, los constreñimientos de un determinismo económico-social que no debe pensarse de efectos socio-políticos de carácter mecánico. La cuestión de la lucha de clases y de las clases sociales hoy sigue teniendo centralidad tanto en el debate académico, como en la

---

diferenciar los conflictos de clase de otros que no lo son (conflictos étnicos, de género, culturales). En este segundo tipo de conflictos hay de por medio una relación de dominación que no predica sobre el carácter de los intereses en juego; éstos deben ser precisados en cada caso particular. La relación de explotación implica una relación de dominación, pero presenta como rasgo específico la apropiación por el opresor de al menos una parte del excedente económico del oprimido” (Vilas, 1995: 70).

<sup>14</sup> Manifiesto del Partido Comunista, pág. 21.

<sup>15</sup> Idem.

perspectiva política de los sectores subalternos y de la sociedad en su conjunto.

Para ubicarla en su justa significación, tal como se condensa en el Manifiesto, hay que tener a la vista dos puntualizaciones centrales:

- 1) la lucha de clases no es una construcción normativa sino analítico-explicativa que dice acerca del comportamiento objetivo de las sociedades históricas, con especial atinencia en relación a las sociedades europeas de mediados del siglo XIX;
- 2) las clases sociales no preexisten en forma sustancializada a esa relación conflictiva históricamente constatable, sino que se definen de manera dinámica en el proceso de la misma.

No se debe aceptar como procedente la descalificación ético-política del mensaje del Manifiesto, acusándolo de que proponga transitar por un escenario de confrontación cuando podría transitarse de modo pacífico por uno de negociación con sentido conciliatorio. Marx y Engels no recomiendan la lucha de clases como una opción voluntaria en el plano político, sino que constatan<sup>16</sup> en sus análisis que tal proceso es nervio y motor de la historia social por ellos conocida en el pasado y en el presente, por lo que ponen en conocimiento de los sectores oprimidos

---

<sup>16</sup> Escribe Engels en el prefacio a la edición alemana del Manifiesto de 1883 (fallecido ya Marx): “La idea fundamental de que está penetrado todo el Manifiesto —a saber: que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica, constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época; que, por tanto, toda la historia (desde, la disolución del régimen primitivo de propiedad común de la tierra) ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social; y que ahora esta lucha ha llegado a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía), sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y la lucha de clases—, esta idea fundamental pertenece única y exclusivamente a Marx” (Engels, “Prefacio” a la edición alemana de 1883, pág. 16).

el escenario de las determinaciones objetivas de su opresión, desde el cual puede diseñarse normativamente la estrategia de articulación y trabajo político para activarse en el sentido de su cancelación<sup>17</sup>.

La negociación y la conciliación son deseables también para los sectores sociales dominados, pero para que no operen como una estrategia funcional a la reproducción o profundización de la dominación conforme a la lógica sistémica, deben ser siempre formuladas desde la perspectiva de sus intereses discernidos a la luz del estado de la lucha de clases operante en la coyuntura específica, de manera tal que la negociación y conciliación posibles tengan el sentido de construcción de una lógica antisistémica. Siendo la política el arte de lo posible, tanta negociación y tanta conciliación como sean posibles constituyen una orientación estratégica del comportamiento emancipatorio legítima y deseable. Se trata, en todo caso, de que ese posibilismo negociador-conciliador no redunde en el incremento de la opresión-explotación-precarización-exclusión de los oprimidos-explotados-precarizados-excluidos, por invisibilización de la dinámica conflictiva de intereses determinante de lo real social. Desde el

---

<sup>17</sup> Como ya lo indicáramos en la comparación del Manifiesto con El príncipe de Maquiavelo, aunque la perspectiva de la lucha de clases está planteada para viabilizar con eficacia una transformación de la sociedad que permita al proletariado superar su situación de opresión, esa perspectiva es asumida en su objetividad no solamente por los movimientos antisistémicos, sino también por los sistémicos. El resultado más significativo es el capitalismo de reformas o “capitalismo con rostro humano”, extendido de modo razonable entre los cincuenta y los setenta, en el que la conciliación de intereses entre las clases permea el imaginario de lucha de clases, aunque es obvio que sin desarticular ese proceso en su objetividad. En la expresión de Marx y Engels, transitaría por una fase más “velada”, aunque no por ocultamiento sino por un cambio de énfasis en la subjetividad, tanto sistémica como antisistémica. Obviamente que el desarrollo del “campo socialista” a partir de la revolución rusa de 1917 es un ingrediente exógeno importante en esta situación de compromiso e interés común entre el capital y el trabajo, sistémica y antisistémicamente promovido y asumido. De la misma manera, la crisis, desarticulación y colapso del campo socialista, explican también en buena medida la reedición (corregida y aumentada) del “capitalismo salvaje” que redefine para la década en curso el escenario de la lucha de clases.

reconocimiento de la actualidad y tendencialidad de esa dinámica se trata de hacer lugar a un posibilismo que no se angoste pragmáticamente en el horizonte reproductivo sistémico, sino que se ensanche realísticamente en el horizonte de transformaciones antisistémicas.<sup>18</sup>

Frente a la precisión respecto a que la especificidad de la opresión en la lucha de clases radicaría en la explotación bajo la forma de apropiación por parte del opresor-explotador de al menos una parte del excedente económico producido por los oprimidos-explotados, tal como lo destaca el marxismo académico contemporáneo en alguna de sus expresiones más connotadas, puede aceptarse que se corresponde con el conjunto de la teoría marxiana, y muy particularmente con su teoría de la explotación<sup>19</sup>.

No obstante, puede señalarse que la mayor imprecisión del concepto de opresión focalizado en el Manifiesto configura una versión de la lucha de clases, cuya eventual debilidad analítica para explicar con total determinación la específica lucha de clases en que se involucraban los autores del documento, tiene la virtud de generar el nivel de comprensión necesario y suficiente para una movilización racionalmente fundada de los sectores sociales dominados, que es lo que centralmente compete a un documento de su naturaleza. Esa versión sin deformación economicista y con el agregado de las informaciones adicionales pertinentes, podría

resultar tal vez aplicable a condiciones en que la explotación se encuentre fuertemente resignificada o a aquellas en que la inserción en la estructura de clases, pese a tener algún nivel de correlación con el factor centralmente determinante, no constituya el eje exclusivo y excluyente de definición de la confrontación social.

Consideremos por una parte la eventual aplicabilidad de esta versión desde su determinación matricial económica, a un estado actual de la lucha de clases que no obstante particularidades de regiones y países, está bastante extendido. A diferencia de la situación registrada para mediados del siglo XIX europeo por el Manifiesto respecto a que

...el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o al menos las amenaza en sus condiciones de existencia<sup>20</sup>,

para fines del siglo XX se ha mundializado un nuevo nivel de amenaza en las condiciones de existencia para quienes no permanecen articulados al nivel de las clases dominantes: la amenaza de la precarización-exclusión que desplaza de manera significativa a la de la explotación<sup>21</sup>, al punto de transformarla en un privilegio. En esta perspectiva el sentido de la polarización clasista explotadores/explotados se profundiza al resignificarse bajo la forma explotadores/

---

<sup>18</sup> No debe perderse la perspectiva respecto a que en relación al capitalismo y sus tendencias sistémicas visiblemente destructivas, un comportamiento antisistémico de transformación de ese sistema, en su compulsividad destructiva, es condición de posibilidad del sistema de la vida misma, cuya reproducción el sistema capitalista parece tornar imposible en la medida en que al reproducirse a sí mismo, profundiza esos efectos destructivos no intencionales, aproximándose a un horizonte de no retorno. Esta tesis recorre distintas formulaciones del análisis crítico de raigambre marxista desarrollado por Franz Hinkelammert a lo largo de su obra.

<sup>19</sup> Jon Elster sostiene que los aspectos de la teoría de Marx que a su juicio mantienen signos de vitalidad, además de la teoría de la explotación, son el método dialéctico, la teoría de la alienación, la teoría del cambio técnico, la teoría de la conciencia de clase, la lucha de clases y la política, entendiéndose además que la teoría de la ideología puede y debe ser resucitada (Elster, 1992: 202-208).

---

<sup>20</sup> Manifiesto del Partido Comunista, pág. 30.

<sup>21</sup> Escribe en este sentido Franz Hinkelammert: "La estructura del capitalismo es tal, que ya no puede explotar a la población mundial. Pero entonces, a esa población que no puede explotar la considera superflua. Es una población vista como sobrepoblación, que no debería siquiera existir, pero que allí está. Este capitalismo no tiene nada que ver con el destino de esa población. El concepto de explotación, pues, ha cambiado. Como se sabe, el concepto clásico de explotación se refiere a una fuerza de trabajo disponible, que es en efecto usada en la producción, y a la cual se expropia el producto de sus manos. Se trata del concepto de explotación tal como fue desarrollado en la tradición marxista. Ahora, en cambio, aparece una situación en la que una población ya no puede ser usada para la producción capitalista, y donde no hay intención de usarla ni ninguna posibilidad de hacerlo en el futuro. Surge un mundo en el que ser 'explotado' se convierte en un privilegio" (Hinkelammert, 1995: 29s.).

precarizados-excluidos. Al resignificarse la explotación como privilegio, entonces deja de vivirse como explotación, al dejar de vivirse como tal, entonces se facilita su intensificación. La profundización de la explotación resulta legitimada tanto desde la dominación que le hace ver a los dominados el privilegio de su situación, como desde los propios dominados-explotados que se sienten privilegiados frente a la amenaza cada vez más inminente de la precarización —exclusión y también desde los dominados—precarizados-excluidos, que quisieran gozar de ese “privilegio”. En la hipótesis de que el escenario de lucha de clases más extendido en la actualidad se correspondiera con esta descripción, resulta bastante claro que una estrategia de negociación y conciliación para los dominados-explotados, dada su presumible falta de poder negociador, difícilmente podría tener significación antisistémica relevante. También puede entenderse que para los dominados-precarizados-excluidos, una perspectiva de negociación y conciliación de intereses en un escenario de tal naturaleza, pareciera ser una imposibilidad y por lo tanto un sin sentido desde el punto de vista estratégico, dada la irreconciliabilidad sistémica de los intereses contrapuestos y la radicalidad de la asimetría que no proporciona bases mínimas para el ejercicio de una efectiva negociación.

Por otra parte, desde la versión de la lucha de clases establecida en el Manifiesto, puede tal vez tenderse un puente para el bosquejo de un criterio analítico que habilite una explicación satisfactoria de los llamados “nuevos sujetos, movimientos o actores sociales”, con idoneidad para fundar racionalmente la acción orientada a la promoción de sus intereses específicos. Puede entenderse que la misma tendencialidad del capitalismo, que resignifica la explotación y produce un desplazamiento del horizonte de la dominación, desde los dominados-explotados a los dominados-precarizados-excluidos, explica la crisis de los partidos y sindicatos en cuanto formas idóneas de articulación y representación de intereses, haciendo lugar a la emergencia de esos nuevos sujetos, actores o movimientos sociales<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Escribe Atilio A. Borón en referencia a los nuevos movimientos sociales: “Estos expresan una realidad distinta, pero no contradictoria, al continuado protagonismo de las clases sociales, y la correcta apreciación de sus

En la tradición marxista el énfasis puesto en la determinación de clase ha operado como negación de lo popular, tanto en su modalidad de lo no-representado como de lo reprimido (Martín-Barbero, 1987: 27-30)<sup>23</sup>. Puede interpretarse que esa negación se operaba con el sentido de no fragmentar la perspectiva de clase del proletariado (Wallerstein, 1996: 226), como también puede interpretarse que la negación de las clases en favor de los individuos en la perspectiva del liberalismo y del individualismo metodológico que le es

---

potencialidades transformadoras no tiene por qué hacerse sobre la base de subestimar las potencialidades que todavía conservan las segundas. Las reivindicaciones de los vecinos de las barriadas populares, de las mujeres, de los jóvenes, de los ecologistas, de los pacifistas y de los defensores de los derechos humanos no pueden ser plenamente comprendidas si no se las integra al marco más comprehensivo del conflicto social y la dominación burguesa. Todo esto no significa que su productividad pueda ser reducida a un eje clasista que las determina y condiciona. Estos movimientos no son un mero espejismo, un epifenómeno de la lucha de clases, sino que expresan nuevos tipos de contradicciones y reivindicaciones generadas por la renovada complejidad y conflictividad de la sociedad capitalista. Pero la dinámica de los movimientos sociales sería prácticamente indescifrable si no la situáramos en el contexto más global de las relaciones de clase y sus contradicciones estructurales” (Borón, 1997: 327s.).

Immanuel Wallerstein, frente al problema teórico planteado por las luchas nacionalistas, raciales, étnicas, religiosas y de género, señala: “El estallido de otras formas de lucha no refuta en modo alguno la tesis de que las luchas de clases son inevitables y fundamentales, porque siempre se puede argumentar que las primeras son formas disfrazadas de la segunda” (Wallerstein, 1996: 227).

Las dos formulaciones, que con acentos diferentes le conceden un lugar significativo a las determinaciones de clase en la producción-articulación de los nuevos sujetos sociales, constituyen una muestra significativa de que más allá de los matices que admite una discusión sumamente compleja que aquí no podemos recorrer, excepto para quien se coloque en la tesitura de la disolución de la sociedad en los individuos, la perspectiva del análisis de clase no puede ser soslayada.

<sup>23</sup> Bajo el título Disolución de lo popular en el marxismo, Martín-Barbero señala que además de la negación temática de lo popular en el marco de esta tradición, se pone al descubierto su especial dificultad para pensar la especificidad de los conflictos socioculturales por la reducción de todos los conflictos a la lucha de clases, no obstante aceptar que esta última seguramente atraviesa todas las otras y en determinados casos las articula (Martín-Barbero, 1987: 28s.).

particularmente afín, tiene el sentido de esfumar al sujeto social alternativo (Vilas, 1995: 76s.).

La perspectiva de clase, tanto en lo relativo a la estructura de clase, como a la formación de clase<sup>24</sup>, se ve hoy interpelada por una doble dirección de fragmentación: la que opera en la dirección de los nuevos sujetos sociales y la que lo hace en el sentido de la individualidad de los individuos.

Mientras la segunda supone una fundamentación y orientación del análisis que se confronta de forma irreductible con la perspectiva de clase, al igual que las orientaciones prácticas que de ella puedan derivarse, la primera en cambio admite su articulación dentro de esa perspectiva, por la reformulación de la misma a la luz de los nuevos sentidos de lo colectivo. En esa dirección puede entenderse que el sujeto clase no debe ser percibido como el pasado de un presente popular (ni en términos de teoría ni en términos de realidad), sino que así como lo popular era conducido por lo “obrero” en cuanto proletario salarizado, hoy por el contrario, resulta subsumido “en la multiformidad de lo popular” (Vilas, 1995: 82s.)<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Carlos Vilas consigna que Erik Olin Wright “llama la atención sobre la necesidad de distinguir entre estructura de clase y formación de clase. La primera se refiere a la estructura de relaciones sociales en que entran los individuos y que determina sus intereses de clase; la segunda señala la formación de colectividades organizadas dentro de la estructura de clase sobre la base de los intereses modelados por esa estructura. La formación de clase es una variable; un tipo de estructura de clase puede caracterizarse por variados tipos de formación de clase. Si la estructura de clase se define por las relaciones entre clases, la formación de clases se define por las relaciones dentro de las clases, relaciones sociales que forjan colectividades en lucha. Buena parte del desarrollo de la teoría y la investigación marxista sobre las clases puede ser vista así como intentos por sortear el abismo entre el análisis abstracto de la estructura de clase y el análisis de formación de clases” (Vilas, 1995: 69).

<sup>25</sup> En relación a la pertinencia de la noción de “clase social” con especial referencia al análisis de las realidades sociales en América Latina, Carlos Vilas escribe: “...el sujeto clase no debe ser visto como el pasado de un presente popular. El avance de la acumulación flexible y la alianza del Estado con los grupos empresariales ‘de punta’ desalariza a los trabajadores proletarizados —vale decir, que carecen de una relación directa con un fondo de reproducción— pero no revierte el proceso de proletarización: los cambios en las categorías ocupacionales —de obrero asalariado a ‘cuentapropista’; de trabajador permanente a estacional; del

En el análisis de clase resignificado para la perspectiva de la lucha de clases que puede trazarse articulando los lineamientos teóricos establecidos en el Manifiesto con los que empíricamente imponen las nuevas realidades, deben asumirse tanto la “individualización” y la “desolidarización” que expresan y profundizan el quiebre de los sujetos colectivos tradicionales, como el papel que juegan otras determinaciones (étnicas, de género, etc.) en la producción de nuevos sujetos colectivos, sobredeterminados por y sobredeterminantes de, la resignificada y resignificante condición de clase.

Si atendemos a la escena latinoamericana de las tres últimas décadas, puede señalarse que mientras en los sesenta la perspectiva de asalto al poder sustentada por el imaginario revolucionario y el compromiso militante de los sectores subalternos, mostraba un período de la lucha de clases en que la misma se dinamizaba fundamentalmente desde “abajo”, en los noventa, una vez que los sectores dominantes tomaron por asalto el poder que tradicionalmente habían detentado y vieron amenazado, nos encontramos en un nuevo período en el que la lucha de clases se dinamiza fundamentalmente desde “arriba”<sup>26</sup>.

---

mercado de trabajo formal al informal; etc.— confirman la posición ‘estructural’ del sujeto al mismo tiempo que alteran y modifican las dimensiones organizativas, culturales, cotidianas, las estrategias de sobrevivencia, asociadas a aquella posición: crisis de los sindicatos y de otras formas organizativas, masificación y aislamiento de los sujetos, etc. Lo ‘obrero’ como expresión de lo proletario salarizado se subsume ahora en la multiformidad de lo popular, en contraste con las experiencias de conducción de lo popular por lo obrero de la etapa anterior de acumulación y desarrollo.

Este contraste, sin embargo, es mucho menos marcado en América Latina que en Europa. Por el modo de desarrollo capitalista de la región, la diferenciación clasista típica del capitalismo tuvo menor desenvolvimiento y se mantuvo mucho más entreverada con identidades étnicas y regionales que en los países cuyas experiencias históricas particulares fueron universalizadas como modelos o referentes ‘clásicos’” (Vilas, 1995: 82s.).

<sup>26</sup> Focalizando la vigente situación de la dinamización de la lucha de clases desde “arriba” en lo que implica como orientación sistémica dominante y la necesidad de construir alternativas antisistémicas, escribe Franz Hinkelammert: “No se trata de una alternativa. Se trata de una alternativa para toda la humanidad. Pero su búsqueda, y la insistencia en ella, sigue siendo un problema de clases. Es una lucha de clases desde arriba la que impone la renuncia a la alternativa. La

Cuando algunos analistas señalan en relación a los procesos en curso que “desaparece el modelo de sociedad de clases y aparece el vinculado al consumo individual” (García Delgado, 1994: 249), debe tal vez entenderse que lo que se presenta como desplazamiento es en realidad una resignificación, y que la lucha de clases que remite al sentido de lo colectivo-organizado cuando transita por su forma “más franca y abierta”, no es sustituida por la centralidad del consumo que se orienta en el sentido de lo individual-organizado, sino que esta fragmentación rearticuladora al transformarla, da lugar a una fase eventualmente más “velada” pero no por ello menos real. El “consumo individual” que irrumpe transformando las clases sociales en su identidad, en su articulación estructural y en su relación, no deja en consecuencia fuera de lugar a las categorías analíticas de “clase social” y “lucha de clases”, sino que actualizadas a la luz de la nueva información se refuncionalizan como herramientas analíticas insustituibles para un adecuado diagnóstico de la realidad social y un pronóstico plausible sobre el que fundar de manera racional comportamientos estratégicamente correctos en relación a las finalidades que fueran del caso. Puede tal vez evaluarse el pasaje de la “cultura del trabajo” a la “cultura del consumo”, que permea desde los sectores dominantes a los sectores subalternos como objetivamente funcional a las necesidades e intereses de la dominación, desde que tendencialmente reproduce la insolidaridad competitiva y excluyente como comportamiento pretendidamente legítimo, alternativo a la solidaridad cooperativa e incluyente.

Este nuevo escenario de la lucha de clases, con seguridad más complejo que el que Marx y Engels describían en el Manifiesto, pone fuertemente en cuestión la tesis de la centralidad del proletariado y su carácter de “sepulturero” de

---

burguesía ya no tiene un adversario formado como clase. No obstante, ella sigue siendo la clase dominante que se comporta como en una lucha de clases, aunque ésta sea sólo desde arriba. Se requiere disolver esta posición de la burguesía, para poder discutir y actuar con lucidez. Si la burguesía no cede en esta su lucha de clase, no habrá alternativa” (Hinkelammert, 1995: 37).

la burguesía<sup>27</sup>, así como la tesis del vanguardismo del Partido<sup>28</sup>.

## 2. Sobre sepultureros y sepultados

Respecto de lo primero se ha señalado (Borón, 1977), en principio con corrección, que la centralidad del proletariado no es función de la cantidad relativa de sus miembros, sino de la cualidad que los singulariza de un modo significativo en la estructura de clases de la sociedad capitalista, confiriéndoles esa específica potencialidad revolucionaria<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Escriben Marx y Engels en el Manifiesto: “La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables” (pág. 32).

<sup>28</sup> Establece el texto del Manifiesto respecto al Partido Comunista: “Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros. No tienen intereses algunos que no sean los intereses del conjunto del proletariado. No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario. Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo porque pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto. Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario. El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del Poder político por el proletariado. Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos” (págs. 32s.).

<sup>29</sup> ...parecería ocioso tener que recordar que la centralidad del proletariado como sujeto de la revolución nada tiene que ver con una cuestión estadística. La clase obrera no está llamada a crear una nueva sociedad en función de insondables atributos metafísicos o por el hecho banal de su volumen cuantitativo... La centralidad del proletariado se desprende del lugar que esa clase desempeña en el proceso

Un contexto de pérdida de poder negociador de la clase obrera, por la amenaza de la precarización-exclusión en el marco de una creciente mundialización del mercado de trabajo

---

de producción y, por consiguiente, en el sistema de contradicciones que caracteriza a la sociedad burguesa. Que el proletariado constituya o no una clase mayoritaria es un dato accesorio al argumento marxiano. En ciertas etapas históricas eso fue así, pero esto no constituye un componente necesario de su razonamiento teórico. La centralidad de la clase obrera se arraiga en su singular inserción en el proceso productivo y su irremplazable papel en la valorización del capital, lo cual hace que sólo esa clase pueda — eventualmente— reunir las condiciones necesarias para subvertir el orden burgués. Que para el cumplimiento de su misión histórica necesita del concurso de otras clases y grupos sociales es tan evidente que ya, desde sus tiempos del Manifiesto del Partido Comunista, Marx y Engels se encargaron de dejarlo planteado. Pensar de otra manera el papel del proletariado significaría postular la inexorabilidad de la revolución socialista, algo completamente ajeno al espíritu del marxismo” (Borón, 1997: 326).

Frente al planteamiento de Atilio Borón puede argumentarse que si bien la cantidad no es el factor determinante de la centralidad del proletariado como sujeto histórico del cambio revolucionario en el diseño teórico, no puede desconocerse que necesariamente por ella debe pasar la actualización de esa potencialidad revolucionaria en el concreto terreno histórico. En un escenario de precarización y desalarización en el que los trabajadores se convierten en cuentapropistas o microempresarios en el marco de un crecimiento exponencial del llamado sector informal de la economía, la debilidad en la capacidad de negociación derivada de la prescindibilidad de la fuerza de trabajo salarizada en el marco de la formalidad, no puede interpretarse como capacidad de transformación revolucionaria en términos de escenarios históricos previsibles. Hasta podría argumentarse que la tendencia que empíricamente se manifiesta es la sepultura del proletariado por parte de la burguesía en el papel de sepulturera.

Por otra parte, la idea de “misión histórica” que si bien no aparece expresada como tal en el Manifiesto, puede aceptarse que lo subyace, introduce en el campo de lo político un mesianismo de orden religioso por el que la frontera entre la fe religiosa y la racionalidad política, que Marx y Engels apuntan en el conjunto de su obra y también en este texto a deslindar, tiende a desdibujarse. Recuperada con énfasis por Borón, en la perspectiva del marxismo, no obstante su pretensión respecto de la no inexorabilidad de la revolución socialista, la que no parece sostenerse con afirmaciones explícitas del Manifiesto a quien él recurre, se pierde el sentido de la política como arte de lo posible, para dar lugar al sentido de arte de hacer posible lo necesario, razón por la que la orientación del pensamiento marxiano y marxista en dirección de una teoría de la historia, parece debilitarse por la irrupción del sentido propio de una filosofía de la historia.

(Dierckxsens, 1997: 133), al igual que por la fragmentación que de suyo se lee en la emergencia de nuevos actores sociales, plantea un escenario mucho más complejo que desafía a la imaginación estratégica para construir articulación y representación. Ello implica una revisión en profundidad del concepto de proletariado tal como ha sido utilizado en los clásicos, a la luz de las nuevas estructuras del capitalismo. La presencia de los nuevos movimientos sociales no implica de suyo la desaparición de las clases, ni de la estructura de clases como el marco desde el que fundar una estrategia de alianzas, que como la que Marx y Engels visualizaban en su contexto, es siempre posible y necesaria. En esta misma perspectiva analítica (Borón, 1997), la situación determinada por la presencia fuerte de los nuevos movimientos sociales es evaluada en la perspectiva de la transformación de las estructuras del capitalismo como de emergencia de múltiples sepultureros<sup>30</sup>.

Otras posiciones teóricas, inspirándose más en el Marx de *El capital*<sup>31</sup> que en el Manifiesto, en

---

<sup>30</sup> “...lo que caracteriza al capitalismo contemporáneo es la multiplicación de los ‘sepultureros’ que colaboran con el más antiguo e importante en el socavamiento de las estructuras de la sociedad burguesa” (Borón, 1997: 329).

<sup>31</sup> “En la agricultura, lo mismo que en la manufactura, la transformación capitalista de la producción parece no ser otra cosa que el martirologio del productor; el medio de trabajo, apenas la forma de domar, explotar y empobrecer al trabajador; la combinación social del trabajo, la opresión organizada de su vitalidad, su libertad y su independencia individuales. La dispersión de los trabajadores agrícolas en superficies más extensas quiebra su fuerza de resistencia, en tanto que la concentración aumenta la de los obreros urbanos. En la agricultura moderna, al igual que en la industria de las ciudades, el crecimiento de la productividad y el rendimiento superior del trabajo se adquieren al precio de la destrucción y la aniquilación de la fuerza de trabajo. Además, cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solamente en el arte de explotar al trabajador, sino también en el de despojar el suelo. Cada progreso en el arte de acentuar su fertilidad durante un tiempo, un progreso en la ruina de sus recursos duraderos de fertilidad. Cuanto más se desarrolla un país, por ejemplo Estados Unidos, sobre la base de la gran industria, más rapidez presenta el desarrollo de ese proceso de destrucción. Por consiguiente, la producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Carlos Marx, *El capital*. Buenos Aires, Cartago, 1974, tomo I, págs. 482s., citado por Franz J.

lugar de sostener que la burguesía ha creado a sus propios sepultureros, entienden que “las armas que deben darle muerte”<sup>32</sup> no son las que pudiera empuñar el proletariado o sus eventuales nuevos colaboradores, sino las que empuña la misma burguesía produciendo de modo no intencional un socavamiento que compromete no solamente a la sociedad burguesa, sino que por ser ella la que domina a nivel planetario, compromete a la posibilidad misma de sobrevivencia de la humanidad y la naturaleza en su conjunto, por lo que la crítica de Marx al capitalismo tendría hoy más actualidad que hace un siglo<sup>33</sup>.

---

Hinkelammert (1991: 63s.).

<sup>32</sup> Manifiesto del Partido Comunista, pág. 26.

<sup>33</sup> Escribe Franz J. Hinkelammert refiriéndose a la situación actual del capitalismo: “Este capitalismo salvaje vuelve a encontrar a Adam Smith como su clásico y lo celebra como su fundador. Descarta a los teóricos del reformismo burgués, desde John Stuart Mill y Marshall hasta Keynes. Su desnudez la defiende en nombre de la ‘mano invisible’. Sin embargo, ya no se puede volver tan simplemente a Adam Smith. Smith vive en un mundo muy diferente. Es un mundo que no conoce todavía los efectos acumulativos de la destructividad de los automatismos del mercado. Smith cree en un mundo en el cual la eliminación de hombres por oferta y demanda en los mercados no es más que un sacrificio que fertiliza la sociedad capitalista. Pero desde Smith hasta hoy, pasando por Marx como su autor principal, la percepción del carácter acumulativo de esa destructividad se ha hecho presente. El mundo imaginario semi-arcaico de Smith ha desaparecido. El mercado hoy contiene visiblemente un automatismo destructor. Por eso, la simple referencia a la mano invisible de Adam Smith ya no resulta suficiente en el mundo de hoy.

Hoy tenemos que ver no solamente con la muerte de algunos, sino con la tendencia a la muerte de toda la humanidad. Para poder sostener este su capitalismo salvaje, la sociedad burguesa tiene que asumir esta tendencia. Ella pasa hoy a la necesidad de un heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad.

Convencida de la crítica del capitalismo de Marx, opta no por la vida en respuesta al mercado, sino por la mística de la muerte. En el suicidio colectivo esta mística se transforma en proyecto. Marx jamás previó esta posibilidad. Con su optimismo del siglo XIX, está seguro que al revelar la tendencia destructora del automatismo del mercado, la reacción humana será directamente y sin rodeos en favor de una alternativa. Pero resultó no ser así. El proyecto del heroísmo del suicidio colectivo resulta muy tentador. El nazismo alemán ha sido el primer caso de un pueblo que mayoritariamente se emborrachó con este tipo de heroísmo.

**La vuelta de Marx.**

### 3. Los desafíos de la identidad comunista y la cuestión del partido de vanguardia

En lo que se refiere al vanguardismo de los comunistas, que Marx y Engels justifican fundamentalmente con la pretensión de que sus tesis son

*...la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando frente a nuestros ojos,*

la que articula de forma conveniente la normatividad de lo fáctico con la normatividad de lo utópico; hoy su plausibilidad debería pasar por

---

La crítica del capitalismo de parte de Marx posiblemente nunca haya tenido la actualidad que hoy tiene. Marx está volviendo con sus tesis principales, que mucho tiempo el mismo marxismo no las ha tomado muy en serio. Sin embargo, la misma realidad se ha desarrollado en la dirección que Marx previó. Por tanto, confirma hoy sus tesis con mucho más fuerza de convicción que hace un siglo. Marx vuelve. Pero vuelve como clásico, ya no como una autoridad que habla directamente desde los problemas del mundo actual hacia nosotros. Marx como clásico ha desarrollado los fundamentos de una crítica que es necesario seguir, si se quiere un futuro para la humanidad” (Hinkelammert, 1991: 73-75).

En relación a la misma referencia de El capital de Marx que proporciona el centro de la argumentación de Hinkelammert, Samir Amin señala de manera convergente: “En realidad, la racionalidad económica del capitalismo (del ‘mercado’, como se dice hoy) es irracional desde el punto de vista de los intereses de largo plazo de la humanidad, independientemente de su contenido social, y por ende de los efectos sociales de la explotación del trabajo y de la exclusión de franjas enteras de la población de cualquier participación en la producción” (Amin, 1997: 277), continuando más adelante: “Es impensable que la expansión capitalista pueda seguir indefinidamente. Tal y como lo ha recordado Wallerstein, el crecimiento exponencial, que expresa la ferocidad del movimiento es el de un cáncer que conduce por fuerza a la muerte... Hoy más que nunca, la disyuntiva es ‘socialismo o barbarie’, como lo expresara en su momento Rosa Luxemburg. Y en caso de que, de no ser superado, el capitalismo llegara a convertirse en el fin de la historia, ello se llevaría a cabo poniendo simple y llanamente un fin a la aventura humana, por una especie de suicidio colectivo o de autodestrucción inconsciente” (Amin, 1997: 279).

la formulación de tesis que además de tener la pretensión de expresar las tendencias de lo real, las expresaran de manera efectiva con argumentos suficientemente convincentes que fueran capaces de generar adhesión significativa en el nuevo espacio comunicativo de los actores sociales fragmentados en el que la centralidad del proletariado, su referente social paradigmático, histórica y teóricamente se ve cuestionada con fuerza.

Desde el punto de vista teórico-metodológico, ello supondría recuperar críticamente la categoría de “totalidad” que en la célebre fórmula de Lukács es la que proporciona la perspectiva que distingue al marxismo de la ciencia burguesa, y con ella la pertinencia analítico-explicativo-predictiva del holismo metodológico, hoy considerado fuera de lugar, aun desde perspectivas sedicentemente marxistas, como el marxismo analítico que adscribe al individualismo metodológico.

Desde el punto de vista práctico-político, al recuperarse críticamente una perspectiva no-reduccionista ni deformada de “la expresión de conjunto de las condiciones reales de la lucha de clases existente”, se generarían las referencias analítico-explicativo-predictivas posibilitantes del desarrollo de las formas y modos organizacionales adecuados a las necesidades de articulación y representación del conjunto de los sectores sociales fragmentados-oprimidos en los espacios de lo político que definen a su vez articulaciones-representaciones posibles en los niveles cotidiano, local, nacional, regional y mundial.

El desafío organizacional para quienes, en la pretensión de disponer de tesis de la naturaleza señalada por Marx y Engels, reivindiquen con renovada legitimidad la condición de “comunistas”, pasa por levantar la hipoteca derivada de la historia de los partidos comunistas mismos, a los que no obstante el reconocimiento de su innegable capacidad organizativa, así como de la entrega militante esforzada y consecuente de su gente a la construcción de una perspectiva política de construcción de una sociedad más justa, se les ha acusado, en especial a los que en América Latina fueron más prosoviéticos, de burocratismo, ausencia de democracia interna, sectarismo, mesianismo, ritualismo, retórica revolucionaria articulada con conservadurismo estratégico y

ausencia de radicalidad teórica, elementos todos que en la medida en que se dieron, llevaron en conjunción con las tendencias en curso, a la descomposición real de los mismos ya a principios de la década de los ochenta, sobredeterminada por el colapso soviético de fines de la misma (Gallardo, 1992: 19).

Como corolario de la historia transcurrida desde 1848 y de las condiciones hoy dominantes, sobre todo en los escenarios de nuestra región, se plantea para los “comunistas” de modo particularmente fuerte el desafío de la identidad. A la tradicional descalificación desde el pensamiento conservador y liberal que ha cargado a la palabra “comunista” de radical negatividad, se suma la que procede desde otros sectores de la “izquierda” política y el pensamiento “popular”. A ello se agregan los efectos culturales del terror de Estado ejercido durante las dictaduras militares de la década de los setenta, que tienden a alejar a la gente de todo compromiso político que implique una definición ideológica que por sí sola pueda hipotecar no ya sólo sus perspectivas de inserción laboral, sino su seguridad y su vida, así como la de sus familiares.

Además, el ya señalado colapso soviético de finales de los ochenta, sobredetermina las críticas, tanto desde la derecha como desde la izquierda, las que en lugar de descalificar al comunismo por su condición de amenaza — obviamente con sentidos distintos para una y otra perspectiva—, pasan a descalificarlo más gravemente por la indicación de su obsolescencia<sup>34</sup>. Hipotecar la seguridad personal y familiar por una perspectiva que se presenta como carente de todo sentido de futuro, parece dejar fuera de lugar hasta los mecanismos de articulación de tenor religioso.

Finalmente, una articulación organizacional comunista legitimada, habiendo superado su crisis de identidad, debería enfrentar

---

<sup>34</sup> En el contexto del desplome del bloque soviético, un interesante análisis filosófico en el sentido de demostrar argumentativamente la obsolescencia del proletariado y el partido de vanguardia, que no hace parte de nuestro planteamiento, se encuentra en el texto de Osvaldo Guariglia La obsolescencia de una figura del Espíritu: el proletariado como sujeto-objeto de la Historia (Guariglia, 1993: 121-135).

dentro del marco de las reglas de juego que operan en los distintos escenarios políticos (local, nacional, regional, mundial), la crisis de representación que hoy afecta con acentos diversos a los sistemas de partidos de los distintos países, transformando el ejercicio formalmente representativo del poder en un ejercicio de acento realmente delegativo, para lo cual debe enfrentar y superar al igual que sus competidores, o con mayor razón que ellos, la crisis de participación que de forma bastante importante parece afectar hoy el campo de lo político.

Una perspectiva “comunista” en el sentido indicado por Marx y Engels, habría de implicar capacidad suficiente de diagnóstico y pronóstico, como fundamento de orientaciones estratégicas en las que el sentido emancipatorio no quedara relegado meramente al plano de lo utópico. En este sentido, así como Marx y Engels frente a la experiencia de la Comuna de París señalaron que ella

*...ha demostrado, sobre todo, que “la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines”<sup>35</sup>,*

debe tomarse en cuenta que “la abolición de la propiedad privada” en que centraron el “rasgo distintivo del comunismo”, en su puesta en práctica en el “campo socialista”, no implicó transformaciones más allá de los límites de un “capitalismo sin capitalistas” (Amin, 1997: 263). Una perspectiva comunista, consecuente con el punto de vista de la totalidad propio de sus fundamentos teóricos marxistas, debe hacerse cargo de la eventualidad de que las conductas “abolicionistas” en lugar de producir los efectos buscados, puedan en cambio producir efectos no queridos, los que deben ser controlados para que el proyecto emancipatorio no se vea no intencionalmente traicionado en su legitimidad.

<sup>355</sup> Carlos Marx y Federico Engels, Prefacio a la edición alemana de 1872 del Manifiesto del Partido Comunista, pág. 14.

## 4. La revolución: de la primera a la segunda modernización

El Manifiesto es clara expresión de una matriz moderna y modernizante, a tal extremo que haciendo pie en las expresiones “moderna sociedad burguesa”, “industria moderna”, “burguesía moderna”, “Estado representativo moderno”, “gobierno del Estado moderno”, que aparecen en sus primeras páginas, se le ha caracterizado como el “manifiesto modernista”<sup>36</sup>.

Dejando de lado aquí el análisis de las implicaciones eurocéntricas<sup>37</sup> de las que el Manifiesto no puede ser excusado, y que para su universo discursivo pueden justificar un cuestionamiento en una perspectiva emancipatoria desde la periferia, interesa ahora focalizar la visión de la modernidad de Marx y Engels, con especial énfasis en los sentidos y el papel de la revolución en su constitución, desarrollo y transformación.

Tomando como referencia el descubrimiento de América, la circunnavegación de Africa, los mercados de India y China, la colonización de América, la consecuente ampliación de los mercados, Marx y Engels hacen referencia al “desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición”, la obsolescencia de la organización feudal, su sustitución por la manufactura primero y por la industria moderna después, de la que dicen “ha creado el mercado mundial, ya preparado por el

<sup>36</sup> Göran Therborn, Peripecias de la modernidad. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1992, pág. 23 (Kohan, 1998: 233).

<sup>37</sup> Aunque las categorías de “civilización” y “barbarie” en el Manifiesto no respondan a la inspiración que Sarmiento encontró en Sepúlveda y Ginés de Gobineau, según ha demostrado Roberto Fernández Retamar en Algunos usos de civilización y barbarie. Buenos Aires, Letra Buena, 1993 (Kohan, 1998: 231), y por tanto puedan estar exentas de los sentidos de dominación y racismo propios de esas fuentes, la constatación de la expansión civilizatoria no deja de implicar algún grado de legitimación de la transformación de la alteridad de los “bárbaros”, el “campo” y “Oriente”, a “imagen y semejanza” de los “civilizados”, la “ciudad” y “Occidente”, representados por la burguesía europea. Para la cuestión del eurocentrismo en el marxismo, puede leerse El marxismo ante el desafío del capitalismo realmente existente (Amin, 1989: 112-117), y El paradigma de El Manifiesto (Kohan, 1998: 230-234).

descubrimiento de América”<sup>38</sup>.

La creación del mercado mundial en el marco de la primera modernidad es el primer paso en la instalación de la globalidad, que en el marco de esta segunda modernidad se actualiza y resignifica como globalización<sup>39</sup>.

En la definición de la globalidad propia de la primera modernización, según escriben Marx y

---

<sup>38</sup> Manifiesto del Partido Comunista, pág. 22.

<sup>39</sup> Escribe Ulrich Beck, identificando globalidad y globalización: “La globalidad significa lo siguiente: hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia” (Beck, 1998: 28).

“Por su parte, la globalización significa los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.

Un diferenciador esencial entre la primera y la segunda modernidad es la irreversibilidad de la globalidad resultante. Lo cual quiere decir lo siguiente: existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social, que no son reducibles —ni explicables— las unas a las otras, sino que, antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en su mutua interdependencia. La suposición principal es que sólo así se puede abrir la perspectiva y el espacio del quehacer político. ¿Por qué? porque sólo así se puede acabar con el hechizo despolitizador del globalismo, pues sólo bajo la perspectiva de la pluridimensionalidad de la globalidad estalla la ideología de los hechos consumados del globalismo” (Beck, 1998: 29).

Para discernir globalidad y globalización de globalismo, expresa: “Por globalismo entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones —las globalizaciones ecológica, cultural, política y social— sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial. Lógicamente, con esto no queremos negar ni minimizar la gran importancia de la globalización económica en cuanto opción y percepción de los actores más activos. El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía. La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente, se sustrae así a la vista o se enajena” (Beck, 1998: 27).

Engels, la burguesía resulta ser producto “de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio”<sup>40</sup>, al tiempo de reconocer que ella “ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”<sup>41</sup> y que, más aún,

*...no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales*<sup>42</sup>.

Agregan luego, en un muy conocido pasaje:

*Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas*<sup>43</sup>.

En esa visión, la revolución burguesa es un largo proceso antisistémico de disolución de relaciones precapitalistas, en el que el desarrollo de las fuerzas productivas ha ido jaqueando las relaciones de producción existentes, provocando su transformación, encontrando definición

---

<sup>40</sup> Manifiesto del Partido Comunista, pág. 22.

<sup>41</sup> Ibid., pág. 23.

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Ibid., págs. 23s..

sistémica en el campo de lo político, en la medida en que

*...después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía del Poder político en el Estado representativo moderno*<sup>44</sup>.

La revolución burguesa resulta ser en esa visión una larga transición del feudalismo al capitalismo, en la que la diferenciación y articulación de los niveles económico y político, sin reducción economicista y sin inflación politicista, no da lugar a ninguna “fascinación ingenua por el acto revolucionario” (Sasso, 1992: 141), justamente porque no hay tal, sino un complejo proceso, que en lo político se resuelve por la conquista de la “hegemonía”.

Frente a esa visión de la revolución burguesa, la perspectiva de la revolución proletaria y comunista que presenta el Manifiesto, que en última instancia es un llamado a una acción revolucionaria para derrocar el orden social existente, no obstante exhibir fundamentos en la tendencialidad percibida, parece haber hecho lugar a ese tipo de fascinación en función de mediaciones varias y coyunturas históricas concretas, más allá de la intención de Marx y Engels.

En el contexto de esta segunda modernización, caracterizada como “modernización de ruptura” (García Delgado, 1994: 247) en la que el poder de la burguesía lejos de haber claudicado se ha transformado y agigantado en el contexto del fracaso de las alternativas, la revolución conservadora, la trasnacionalización de la economía y el poder, la ampliación y profundización de la esfera de su hegemonía en el campo cultural, la ideología del globalismo como ideología dominante que niega la política por su reducción dentro de los límites de la economía globalizada; la cuestión de la revolución, en el sentido de la transformación de las relaciones de producción capitalistas, tiene que ser y viene siendo seriamente replanteada.

Con matices diversos en la elección de términos y

en sus inflexiones, algunos analistas que tienen con el pensamiento marxiano distinta afinidad, recuperan la pertinencia del sentido de “revolución” tal como surge del análisis de la revolución burguesa que Marx y Engels reseñan magistralmente en el Manifiesto: esto es, una lógica de transformaciones en profundidad y extensión en lugar de una lógica de asalto al poder como solución final.

Dado el horizonte epocal de la primera modernidad, la versión del holismo metodológico que se presenta en el Manifiesto implica un cierto nacionalismo metodológico. Al sostener que “la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional”<sup>45</sup> y que:

*Al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí*<sup>46</sup>,

se pone en relieve el escenario empírico-teórico de los estados nacionales como el “lugar” de la lucha de clases, capaz además de irradiar en el sentido de la cancelación de la lucha entre las naciones. La revolución en un solo país se reveló imposible (ya sea se estime como fracasada o como no realizada), el sentido mundial de la revolución tal como Marx lo pensaba tal vez no pueda tener ya como eje el internacionalismo, sino que deba probablemente articularse sobre el trasnacionalismo.

El escenario mundial de la mundialización (Amin, 1997) o globalización en curso, hace lugar a una globalidad de tan distinta naturaleza a la de la primera modernización, que para que la idea de revolución no quede fuera de lugar por anacronismo, y con ella la posibilidad de la transformación de las relaciones de producción vigentes, debe discernirse de la ideología dominante del globalismo (Beck, 1998), de manera tal que sin por ello hacer nuevamente lugar a “la fascinación ingenua por el acto revolucionario”, no se trate en cambio de cederlo a “la fascinación, igualmente ingenua, por la virtuosa espontaneidad

---

<sup>45</sup> Ibid., pág. 31.

<sup>46</sup> Ibid., pág. 37.

---

<sup>44</sup> Ibid., pág. 23.

de los mecanismos del mercado” (Sasso, 1992: 141).

En el escenario presente y en la perspectiva tendencial de escenarios posibles que pueden preverse por la intensificación de las contradicciones fundamentales del capitalismo: enajenación economicista, polarización mundial y destrucción de las riquezas naturales (Amin, 1997: 268-278), la revolución como transformación de esas tendencias destructivas, en la medida en que sea posible se hace necesaria (porque se puede, se debe), lo que no quiere decir inexorable. En esta situación,

*...la meta aparente de la revolución: la toma del poder, resulta desplazada y subordinada por un tema político fundamental que había sido opacado por la tradición politicista dominante: la cuestión del carácter del poder, es decir cómo se gesta socialmente, cómo se materializa y cuál es su sentido (Gallardo, 1992: 14).*

Planteada la cuestión en relación al saldo negativo dejado por la revolución socialista hoy colapsada, en la línea de no intentar reeditar lo que no sea más que otra especie de un mismo género, como parece haberlo sido ese socialismo realmente existente que no logró salir de los límites del capitalismo por lo que no pasó de ser un capitalismo sin capitalistas; la inflexión efectivamente revolucionaria que pudiera colocarnos en un género superador de las contradicciones del capitalismo, implica el cumplimiento del siguiente imperativo:

*De la socialización burocrática de los medios de producción, hay que pasar a la apropiación democrática de las finalidades de todas las actividades sociales (Sève, 1995: 23).*

En este desplazamiento de la cuestión de los medios a la cuestión de los fines, ella misma revolucionaria,

*...se nos sugiere un cambio en profundidad en la manera de pensar el avance consciente hacia esa civilización superior que Marx llama comunismo. A lo súbito, tan brutal como poco operatorio, en definitiva de la revolución-abolición se sustituye la figura del vuelco progresivo, de las mixturas conflictivas de formas privadas y públicas, mercantiles y no mercantiles, que evolucionan hacia el predominio de las segundas y de sus criterios, mientras que el planteo demasiado sumario del poder se ramifica, sin desaparecer por cierto, en la construcción de nuevos centros y nuevas capacidades de decisión, apoyándose en los supuestos más desarrollados de otro orden sociopolítico. Una lógica esencialmente diferente de superación del capitalismo parece esbozarse aquí, no por cierto menos sino más auténticamente revolucionaria en sustancia de la que ya ha ocurrido, liberada sin embargo de las mitologías sangrientas de la lucha final y de la tabla rasa (Sève, 1995: 24)<sup>47</sup>.*

<sup>47</sup> En relación a la relación entre “revolución” y “violencia”, escribe Helio Gallardo: “si violencia se entiende como una acción o conjunto de acciones que desafía y destruye un orden, entonces el carácter violento es inherente a la categoría de revolución en cuanto ésta supone la cancelación mediante la fuerza de una tradición y la creación de un orden nuevo. Como necesidad y posibilidad del cambio histórico radical en las sociedades de clase, la vinculación entre revolución y violencia resulta, asimismo, inevitable”. Agrega más adelante, discerniendo “violencia” de “guerra civil” o “lucha armada”: “Desde luego, una guerra civil es un acontecimiento histórico que no puede ser derivado de ninguna categoría del pensamiento político. Los enfrentamientos armados entre los contingentes revolucionarios y los defensores del sistema constituyen una cuestión estrictamente histórica y política determinada por las correlaciones locales e internacionales de fuerzas de los actores enfrentados, sus ideologías particulares y su capacidad para movilizarse militarmente” (Gallardo, 1992: 14s.).

Por su parte, Immanuel Wallerstein en *La revolución como estrategia y las tácticas de transformación*, señala como

Así como para el escenario de la primera modernización, el Manifiesto estimaba “la conquista de la democracia” como “el primer paso de la revolución obrera”, entendiéndola como “elevación del proletariado a clase dominante”<sup>48</sup>, para el escenario vigente de la actual

---

consecuencia principal de la “revolución mundial de 1968”, para el conjunto de las fuerzas antisistémicas: “La primera y más fundamental implicación es que ‘revolución’ —en el sentido que daban a la palabra los movimientos marxistas-leninistas— ya no es un concepto viable”. Frente a esa constatación, la nueva situación perceptible es la siguiente: “partidos de la vieja izquierda con fachadas cansadas y eclécticas; ningún concepto viable de ‘una revolución’; nuevos movimientos antisistémicos que son vigorosos pero que no tienen una visión estratégica clara, y nuevos movimientos racistas-populistas de fuerza cada vez mayor. En medio de todo eso, los asediados defensores del sistema mundial capitalista existente no están en absoluto desarmados y siguen una política de postergación flexible de las contradicciones, mientras esperan el momento en que puedan llevar a cabo una transformación radical a su manera, abandonando el modo de producción capitalista por algún sistema mundial nuevo pero igualmente desigualitario y antidemocrático” (Wallerstein, 1996: 214).

Samir Amin, bajo el título *La larga transición del capitalismo al socialismo*, escribe: “Para definir una estrategia de lucha popular, debe partirse del análisis de las contradicciones del capitalismo, y de las formas que revisten en la fase particular que es la nuestra. Esta estrategia consiste ante todo en combatir la enajenación económica, el despilfarro de recursos y la polarización mundial. Al desplegar estas luchas en distintos niveles, locales, nacionales, regionales y mundiales, es necesario garantizar la coherencia de la acción, algo que se resume a veces con la frase: ‘pensar mundialmente, actuar localmente’ (think global act local). Buscar conciliar el realismo (la eficacia inmediata de la acción) con una perspectiva de largo plazo (los objetivos de liberación que se derivan del análisis de las contradicciones esenciales del capitalismo) implica liberarse de la oposición formalista, demasiado abstracta entre ‘reforma’ (por definición, dentro del sistema, en particular en su dimensión mundial) y ‘revolución’ (o salida del sistema, por lo tanto del capitalismo y del sistema mundial a la vez, mientras este siga basándose en los principios del capitalismo). La búsqueda de esta conciliación ayuda a poner el acento en lo que podríamos llamar ‘reformas radicales’, que sin romper de tajo con las lógicas del sistema, en todas sus dimensiones, puedan modificar su alcance y preparar una superación desde el interior” (Amin, 1997: 261).

Ninguna de las posiciones consignadas coloca en la agenda teórico-práctica de las activaciones antisistémicas el tomar “el cielo por asalto” como perspectiva de transformación para las condiciones presentes y previsibles.

modernización de ruptura, la democratización de las sociedades en extensión y en profundidad parece ser la orientación antisistémica de sentido revolucionario. El desplazamiento del debate sobre la revolución, dominante en los sesenta, al de la democracia a partir de los setenta, no debe entenderse como una mera sustitución, sino como reformulación de la perspectiva revolucionaria, consistente en mayor radicalidad democrática.

En esta dirección, el pensamiento crítico con referencias marxianas es bastante convergente. A la apropiación democrática de todas las finalidades sociales de que habla Sève, podemos sumar el reclamo estratégico por más democracia, esto es “más participación popular y más toma de decisiones abierta”, lo cual supone superar las reservas de todo vanguardismo político, pues “sin un apoyo popular genuino y profundamente motivado” la transformación del sistema mundial no será posible (Wallerstein, 1996: 216). Puede agregarse también la propuesta para la periferia de una “alianza nacional, popular y democrática”, que entre sus rasgos debe apuntar a

*...reforzar los frentes internos para proseguir con los combates en los planos regionales y en un plano mundial que obligue al sistema mundial a “ajustarse” a las exigencias propias: se trata de lo contrario de lo que propone el sistema, que pregona el ajuste unilateral a las exigencias de la mundialización capitalista (Amin, 1997: 295),*

así como la perspectiva de una “ciudadanía sin fronteras” o “ciudadanía-mundo”, apuntando a la mediación de un “estado-mundo” que sobre el referente del “Bien Común global” pueda controlar y reorientar la lógica exponencialmente destructiva de los “Estados privados sin fronteras” (Dierckxsens, 1997).

Como sostiene Lucien Sève, lo que sigue estando en la agenda hoy, en la terminología de Marx, es la cuestión del “comunismo”, que como perspectiva histórica de superación de las contradicciones del capitalismo debe ser reelaborado a la luz de la historia de los últimos ciento cincuenta años y de las condiciones

<sup>48</sup> Manifiesto del Partido Comunista, pág. 39.

presentes. Ellas nos colocan, como dice el autor, en la perspectiva de una lógica de clases que, más allá de la existencia misma de las clases, enfrenta al “particularismo cínico del capital” con la alternativa de los “objetivos concretos de un universalismo civilizado”, que por tener como criterio las “regulaciones de interés común —en el límite: común a todo el género humano”, lo que se incorpora en el orden del día,

*...en el sentido marxiano de la palabra, es el comunismo, un comunismo cuyo concepto sustantivo debe ser enteramente reelaborado a partir de las realidades de hoy y de los supuestos de mañana que en ellas proliferan (Sève, 1995: 28).*

Para reelaborar ese concepto de comunismo es necesario, como señala Franz Hinkelammert invocando a Thomas Mann, liberarnos de la mayor imbecilidad del siglo XX, el anticomunismo:

*Hoy, es necesario reclamar libertad contra la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Sin embargo Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por los cuales no orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente del capitalismo salvaje actual. Sólo es posible deshacernos de este tipo de autoridades, reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin este reconocimiento, se lo transforma en una autoridad ciega. Se necesita una referencia de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra manera, estamos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad.*

*Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre, no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón.*

Esa es la libertad que nos hace falta (Hinkelammert, 1998: 236s.).

## Fuentes

Carlos Marx y Federico Engels, “Manifiesto del Partido Comunista” (1848) y prefacios a distintas ediciones, en Carlos Marx y Federico Engels, Obras escogidas en dos tomos. Moscú, Editorial Progreso, tomo I, págs. 13-51.

## Bibliografía

- Amin, Samir (1989). El eurocentrismo. Crítica de una ideología. México D. F., Siglo XXI.
- Amin, Samir (1997). Los desafíos de la mundialización. México D. F., Siglo XXI.
- Beck, Ulrich (1998). ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona, Paidós.
- Boron, Atilio A. (1997). Estado, capitalismo y democracia en América Latina. Buenos Aires, UBA-Oficina de Publicaciones del CBC, 3a. ed.
- Dierckxsens, Wim (1997). Los límites de un capitalismo sin ciudadanía. San José, DEI, 2a. ed.
- Elster, Jon (1992). Una introducción a Karl Marx. México D. F., Siglo XXI, 2a. ed.
- Gallardo, Helio (1991). Crisis del socialismo histórico. San José, DEI.
- Gallardo, Helio (1992). “La crisis del socialismo histórico y América Latina”, en Pasos No. 39, págs. 8-19.
- Gallardo, Helio (1992). “Sobre la revolución”, en Pasos No. 44, págs. 11-17.
- García Delgado, Daniel (1994). Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural. Buenos Aires, FLACSO.
- Guariglia, Osvaldo (1993). Ideología, verdad y

- legitimación. Buenos Aires, FCE, 2a. ed.
- Hinkelammert, Franz J. (1991). "El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx", en Rafael Angel Herra (compil.) ¿Sobrevivirá el marxismo? San José, Ed. Universidad de Costa Rica, págs. 58-75.
- Hinkelammert, Franz J. (1993). "Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas", en Pasos No. 48, págs. 10-15.
- Hinkelammert, Franz J. (1995). Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. San José, DEI.
- Hinkelammert, Franz J. (1998). El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. San José, DEI.
- Kohan, Néstor (1998). Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Bogotá, Ediciones G. Gilli.
- Sasso, Javier (1992). "Nota sobre la situación actual de la teoría marxista", en Revista Venezolana de Filosofía (Universidad Simón Bolívar, Caracas) No. 27, págs. 131-141.
- Sève, Lucien (1995). "La cuestión del comunismo", en Actual Marx. Montevideo, Edición de la Casa Bertolt Brecht, págs. 19-28.
- Vilas, Carlos M. (1995). "Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases?", en Sociológica (UAM, México D. F.) No. 28, págs. 61-89.
- Wallerstein, Immanuel (1996). Después del liberalismo. México D. F., Siglo XXI.

# La pobreza bajo sospecha

*Remedios Mercedes Escalada*

*María Pilar Fuentes*

## **1. Pobres y pobreza en el marco de referencia de las doctrinas religiosas occidentales y en el marco de referencia de la ciencia**

### **1.1. Coexistencia de la concepción virtuosa y la concepción viciosa de la pobreza en las doctrinas religiosas occidentales**

Para dar cuenta de esta temática se pueden tomar muchos y diferentes puntos de partida. Nosotros lo hacemos desde la obra de Juan Luis Vives (1492-1540) *De subventione pauperum* o Socorro de los pobres, escrita cuando su autor vivía en Inglaterra y publicada en el año 1526. Vives es reconocido como un gran humanista, pero desde su preparación educativa fue un filósofo y desde su opción religiosa un católico que abrazó con convencimiento la doctrina, a pesar de su origen judío. Estas referencias interesan porque su obra evidencia la sobredeterminación del marco de referencia proveniente de la concepción teológica, de la cosmovisión del mundo emanada de la palabra de la iglesia y dentro de la fidelidad al dogma como revelación divina, no obstante sus estudios filosóficos y el conocimiento de la ciencia que indudablemente tenía. Sin embargo, resultaría difícil y excepcional interpretar de una manera diferente a la interpretada por la escolástica medieval, sobre todo los hechos que conciernen a la humanidad y a su comportamiento. Este punto de partida, con Vives, nos permite oponer el fenómeno inverso en la parte final de este trabajo.

Para Vives, los pobres son aquellos que padecen necesidades y requieren de la misericordia, es decir —atendiendo a su significado etimológico— requieren de la limosna. El describe las necesidades no solamente como insuficiencias que se resuelven con dinero, sino con otro tipo de obras que alivien la necesidad.

Ahora bien, para armar una explicación sobre por qué los pobres son pobres, o sea, cuáles son las

causas de la pobreza, Vives acude por un lado a los argumentos teológicos; esto es, reproduce la interpretación bíblica de la elección de Dios para testimoniar las virtudes de la humildad y la resignación, papel que a quien le toque ser pobre debe vivirlo con alegría por ser elegido para ese fin. La elección de Dios los protege del vicio pues en su condición no tienen oportunidad de caer en él, y es una prueba de su amor, ya que “a quien ama Dios castiga”. Por otro lado, afirma que la pobreza es consecuencia del pecado; pero, ¿el pecado de quién? Entonces, pese a reducir la explicación a la categoría religiosa del pecado, desarrolla una interesante fundamentación de tipo sociológico que se afianza en la crítica a la propiedad privada, al sostener la premisa de que todos los hombres deben participar de los bienes de la naturaleza. Se apoya en los escritos de Platón para dar fuerza a su tesis, recuperando del filósofo de la Antigüedad la crítica que él hacía a la propiedad privada mediante los términos tuyo y mío, concluyendo que las Repúblicas serían felices si desaparecieran del vocabulario humano esas palabras. El pecado que causa la pobreza resulta de este modo del comportamiento de los ricos, que se apropian de los bienes y no permiten que de los mismos participen otros a quienes por este motivo les toca ser pobres. Los responsables son los que miden sus necesidades incluyendo el lujo y el desperdicio y aunque proporcionen limosna, si es poca en relación a su riqueza no tiene valor, porque la limosna debe otorgarse en proporción a lo que se tiene.

Pero Vives aún va más lejos en su análisis socio-axiológico, al calificar de ladrón, convicto y condenado por la ley natural a quien haya amasado su fortuna con el engaño, el robo y el despojo violento, quitando a muchos lo que después reparte poco a unos pocos. El humanista alterna sus análisis y conclusiones con las categorías y la lógica de la moral y los valores religiosos. Así, el pecado que causa la necesidad que convierte a otros en pobres, es la malicia del hombre, que

*...fue hecho un miserable absoluto,  
interior y exteriormente, en justísimo  
castigo de la empresa que asumió de  
usurpar la divinidad.*

El pecado es “un percance lamentable que invirtió el orden de la constitución humana”. Volviendo al análisis sociológico, ahora en lo que respecta a sus referentes empíricos, los responsables de la pobreza, los que cometen el pecado, son los ricos que

*...visten seda, resplandecen en oro y  
pedrerías, andan rodeados de  
sirvientes y comen aparentemente  
todos los días; los obispos, abades y  
otras jerarquías,*

quienes —si solamente quisieran—

*...aliviarían a la mayor parte de los  
necesitados con la grandeza de sus  
rentas; los sacerdotes que invierten  
en provecho suyo el dinero de los  
pobres, so pretexto de piedad y  
celebración de misas;*

la “corporación rectora de la ciudad” (miembros del senado, burgomaestres, etc.) que realiza

*...gastos públicos como convites,  
regalos, agasajos, propinas, fiestas  
anuales, pompas, todo lo cual no  
conduce más que al pasatiempo, a la  
soberbia o ambición.*

Para Vives, el gobierno de la ciudad es responsable del cuidado de los pobres. Cuando se descuidan las necesidades de los mismos, aparecen sus vicios como consecuencia de su falta de alternativa. Entonces roban o hurtan a escondidas, las jóvenes se prostituyen, las viejas se dedican a la hechicería o al “celestineo” y los niños se convierten en vagabundos y pordioseros.

Todo esto no ocurriría si tan sólo existiera caridad, afirma Vives sin abundar en más detalles en el resumen consultado. La caridad es una de las tres virtudes teológicas cristianas, complemento de la pobreza para dar ejemplo y testimonio de la virtud

de la compasión y el amor al menesteroso por amor a Dios. De este modo, ricos y pobres tenían la posibilidad de ejercer cada uno las virtudes que les correspondían, y esto explicaría su existencia en el mundo como tales. Ejercer adecuadamente las virtudes que le tocó a cada uno, les abriría el camino para entrar en el reino de los cielos después de la muerte.

Pero en esta obra aparecen también los elementos que van construyendo el sentimiento de sospecha hacia los pobres y la imagen de su potencial peligrosidad, como ya se pudo apreciar a pesar de absolverlos de responsabilidad. Como su autor escribe su obra para proponer un plan con el fin de administrar la pobreza en las ciudades, al referirse a los posibles obstáculos a su propuesta menciona que se opondrán los pobres que no quieren salir de su desidia. Es decir, que hay miserables mendigantes que lo son porque quieren ser pobres en esas condiciones. Por lo tanto, de éstos, quienes vagan sin tener domicilio, tienen que dar cuenta satisfactoriamente por qué lo hacen; y si se rehúsan, deben ser obligados a trabajar o encarcelados. Esta posición tiene un lejano antecedente en la legislación eclesiástica del primer cristianismo, en la obra conocida como La instrucción del Señor a los gentiles por medio de los doce apóstoles o también conocida como Didaché (entre el 100 y el 150 d. C.), en la que dice, refiriéndose a los pobres, que:

*Si el que llega es un caminante,  
ayudadle en cuanto podéis; sin  
embargo, no permanecerá entre  
vosotros más que dos días, o si  
hubiese necesidad, tres. Mas si  
quiere establecerse entre vosotros,  
teniendo un oficio, que trabaje y así  
se alimente... de modo que no viva  
entre vosotros ningún cristiano  
ocioso.*

Esta visión del pobre y la pobreza tomará fuerza en algunas expresiones del protestantismo, hasta hacer desaparecer por completo en ellas la idea de virtud que desde el cristianismo primitivo se mantuvo hegemónicamente hasta la Edad Media. Hasta acá nuestra primera reflexión. Qué curioso: el desarrollo de la ciencia social demuestra con

coherencia teórica y fuerza empírica el origen estructural de la pobreza; su concepción teológica virtuosa es, si no eliminada, profundamente debilitada probablemente más por los cambios de la sociedad, que por cualquier tipo de explicación. No obstante en el imaginario actual de la gente común, y de manera mayoritaria, arraigó la concepción de la pobreza como vicio en sí, de responsabilidad individual, propia del protestantismo.

Si bien desde el sentido común —que podemos precisarlo como la interpretación de los fenómenos desde la exterioridad de su manifestación, o desde la práctica utilitaria— la adjudicación de la pobreza a la haraganería o a la tendencia a la ociosidad, sería tan antigua como la conciencia de la humanidad, llama la atención que en la contemporaneidad y con la conformación del Estado moderno que tutela a toda la ciudadanía, permanezca y esté arraigada esa idea como una forma semejante de vicio.

Desde la tradición religiosa occidental, ésta se maximiza con el puritanismo protestante, al punto de desplazar casi hasta su desaparición las ideas que Vives resaltó en su obra escrita, al sentenciar que los que tienen más bienes deben proporcionar mayor cantidad de limosna, pues Dios no les ha dado para que los derrochen, sino para que los distribuyan y compartan. Aparece entonces como consigna otra idea de distribución que se expresa en “dar a cada quien según su esfuerzo o según su trabajo”.

Si Weber interpreta que el puritanismo en su expresión luterana por medio del concepto de vocación, desplaza y descalifica la vida monástica con sus rituales, posibilitando a los seres humanos asumir con testimonio práctico su posición en el mundo, para probar de este modo ante Dios la observancia de la ética religiosa; y que el rescate realizado por el calvinismo con la idea moderna de vocación, descarta el imperio de la magia (de la jerarquía de la iglesia) y se cimenta en la responsabilidad y la racionalidad; por oposición, nosotros interpretamos que en el puritanismo la no asunción de esta responsabilidad práctica y esta racionalidad, implicaría un comportamiento de desinterés y desobediencia, tal el caso de quienes no se esfuerzan en la vida mundana por trabajar y ahorrar para mejorar las condiciones en el futuro y progresar.

Este puritanismo migró y proliferó en

múltiples sectas, comprobándose en EE. UU. y otros lugares del mundo la actitud de valoración del esfuerzo del trabajo, del comportamiento austero y la condena al ocio, que puede apreciarse por ejemplo en los cuáqueros y en los menonitas. Si nuestra cultura sudamericana es heredera de la tradición católica, y prácticamente no se expandieron hasta el presente las sectas del puritanismo protestante, queda por encontrar la respuesta al interrogante sobre la fuerza con que arraiga en el imaginario popular la explicación de la pobreza como consecuencia de la falta de esfuerzo, o como consecuencia del fracaso. Tal vez tenga algo que ver el impacto de proyectos como el de la Generación de los ochenta en Argentina, imaginando un país pujante, articulado al mundo occidental desarrollado, en el que el trabajo resultaba fundamental para edificar un modelo de sociedad distinto.

## **1.2. Algunas interpretaciones y herramientas teóricas que contribuyeron a la concepción científica de la pobreza y de los pobres**

Los estudios en la década de 1810 del clérigo Tomás Chalmers, fundador de la Iglesia Libre Presbiteriana de Escocia, realizados en Glasgow, que demostraron que la proliferación de pobres era consecuencia más bien de la pésima administración de los fondos de ayuda por parte de las parroquias y los gobiernos de los condados; y los realizados a partir de 1832 por Edwin Chadwick desde la presidencia de la “Comisión Real para investigar la administración y aplicación práctica de las Leyes de Pobres”, que vuelven a demostrar lo mismo, en especial el mal uso del auxilio parcial emanado de la Ley de Speenhamland (proporcionar en forma de salario o ayuda lo necesario para comprar el pan durante todo el mes para una familia), no logran, sin embargo, modificar la condena a los pobres y la penalización de la pobreza, como lo testimonia el principio de la *less eligibility* o de la menor elegibilidad, que fue la esencia de la Nueva Ley de pobres de Inglaterra en 1834. Estudiosos de esta ley interpretaron que en ella se declaraba que ser pobre en Inglaterra era un delito.

Gertrude Himmelfarb introduce un interesante análisis referido a la ambigüedad de la

palabra pobre. Afirma que no existió ambigüedad ni en la sociedad medieval ni en la filantrópica del siglo XIX. Es con Malthus y con Edmund Burke que se manifiesta la misma, al afirmar este último que la expresión “trabajadores pobres” implica una confusión. Según él, no sería lo mismo la “gente trabajadora” que trabaja para mantenerse, que quienes no pueden hacerlo y dependen de la ayuda o caridad. Otra distinción adjudicada a los reformadores de las leyes inglesas fue la de “pobres dependientes” y “pobres independientes”. En cuanto a Malthus, los pobres serían aquellos que permanentemente necesitaran que les provean el abasto de alimentos, estando a merced de la miseria y el vicio. Sin suscribirnos en absoluto a la idea de ambigüedad y a la necesidad de su diferenciación, nos preocuparía —y en todo caso pensamos que es necesario profundizar estudios científicos para describir y actuar frente a la gran variedad de manifestaciones de la pobreza— la posibilidad de continuar aquel razonamiento, o con la supuesta confusión respecto de categorías como las de pobreza estructural, nuevos pobres y personas por debajo de la línea de pobreza: todas ellas pueden ser tan pobres como trabajadoras al mismo tiempo.

Pero continuando con la autora mencionada, ella afirma que lo que dio relevancia al tema de la pobreza no fue, como lo creyó Engels, un problema político de amenaza de revolución social, sino la cuestión entendida como un problema moral. Nosotras consideramos que interpretar el tema desde su dimensión política aproxima más a la comprensión científica del problema, mientras que permanecer en el análisis unilateral de su manifestación axiológica, ética o moral (que no es el caso de G. Himmelfarb), puede convertirse en un verdadero obstáculo epistemológico. Otro aspecto que nos interesa rescatar de la autora, es su afirmación de que en época de crisis se agudizó la interpretación estigmatizante de la pobreza, revirtiéndose cuando el fenómeno se volvió menos problemático. Entonces, al conjunto de los pobres se los comenzó a identificar como “clase trabajadora”, dignos de respeto, con virtudes puritanas útiles a la sociedad y que les sirvió para la importante conquista de acceder al sufragio. Si esto ocurrió en Europa y en Inglaterra, no es lo que ocurre hoy en el mundo. La idea de la pobreza como un defecto moral es un resabio que todavía se manifiesta, si

bien la crisis en la región y en el planeta ha determinado, con la difusión masificada de los conocimientos de la ciencia social, una representación más cercana a su origen macrosocial y estructural, que a la voluntad o voluntarismos microsociales e individuales.

Los conocimientos de la ciencia en relación a la pobreza tienen un punto de partida muy valioso en el estudio del fenómeno capitalista enfocado a sus determinaciones económicas y sus consecuencias sociales. En este sentido el paradigma del materialismo histórico aportó categorías muy clarificadoras al analizar la propiedad de los medios de producción y la liberación cívica del siervo, que hizo de ellos trabajadores propietarios de otro tipo de bien: su fuerza de trabajo y la de sus hijos. A partir de esta matriz, al entender la asociación del poder económico con el poder político, se identifican las razones estructurales de la distribución desigual de la producción social de bienes, que trae a su vez la consecuencia de la pobreza o situación de desventaja del proletariado y el campesinado pobre, favoreciendo la concentración de la riqueza. Esta teoría ya no es patrimonio de intelectuales o del ámbito académico, sino que —previo paso inicial por los partidos políticos de izquierda— forma parte del conocimiento popular, hecha la salvedad del reduccionismo inherente a su divulgación masiva.

Por otro lado, la estadística como disciplina contribuye cada vez con mayor empeño, con la precisión de los datos, a aportar los referentes empíricos que se unen al razonamiento teórico resumido anteriormente, brindando solidez a las interpretaciones que se difunden a través de organismos respetados como el Banco Mundial, a nivel internacional, y el INDEC en Argentina. Podríamos concluir que el grado de objetividad posible desde la ciencia se logra mediante estos recursos. El estudio de los sujetos que padecen la pobreza, o sea los pobres, requiere de instrumentos específicos que se han utilizado de manera más desarrollada y sistemática desde las primeras décadas de este siglo, como la observación participante y la entrevista en profundidad; de hecho, el recurso cinematográfico y el literario en forma de novelas y ensayos se ha basado en estos instrumentos, ofreciendo síntesis válidas que permitieron y permiten un proceso de destierro de

prejuicios y especulaciones respecto de los pobres, en sus dos sentidos básicos: el de defecto moral y el de sujetos solidarios portadores de bondad. Desde nuestra opinión, las encuestas constituyen un instrumento que para estos fines evidencia más claramente su vulnerabilidad en lo que se refiere a la validez y confiabilidad de la información.

El estudio de los pobres ha brindado productos como teorías acerca de la subcultura de la pobreza y de la “naturaleza” de las necesidades. Respecto de estas últimas, el desacuerdo manifestado en forma de polémica científica tiene como uno de sus nudos gordianos la cuestión de la definición de las necesidades en función de las apreciaciones subjetivas, o de cierto grado de características que serían exteriores a la preferencia individual o cultural y que podemos denominarlas objetivas. Para profundizar en el conocimiento del tema creemos que, por un lado, la medición estadística en términos del ingreso per cápita tiene que afinar sus resultados diferenciando grupos sociales, para oponerlos a los promedios nacionales que ocultan la dimensión del ingreso per cápita tanto en los sectores reducidos donde se produce la concentración de la riqueza, como en los otros cuya amplitud no tiene punto de comparación y que aparecen en los gráficos y las estadísticas como un paquete que recibe una proporción históricamente disminuida del PBI. Y en cuanto a la subjetividad de la necesidad, estimamos que existe una dimensión no explorada que sería objeto de conocimiento inter o multidisciplinario, en el que la psicología está llamada a cumplir un papel muy importante. Porque hasta ahora se ha cerrado la cuestión con la adjetivación del problema objeto de conocimiento, en términos de “opciones subjetivas”, como última explicación que se agota en una ecuación personal o individual desconocida, cuyo límite y contenido misterioso es colocado en la subjetividad.

Creemos que la profundización del conocimiento de la cultura de la pobreza, y su articulación con las manifestaciones subjetivas, es un campo apenas tocado en la investigación, aunque con resultados valiosos como los que explican la relación entre el bajo consumo de proteínas y determinados comportamientos. En este ejemplo, la cultura de la pobreza transparenta hábitos que tienen que ver con el poder adquisitivo y el consumo de bienes que el mismo posibilita. Y en este punto cabe

otra articulación: la cuestión de la medición de la riqueza o la pobreza de las poblaciones en relación a una moneda fuerte, y no en relación al poder adquisitivo de la misma, aspecto que se está modificando desde las propuestas de algunos estudiosos y de su asimilación por parte de algunos organismos internacionales.

En esta oportunidad queremos ofrecer, aunque de manera modesta en comparación a los desarrollos de Agnes Heller y Max Neff, por ejemplo, nuestra tipología respecto de las necesidades en función de indicadores objetivos, por su construcción social histórica y por su asimilación dentro de los valores de la sociedad humana, contrastadas empíricamente desde nuestro trabajo profesional, aunque no por ello elevados a la categoría de verdades absolutas. Nuestro punto de partida es que la pobreza se manifiesta por carencias que a su vez remiten a necesidades. En primer lugar, estas carencias producen sufrimientos en quienes las padecen, más agudos para ellos y para los demás — acá tomamos partido: se trata de un sufrimiento que trasciende lo individual—, en tanto las formas de prevenirlos o de remediarlos son técnica y socialmente posibles. Es el caso de los sufrimientos por problemas de salud y sus secuelas, por hambre, por frío u otras inclemencias del tiempo, por aislamiento e incomunicación, por falta de contención afectiva, etc. Las carencias así descritas requieren de satisfactores de las necesidades que ellas implican. De ahí que las caracterizamos como necesidades materiales y no materiales en un eje imaginario que se cruza con otro, también imaginario, determinado por necesidades básicas y necesidades de mejoramiento de la calidad de vida. Una tercera dimensión diferencia necesidades para la reproducción biológica (alimentación, procreación, descanso, conocimiento, etc.) y necesidades para la reproducción cultural o social (alfabetización, comunicación, información, etc.). La pobreza, históricamente determinada, es en gran medida expresión de la carencia de satisfactores para las necesidades básicas materiales, para la reproducción biológica y para la reproducción social o cultural.

Resolver socialmente el problema de la carencia de esos satisfactores conecta el problema con el objetivo de alcanzar el bienestar social o el mejoramiento de la calidad de vida.

Estos conceptos nos merecen los mismos comentarios que utilizamos para la definición del concepto de necesidad. Solamente queremos destacar que el primero se impuso en el momento histórico de crecimiento y auge del modelo de Estado de Bienestar Social o Benefactor, y conforme éste se fue agotando o envejeciendo, la alusión al bienestar social se fue debilitando como algo que pasa de moda hasta ser reemplazado en la actualidad por la expresión calidad de vida. A nuestro juicio la primera expresión formó parte de la utopía de los modelos, constituyendo más una expresión de anhelos que una realidad alcanzada, excepto fugaces momentos de nuestra historia regional y en algunos de nuestros países. No obstante se institucionalizó expresando su fuerza en el nombre de ministerios y secretarías de jurisdicciones, tanto nacionales como provinciales y municipales. Baste recordar que, por ejemplo en Argentina, existió en la composición del gabinete del Poder Ejecutivo Nacional el Ministerio de Bienestar Social desde 1971 a 1981. El concepto calidad de vida nos resulta más apropiado para expresar la distancia entre las necesidades sociales y la posibilidad técnica y social de satisfacerlas.

## **2. La permanencia y actividad de los obstáculos epistemológicos en la práctica social institucional**

### **2.1. La naturalización de la pobreza, y la utilización de algunas categorías asociadas a ella como generadoras de políticas de atención destructoras de derechos**

Aunque pueda parecer una obviedad, deseamos explicitar claramente que la pobreza no constituye ni un fenómeno azaroso, ni la consecuencia esperable del funcionamiento social regido por leyes naturales. Se trata de un fenómeno producido por la acción de formas societarias, donde la apropiación de la riqueza social producida no se distribuye entre sus miembros de manera equitativa.

La antigüedad y perdurabilidad de la pobreza se corresponde exactamente con la vigencia de distintas organizaciones societales con aquél denominador común: la injusta participación de sus

miembros de los beneficios producidos.

Esto se evidencia en concreto en este tiempo histórico con la presencia hegemónica del modelo neoliberal. Y coincidimos con Perry Anderson, quien afirma que el neoliberalismo es un movimiento ideológico en escala verdaderamente mundial, como el capitalismo jamás había producido en el pasado. Se trata de un cuerpo de doctrina coherente, autoconsciente, militante, lúcidamente decidido a transformar todo el mundo a su imagen, en su ambición estructural y su extensión internacional. Es decir, su desarrollo a escala mundial implicó el desmantelamiento deliberado de instituciones y mecanismos que favorecieron la distribución de la riqueza, propias de modelos como el del Estado de Bienestar, vigente aproximadamente entre las décadas de los treinta y de los setenta de este siglo.

Y esto se ha presentado de manera sumamente lacerante para los países latinoamericanos, ya que la transformación de las sociedades latinoamericanas constituye un proceso traumático de readaptación a las nuevas modalidades de funcionamiento de las economías centrales y a las condiciones emergentes del agotamiento del modelo endógeno de crecimiento. El sentido impuesto por los programas de ajuste, lejos de reencauzar el sistema económico en un sentido progresivo, potenció los problemas del subdesarrollo, creando nuevas y mayores restricciones al crecimiento, ampliando las condiciones de inestabilidad económica, destruyendo procesos madurativos en el sistema productivo y definiendo un mayor contenido regresivo en la distribución de las cargas.

La polarización social es en Latinoamérica —y en nuestro país— cada vez más acentuada. Hay cada vez más pobres en condiciones de mayor precariedad, y cada vez menos ricos pero más poderosos.

Esto puede graficarse con dos indicadores estadísticos contrastantes, tomando un ejemplo de lo que ocurre en Argentina: es el país que en el mundo tiene el mayor consumo por habitante de teléfonos celulares, con un volumen de dos mil millones de dólares de facturación para las empresas, y posee a la vez un 42,4% de la población por debajo de la línea de pobreza.

Esto evidencia las desventajas comparativas

de los habitantes del mundo. Y nos interesa remarcar esto, ya que tal como formuláramos al inicio, no podemos atribuir esta existencia a cuestiones azarosas. Esta explicitación reiterada tiene como objetivo advertir acerca de una constatación que, si bien no es novedosa, ha adquirido en los últimos tiempos una envergadura mayor: lo que podríamos denominar como naturalización de la pobreza.

Y entonces queremos agregar que a nuestro criterio el problema central no es ¿cuántos pobres podamos nominar estadísticamente? Sino que en todo caso, el problema (que reviste implicancias fundamentalmente ético-políticas) es que la pobreza y sus manifestaciones consecuentes, tales como la exclusión social, existan como fenómeno presente y agudizado en los umbrales del siglo XXI.

Aunque refutado desde el conocimiento científico, en los ámbitos tanto intelectuales como populares se suele continuar naturalizando este fenómeno. Esto es, que si bien puede preocupar en la actualidad que haya muchos pobres a escala mundial, continúa presente en vastos sectores de opinión la idea de que algunos pobres deben existir como mecanismo de acción natural. Son, probablemente las enseñanzas persistentes de la ideología propia de la Sociedad de Mont Pólerin, cuyos miembros argumentaban que la desigualdad era un valor positivo —en realidad imprescindible—, pues de eso precisaban las sociedades occidentales.

En particular los sectores conceptualizados como pobres estructurales son percibidos desde el sentido común como responsables de su propia situación de pobreza. Aparencialmente se concluye que quien permanece en ésta es quien no tiene “iniciativa” para trabajar y así superarla. Esto se sustenta en la concepción acerca de que la consecución de un empleo y su mantenimiento, responden de modo central a la voluntad y cualidades individuales.

Sin embargo, se trata de una constatación de la ciencia —especialmente económica y social— que el origen del desempleo radica en condiciones tales como la disponibilidad de fuentes de trabajo, la distribución de la mismas, y la cualificación del aspirante al puesto.

Ahora bien, el paso posterior de aquellas afirmaciones es el de transformar la noción de responsabilidad en la de culpabilidad. Los pobres, desde este punto de vista, serán artífices de su propia

situación por poseer cultura, hábitos y vicios que los convierten en tales, perdiéndose de este modo toda determinación social, económica y/o política.

Y estas condiciones supuestamente individuales o grupales, producidas por ellos mismos o por las generaciones previas, abre puertas a dos mecanismos sociales segregatorios: la discriminación y la criminalización.

Discriminación para aquellos que no queriendo esforzarse no son merecedores de compartir los “beneficios” de la sociedad. En este sentido, nos interesa retomar algunas categorías que recorren el discurso acerca de la pobreza y los planes de enfrentamiento a ella, y que paradójicamente suelen convertirse en fragilizadoras de derechos para quienes son atendidos.

Nos referimos por ejemplo al concepto de necesidades básicas, que profusamente desarrollado alude a una suerte de umbral mínimo de cobertura para los requerimientos humanos, y sin embargo, en muchos programas pareciera conformarse como umbral máximo. Se reduce así la consideración de que la definición de necesidades es social e histórica, lo cual implica considerar los niveles deseables de cobertura de acuerdo con el desarrollo científico tecnológico de nuestros tiempos.

De este modo se conformarán sectores poblacionales para los cuales lo “básico” será el límite superior a alcanzar, y que aun así pocas veces es alcanzado.

Asimismo el concepto de pobreza absoluta suele homologarse al único concepto de pobreza atendible, y por ello aquellos sectores que no se encuentran en este nivel no pueden recibir los magros recursos de programas asistenciales.

Desde nuestro lugar no pretendemos negar la utilidad de estos conceptos, pero sí tener el cuidado que debe revestir su uso para evitar la conformación de acciones constructoras de subgrupos sociales cuyos “merecimientos” sean diferenciales, llegando a consolidar sistemas duales. Así es como se perfilan nuestras sociedades, donde el Estado ha resignado su “principalidad” en favor del mercado. Entonces se genera una suerte de “doble circuito” en la satisfacción de derechos: educación, salud, previsión social de primera calidad, para quienes compran estos “consumos” en la oferta disponible de mercado. Para quienes no acceden se dispondrán servicios públicos, de calidad deficiente y cuyos

umbrales de satisfacción serán estos “mínimos”.

La salida de situaciones de pobreza implica a nuestro criterio la posibilidad concreta de inclusión social. No de las minorías, ni siquiera de las mayorías, sino de la totalidad de la población.

Por otro lado, se difunde la criminalización de quienes, sumidos en los “vicios propios de la pobreza”, serán los principales sospechosos de cometer delitos. Para estos grupos sociales las respuestas tradicionales han sido asistencia y represión. Presenciamos en este tiempo histórico, a nuestro criterio, una agresiva disminución de la primera y un aumento de la segunda.

Por ello, la criminalización de los pobres parece ser en nuestros días un mecanismo eficiente para la sustentación del incremento de la represión y del retiro del Estado en la implementación de políticas sociales.

La difusión de esta asociación pobre-delincente (por más que no sea novedosa), constituye en nuestros días la fuerza ideológica de acciones como por ejemplo la persecución y aun el asesinato de niños de la calle.

La constatación de la proveniencia de sectores desfavorecidos económicamente de la mayoría de la población carcelaria, da un sustento engañoso para este tipo de afirmaciones. Y lo calificamos de engañoso ya que consideramos que las razones de la misma obedecen a cuestiones propias de los delitos tipificados en el Código Penal —que castiga los delitos menores con mayor severidad que la llamada delincuencia de guantes blancos— y a las condiciones de administración y acceso a la justicia, claramente desfavorables para los pobres.

## **2.2. Impacto de la representación social de la pobreza en la subjetividad de los trabajadores agentes de la acción social**

Nos interesa retomar la idea de la representación social de la pobreza y de la exclusión, dado que el vertiginoso aumento de grupos sociales en condiciones de vulnerabilidad y descenso en sus condiciones de vida ha contribuido quizás de forma embrionaria a que pudiera comenzar a pensarse en estos dos fenómenos como estructurales y no individuales. Y esto resulta sumamente paradójico frente al refloramiento en la

opinión pública de tendencias discriminadoras y criminalizadoras.

Resulta frecuente que en las entrevistas que se realizan a los desocupados aparezca con insistencia la “aclaración” en los discursos de los mismos de que han buscado trabajo y no lo han encontrado, inclusive marcando diferencias con vecinos, parientes, o conocidos “que nunca trabajaron”. Es una situación muy sufrida para aquellos que no sólo han perdido su empleo, sino que han empezado —por su propia imposibilidad de reinsertarse en otro— a comprender que conseguir un lugar en el mercado laboral no es apenas una cuestión de voluntad.

No obstante observamos que esta concepción de la pobreza como responsabilidad individual comienza a modificarse en el pensamiento colectivo, y que tal vez por ello los sectores conceptualizados como nuevos pobres no resultan destinatarios de los preconcepciones mencionados.

Y consideramos que esto es central para el inicio y logro de la lucha contra la exclusión social. No son suficientes las reformas de tipo económico “puras”, sino que se requiere de transformaciones integrales. Los cambios necesarios requieren a su vez del cambio de las políticas económicas, sociales y culturales.

Por ello queremos reiterar que lo que define las propuestas de acción o de enfrentamiento a la exclusión social y a la pobreza no es su cuantificación, sino su concepción. Sólo reconozcamos que, en todo caso, el crecimiento numérico del fenómeno, entre otras cuestiones, ha permitido empezar a modificar la concepción del mismo.

Otra reflexión nuestra intenta presentar el vuelco histórico que se ha dado en relación a la representación social de la pobreza y su matriz conceptual, ya que desde nuestro punto de partida hemos destacado la influencia del marco de referencia doctrinario de la iglesia medieval, sobre el cual los pensadores realizaban razonamientos y llegaban a algunas conclusiones, sin salirse de dicho marco. Hoy la situación se ha revertido, pues las iglesias, en especial la católica en nuestros países, han tomado el discurso científico para dar solidez a los diagnósticos y propuestas de su doctrina social, abrazando las cifras estadísticas e incorporando el problema de la distribución inequitativa del ingreso

y la falta de fuentes de trabajo como generadoras y mantenedoras del problema de la pobreza.

Quizás el trabajo más arduo, y que nos convoca especialmente a trabajadores de la acción social y a profesionales de las disciplinas sociales, sea el de mejorar nuestra conciencia ético-política con respecto a los derechos.

El desafío es poder revertir la consolidación de la diferencia y el abismo en términos de calidad de vida en el que vivimos. La consolidación de los extremos de riqueza y de pobreza genera además la ignorancia de cada uno de ellos con respecto al otro, desarrollándose como si no viviéramos en una misma sociedad. Luego, se pierde la posibilidad de construir una realidad que sea compartida.

Haciendo una mención especial del hecho de que el Estado de Bienestar era sin duda una suerte de malla de contención, no solamente de los problemas sociales sino también de las profesiones dedicadas a su atención, entendemos que los ajustes (despidos y precarización de salarios y presupuestos) por los que han atravesado las instituciones del Estado afectan de manera importante a las categorías profesionales que operan programas de acción social.

Así, “la nueva pobreza” dejó de ser un fenómeno ajeno a la vida de estos profesionales. Pasó a convertirse en una presencia en su propio desempeño laboral. Tanto en condiciones de empleabilidad —precarización, descenso salarial— como en las condiciones materiales del desempeño —escasez de recursos disponibles para el desarrollo de su labor—.

Consideramos que estas condiciones adversas suelen traer una suerte de replanteo, tal y como es poder situarse en el mundo de la pobreza no ya desde una perspectiva de “los otros” sino de “nosotros”. Pero esto únicamente resultará positivo en tanto los profesionales podamos sacar provecho de esta situación no mimetizándonos con el mundo de la pobreza en sus aspectos de limitación, sino reafirmando desde un lugar no intelectualizado lo que la ciencia nos enseña: su determinación social.

Esperamos que esta vivencia sea un elemento más para romper con lo que denominamos como “miopía asistencial”.

### **2.3. La no consideración científica en las intervenciones microsociales. La miopía asistencial**

Remarcaremos que la naturalización de la pobreza constituye el obstáculo epistemológico central para el conocimiento científico del fenómeno que nos convoca. Y que esto se evidencia con la mayor fuerza al momento de la realización de intervenciones microsociales. Es decir, que aunque reconozcamos intelectualmente a nivel global la determinación social, económica y política de la pobreza, la mediación de estos conceptos en la acción cotidiana resulta dificultosa.

En este aspecto queremos insistir en que la presencia de las concepciones viciosas de la pobreza en el sentido común, atentan gravemente contra los avances científicos en cuanto al reconocimiento de las determinaciones estructurales del fenómeno. Los agentes encargados de la atención directa de la pobreza —aun aquellos formados en ámbitos universitarios— suelen adolecer de lo que gostaríamos denominar “la miopía asistencial”.

Nos referiremos con esta denominación a una suerte de mecanismo inconsciente que suele provocarse en los agentes mencionados cuando, a pesar de sus conocimientos científicos, frente a la presencia y requerimientos de un pobre suelen dejar emerger aquella concepción del sentido común. Esto derivará más tarde en la consideración de las consecuencias más desagradables de la pobreza como si fueran el núcleo esencial de la misma. Desde esta percepción, pareciera ser un problema que se inicia y agota en la persona o familia que padece el problema, y por ello las acciones a emprender resultarán inmediatistas y de corte conductual con contenido sumamente moralizante y adaptativo a su propia condición. Y lamentablemente, sólo podrán derivar en nuevas acciones discriminadoras y estigmatizantes.

Serán entonces estos agentes los nuevos recreadores de la misma concepción individualista y moralizante de la cual deberían estar desprendidos en su condición de profesionales.

Consideramos que es la presencia opacante de esta concepción del sentido común, paciente y sistemáticamente alimentada desde los sectores capaces de imponer su discurso, el obstáculo epistemológico central para el estudio de la pobreza,

pero en especial para la formulación de programas que la atiendan de manera efectiva.

Si desde estos sectores se coloca bajo sospecha a los sujetos pobres y al fenómeno de la pobreza, nosotros pretendemos colocar bajo sospecha aquellas interpretaciones que conservan el núcleo moralizante en sus explicaciones y respuestas institucionales.

### **Bibliografía**

Ander Egg Ezequiel, 1975. Del ajuste a la transformación: apuntes para una Historia del Trabajo Social. ECRO, Buenos Aires.

Anderson Perry, 1995. "Balance do neoliberalismo", en Sader Emir y Gentilli Pablo, Posneoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democratico. Paz e Terra, Rio do Janeiro.

Barbeito Alberto y Ruben Lo Vuolo, 1995. La modernización excluyente.

Transformacion económica y Estado de Bienestar en Argentina.

UNICEF/CIEPP/Losada, Buenos Aires, 2a. ed.

Bobbio Norberto et al., 1994. Diccionario de Política. Siglo XXI, México D. F.

Bourdieu Pierre et al., 1980. El oficio de sociólogo. Siglo XXI, México D. F.

Friedlander Walter, 1981. Dinámica del Trabajo Social. De Pax México, Librería Carlos Cesarman, S. A., México D. F.

Himmelfarb Gertrude, s. f. La idea de la pobreza. Inglaterra a principios de la época industrial. FCE, México D. F., Fotocopias.

Kosik Karel, 1986. Dialéctica de lo concreto. Siglo XXI, México D. F.

Paviglianiti Norma, 1990. Crisis, neoconservadurismo, políticas sociales y educación. Un debate silenciado en la Argentina actual.

Ponencia leída en el VII Encuentro de Departamentos, Escuelas y Facultades de Ciencias de la Educación de Universidades Nacionales. Tandil, noviembre.

Pereira Potyara, 1996. A assistência social na perspectiva dos direitos. Crítica aos padrões dominantes de proteção aos pobres no Brasil. Tesaurus, Brasília.

Rosanvallon Pierre, 1995. La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia.

Edit. Manatíal, Buenos Aires.

Rosanvallon Pierre, 1995. La revolución del "derecho a la inserción", Dossier en

Debats, Institució Valenciana de Estudis e Investigació, No. 54, diciembre.

Vives Luis, De subventione pauperum, libro 1, tomado del resumen de Ander Egg, op. cit.

Weber Max, 1996. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Ediciones

Coyoacán, México D. F.

# La globalización — desde arriba y desde abajo

Gerrit Huizer\*\*

## Resumen

El Manifiesto comunista (1848) señala que “mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países”. Este proceso de “globalización” desde arriba aparece ahora como alcanzando sus “límites” naturales como ya lo sugirió el Club de Roma en 1972, y recientemente el Grupo de Lisboa, con Límites a la competencia, lo secunda con más fuerza. Queda claro que “en todos los países”, la tendencia a la no sostenibilidad del “mercado mundial” se hace visible, como lo son las contradicciones entre ricos y pobres que se han duplicado en los últimos treinta años (de acuerdo con varios reportes de la ONU sobre Desarrollo Humano). Como resultado de esto, los pobres en el Tercer Mundo y los cada vez más empobrecidos sectores de la población de los países ricos, muy pronto podrían descubrir una causa común, o mejor aún descubrir su “enemigo” común: la “burguesía” global. Para luchar efectivamente contra este enemigo se necesitaría estudiar y analizar con cuidado sus ambiciosas fuerzas, sus debilidades y sus contradicciones internas, que de hecho están aumentando rápidamente (aguda competencia, límites ecológicos y “caos”, término muy realista usado por los gurús de la gerencia).

En este trabajo se ha hecho un esfuerzo para analizar la contradictoria dialéctica vital de las fuerzas que motivan, empujan, confunden y limitan la efectividad de la burguesía, tanto a nivel global como local, de manera que los socialistas de todo el mundo en lugar de estar divididos por los “límites (fault lines) entre las civilizaciones” (como lo hubiera deseado S. Huntington) más bien

se den a la tarea de mejorar sus estrategias y así aumentar la solidaridad internacional. Para lidiar con esta “burguesía” y producir un tipo de sociedad global más sostenible, como Marx lo había vislumbrado, las comunidades de base están buscando una causa común, tanto en el análisis de las clases sociales como en el redescubrimiento de las raíces comunes en antiguas tradiciones culturales y en la herencia espiritual que de hecho se da en una “globalización desde abajo”, sea ésta en el sur de Africa o en Chiapas.

Como académico ahora —después de ser un activista durante casi veinte años—, para mí el futuro papel del marxismo enfatiza la practicalidad y enfoca “el punto de vista desde adentro y desde abajo” (Huizer, 1979). La práctica y teoría marxista, desde un principio han estado fuertemente entrelazadas (como lo fue la vida misma y el (los) trabajo(s) de Marx). Algunas veces la práctica pudo haber sido el aspecto más sobresaliente del marxismo. Sin embargo, a menudo, la reflexión teórica, debates en desacuerdo, tesis, antítesis y síntesis, de hecho han predominado, dando como resultado el marx-ismo. El marxismo ha sido enmarcado como (una) ciencia, como ideología y movimiento religioso milenario. Cualquier cosa que éste pudiera ser, “la caída definitiva del marxismo” es tan obviamente imposible como la definitiva caída de — digamos— el cristianismo, el islamismo, la física cuántica o el liberalismo. Su influencia ha cambiado la faz de la tierra y la historia del ser humano, y puede continuar haciéndolo en el próximo milenio —como probablemente pasará con la cristiandad, a pesar de la erosionada credibilidad en la Iglesia Católica y en el Vaticano.

Los movimientos sociales, políticos y religiosos están en un vaivén, pero la experiencia colectiva de los grandes grupos de personas que participan en ellos, continuarán por siempre, influenciados por el comportamiento en los procesos de “evolución y revolución” con las crecientes olas de emancipación, como lo describe Wertheim (1974). En estos procesos, los papeles de las masas, activistas, élites, teóricos, líderes y seguidores, son todos decisivos en un entrelazo que pudiera llevarlos a desarrollos y revoluciones espectaculares; con efectos Termidor, “la ley de hierro de la burocratización”, estagnación y avivamientos. Esto será así en el próximo milenio.

\* Trabajo presentado en la Octava Conferencia de Filósofos y Científicos Sociales de EE. UU. y Cuba. La Habana, junio de 1996. Versión revisada.

\*\* Centro del Tercer Mundo, Universidad Católica, Nimega, Holanda.

En este contexto es importante señalar que las contradicciones entre ricos y pobres, entre los que tienen y los que no tienen, entre los dueños de capital y los no dueños, no han desaparecido, sino que más bien, se han acrecentado en las últimas tres “décadas de desarrollo”, en países ricos y pobres, tanto a escala mundial como a escala local. Las contradicciones que crecen se perciben más fácilmente con el hecho de que el 10% de la población mundial que vive en el Oeste (EE. UU. y Europa Occidental) utilizan per cápita 24 veces más que el 80% de la humanidad que vive en el Sur. Esta tendencia ya se vio claramente en el Reporte para el Presidente. Global 2000 (1980), comisionado por el entonces presidente Carter, el cual fue conspicuamente ignorado, tanto por académicos como por los hacedores de políticas. Estos datos se han confirmado recientemente y aparecen en los Reportes anuales de la ONU sobre desarrollo humano. Además, los mismos mostraron que estas discrepancias entre ricos y pobres se han duplicado desde 1960.

¿Indicará esta tendencia que las contradicciones de clase y la lucha de clases serán, como nunca antes, puntos claves en la agenda? Particularmente pareciera que sí, porque los mismos conglomerados de la media se han encargado de divulgar en el mundo entero una “revolución de aumento de expectativas” que más bien se ha convertido en “revolución de aumento de frustraciones”. Frustraciones que finalmente encuentran su expresión dentro de la religión, de la etnia, de la contienda del partido, del pobre contra el pobre... como tantas veces ocurrió en el pasado. Pero, ¿cuánto tiempo habrá que esperar hasta que estos pobres descubran por fin al “enemigo común”? Los zapatistas en Chiapas, son el ejemplo más reciente de que esas crecientes frustraciones de los campesinos y mujeres, los llevaron a una fuerte protesta que culminó en un movimiento revolucionario como una reacción directa contra la globalización del libre comercio del TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte).

De todas maneras, lo que pasa es que en la mayoría de los casos, la gente más volátil trata de escapar de la miseria que existe en las áreas rurales en el Sur, migra a la ciudad y llega entonces a ser parte del “sector informal”, al que en realidad debería llamársele de forma más apropiada reserva

laboral. Luego, los habitantes volátiles de la ciudad —los más frustrados— tratan de buscar la suerte individualmente, cruzando los “nuevos muros de Berlín”: el Río Grande o el Mediterráneo, y entran en la categoría de asilados, ilegales o refugiados (políticos o económicos). Estos nuevos muros de Berlín son cada vez más peligrosos de atravesar, y mientras tanto, ¿cuándo llegará el día en que estas figuras volátiles empiecen ellas mismas a movilizarse, a organizarse colectivamente o por separado, animando a los que quedan en las barriadas y en las áreas rurales, contra los conocidos poderes o contra la “burguesía” global?

Al observar las contradicciones de clase globales y locales en su totalidad, se pueden tomar como punto de partida para nuevas y creativas formas de cambio. Mao Tse-Tung hizo una distinción entre las contradicciones fundamentales y las secundarias, que probó ser de mucha utilidad en los movimientos y luchas de los campesinos en China durante los años treinta y cuarenta. Hay muchísimas contradicciones, variaciones o similitudes entre los campesinos y trabajadores de clase media, pueblos indígenas, los religiosamente inspirados y los “viejos” y “nuevos” movimientos sociales, y de donde ha salido una sofisticada literatura. Sin embargo, la contradicción fundamental pareciera permanecer, y es probable que permanezca por muchas décadas y se adentre en el próximo milenio, es aquella que existe entre la “burguesía” global y todos los otros grupos. En este contexto podría ser recapitulada la clásica afirmación de Marx en cuanto al papel de la “burguesía”.

Marshall Berman, en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad<sup>1</sup>, le da al Manifiesto comunista de Marx y Engels un lugar prominente, juntamente con el Fausto de Goethe, como una de las primeras reflexiones sobresalientes sobre la modernidad. Berman señala que Marx, al igual que Goethe, estaba profundamente impresionado por “la genialidad en la actividad” de la burguesía, y en un incitador y evocador párrafo, transmite el ritmo y el drama del “activismo burgués” y luego cita la conocida declaración en el Manifiesto:

---

<sup>1</sup> México D. F., Siglo XXI, 1988.

*Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas* <sup>2</sup>.

Esta declaración hoy, es más veraz que nunca. De hecho, como también lo hace notar Berman, el proceso se ha acelerado y el Global 2000 y las observaciones de la ONU citadas anteriormente, muestran cuáles son los mayores efectos. James Petras (1993) muestra cómo los funestos efectos para los pueblos del mundo se esconden bajo el lenguaje que se utiliza para describir los procesos de la “globalización” acelerada: “ajuste estructural” o hasta “reforma”. Además, hace la correcta observación de que el secreto del éxito de la penetración cultural estadounidense en el Tercer Mundo, es su capacidad de crear la moda de las fantasías como medio para escapar de la miseria, sobrepasando a la capacidad que pudiera generar su propio sistema de dominio económico y militar. Como reacción a esto él hace un llamado a la izquierda para recrear la fe y la visión para una nueva sociedad, construida con base tanto en los valores espirituales, como en los materiales. Cuba es uno de los pocos países donde estos valores y esta visión, incluyendo su “internacionalismo” como ayuda a los países de sur de Africa, han sobrevivido a pesar de los tremendos reveses y al bloqueo inhumano de los EE. UU.

## 1. Desarrollo socialista en China

En vista de los experimentos a futuro, encaminados hacia el socialismo, es importante poner atención a algunos de los resultados e incentivos espirituales y materiales de una de las formas de socialismo que emerge y se consolida como la de China. Los chinos, que representan el 20% de la población mundial, se han venido movilizandohacia la modernidad desde hace más de cuatro décadas, y probablemente a un ritmo más radical que el que Marx tenía en mente al pensar en el desarrollo de la liderada burguesía, y quizá, con menos daño para la mayoría de su gente, como ha sido reportado por el Banco Mundial, Financial Times y otras fuentes occidentales. El reporte China. Desarrollo económico socialista del Banco Mundial (1983), muestra que durante el período entre 1950 y 1980, gracias a la radical redistribución de bienes (reforma agraria y nacionalización), y otras medidas socialistas, China logró un espectacular crecimiento industrial de cerca de un 10% por año. Este crecimiento industrial estuvo acompañado de una distribución razonablemente equitativa de los ingresos y beneficios, con el resultado de que el estándar de vida de los chinos subió considerablemente, a tal punto que en 1979 la esperanza de vida de los chinos era trece años más que la de la gente de la India y diecisiete años más que la de los indonesios <sup>3</sup>. China consiguió todo esto a pesar de los altibajos y en muchas maneras desastrosas campañas del “Gran salto hacia adelante” y la “Revolución cultural”. El avance espectacular en cuidados de la salud se debió, en parte, a que se rescató la medicina tradicional china, como la acupuntura, la moxibustión y el qi-gong, que había sido integrada a la medicina moderna después de 1949. Esto sirvió de ejemplo en la campaña de la Organización Mundial de la Salud: “Salud para todos en el año 2000” que empezó en la Conferencia Alma Ata en 1978 (Huizer y Lava, 1989).

Después de algunas medidas de liberalización de la economía china, se dio un rápido desarrollo, más acelerado aún. En 1991, en el Reporte sobre desarrollo del Banco Mundial, se observó que

---

<sup>2</sup> Obras escogidas, pág. 35.

---

<sup>3</sup> Banco Mundial, 1983, vol. III, pág. 26.

*...el Reino Unido desde 1780, tomó 58 años para duplicar su producción total per cápita. Japón empezó en 1885 y tomó 34 años. Empezando en 1977, China duplicó sus estándares de vida en sólo una década<sup>4</sup>.*

Varias estadísticas tomadas del Reporte de desarrollo del Banco Mundial dan algunas indicaciones en cuanto al relativo éxito de esta forma de “desarrollo económico socialista”, que de alguna manera se liberaliza ahora, mostrando que China tuvo entre 1980-89 una tasa de crecimiento del PIB de 10,1%, considerablemente más alta que en el resto de Asia del Este (6,4%), y en cuanto a la tasa de crecimiento per cápita, China tuvo un PIB de 8,7%, más del doble que Asia del Este (4,2%). Eran cifras realmente elevadas comparadas con la extremadamente baja y trágica tasa de crecimiento del PIB per cápita para África del Sub-Sahara (-2,2%) o América Latina (-0,6%). Este crecimiento que tuvo la China socialista opacó la gran propaganda que hicieran los capitalistas y el Banco Mundial al referirse al deslumbrante “crecimiento” en la mayor parte del Tercer Mundo.

Otro indicador significativo con respecto a cifras sobre la “pobreza extrema”, en China marca el 8%, mientras que para la India es el 33%, para África del Sub-Sahara el 30%, y el 12% para América Latina. Estas diferencias muestran que aquellos países que en su mayoría están dentro de la categoría de “bajo-ingreso”, pero que siguen un patrón socialista (China), pareciera que están más capacitados para mantener el nivel de vida y de salud de su pueblo significativamente mejor que aquellos que siguen un patrón capitalista y que no han llevado a cabo programas de redistribución de la tierra tan significativos (Indonesia e India). Uno de los derechos humanos tan importantes como lo es la sobrevivencia y subsistencia, parece que sí se respeta bajo el régimen socialista.

En cuanto a otros derechos humanos, en la China la situación no se diferencia mucho de otros países del Tercer Mundo, como por ejemplo

Indonesia.

La “burguesía” occidental pareciera darse cuenta del (los) futuro(s) desarrollo(s) que existe(n) en la China. Según informes regulares en el Financial Times, compañías como La Royal Dutch Shell vienen invirtiendo billones desde hace años para explotar energía y otros recursos, en proyectos en conjunto con compañías del Estado. En los últimos años, algunas compañías occidentales no quieren quedarse rezagadas y tratan de que se les tome en cuenta. Por eso es comprensible que Deng Xiao Ping fuese nominado en 1992 por el Financial Times como “El Hombre del Año”. Por supuesto que uno se pregunta hasta qué punto el socialismo en China no llegue a convertirse en capitalismo. Eso lo veremos, ya que en apariencia, menos del 40% de la economía industrial no está controlada por el Estado, y por esta razón China no es (todavía) miembro de la Organización Mundial de Comercio. ¿Creerá la “burguesía” que va a encontrar su pareja en este juego, con la que pueda empatar en términos equitativos? Claro, se entiende también que haya sectores conservadores dentro de la burguesía occidental que favorecen el aislamiento de China, o los que promueven un “choque de civilizaciones” (ver lo que sigue).

## **2. Las contradicciones dentro de la “burguesía”**

Aparentemente hay contradicciones dentro de la burguesía que deben ser estudiadas con más cuidado por los marxistas, y no dejarlas de lado como lo han hecho hasta ahora. En algún momento del pasado se han dado luchas dentro de las comunidades de base, donde ha sido necesario formar coaliciones con sectores “liberales” de la burguesía en contra de los sectores “conservadores” (dominados a menudo por intereses foráneos o élites establecidas) (Huizer, 1972, 1980). Por eso, en América Latina, como en otros lugares, estas contradicciones entre “liberales” y “conservadores” han abierto de alguna manera las posibilidades para las luchas de liberación en el pasado y en el presente. Un buen ejemplo de esto fue lo que pasó con las alianzas que hicieron los sandinistas y muchos cristianos radicales, con ciertos sectores de la burguesía nacional contra el ultra conservador clan

---

<sup>4</sup> Financial Times, Julio 8, 1991.

somocista, apoyado por los EE. UU. La alianza de Mao Tse-Tung con la “burguesía nacional” en contra del régimen de Chiang Kai Shek, que era apoyado por EE. UU., fue uno de los primeros ejemplos en este sentido.

¿Qué tan bien hemos analizado a la “burguesía”, no sólo como bloque de poder económico sólido al que hay que denunciar y oponerse, sino más bien como una complicada red de contradicciones internas y/o intereses aliados? Trabajos de Gill (1991) y otros estudios de grupos de poder de la élite, desde adentro y desde afuera de la Comisión Trilateral, dan ejemplos interesantes de estas contradicciones. En los primeros años de la Comisión Trilateral, que estaba compuesta de hombres de negocios y políticos, la amenaza común era el bloque socialista, lo que pudo haber servido como un punto de unión que ayudó a la(s) burguesía(s) de EE. UU., Europa Occidental y Japón, a más o menos llegar a un acuerdo sobre una común estrategia para el “manejo de la interdependencia” (ver la Comisión Trilateral, 1974). Hoy esta amenaza ha desaparecido, sin embargo aún en los años subsiguientes a la perestroika, las diferencias, si no contradicciones de intereses, se hacen visibles dentro del trilateralismo, provocadas en parte por las políticas conservadoras y militaristas de Ronald Reagan. La recesión que siguió inmediatamente contribuyó a que la unidad trilateral se deteriorara todavía más. ¿Sorprendería acaso que la idea de buscar un nuevo “enemigo común” se esté dando por parte de los círculos elitistas más conservadores de EE. UU.?

Si hay algo que debemos aprender de Marx, Zapata, Mao Tse-Tung, Che Guevara y otros líderes de campesinos y de luchas de liberación menos reconocidos, es que se deben estudiar con mucho cuidado los movimientos, proyectos, ideas y manipulaciones de nuestros oponentes, los grupos de poder de la élite, contra los cuales haya necesidad de luchar. Claro que ha habido momentos en los que en el camino se va aprendiendo sobre el oponente y sus estrategias de manera condescendiente, como quedó demostrado por Sun Zu en el clásico combate militar de los chinos, unos siglos antes de Cristo. Pero esta idea no corresponde con exactitud a la manera de ver las cosas dentro del marco del mecanicismo occidental, newtoniano-cartesiano, sin embargo,

algo así al menos da elementos útiles del pensamiento y acción dialécticos. Contemplar seriamente el panorama de la élite y sus proyectos y dar con las inconsistencias y las debilidades, es, en algunos casos, mucho más útil que asumir la contraposición.

Para poder aplicar a escala mundial el resultado de los análisis de estas contradicciones fundamentales, habría que revisar cuidadosamente las ideas serias y el pensamiento político de los interlocutores conservadores de los think tanks que representan a las élites de poder en el mundo, en lugar de quedarse con las declaraciones de los políticos como Clinton, Kohl o Chirac, quienes más bien son designados con propósitos políticos de corto plazo y que lo único que les interesa es ganar cada elección. Además, como lo señala el *Newsweek*<sup>5</sup>, las corporaciones transnacionales y los bancos son los que “están a cargo” de todo, ya no son los políticos de los países del G7.

El estudio de Gill acerca de la Comisión Trilateral nos muestra que consideraciones a largo plazo, como las desarrolladas en los documentos de la Trilateral —que fueron discutidos y escrutados por la Comisión—, tuvieron una gran influencia en los años subsiguientes, por no decir décadas, en ciertas políticas implementadas por algunos gobiernos occidentales con la participación del FMI, el Banco Mundial, bancos privados y un gran número de agencias de cooperación para el desarrollo (Gill, 1991). Las grandes diferencias de opinión entre “liberales” y “conservadores” han desempeñado un papel decisivo, según Gill. Las inconsistencias en las políticas estadounidenses con respecto al Tercer Mundo, nos dan una indicación de las contradicciones que se dan dentro del establishment estadounidense, según nos enseña Gabriel Kolko (1988) en estudios que ha hecho sobre este asunto. De hecho, Kumar (1981) y Blum (1986) describen en sus trabajos cómo hasta ahora, el Sur no se ha beneficiado en nada de los errores cometidos por el establishment, al contrario, cuán agudamente ha sufrido debido a las contradictorias y dudosas y recurrentes acciones incoherentes de la CIA y al uso de otras potentes armas utilizadas por el establishment

---

<sup>5</sup> 26. VI. 1995.

estadounidense.

Otra razón por la que se den las contradicciones dentro de la “burguesía” se debe a que algunos sectores se están dando cuenta de que su impulso hacia “una revolución continua en la producción”, pronto podría alcanzar limitaciones planetarias, como se demostró desde 1972 en el reporte del Club de Roma sobre los Límites del crecimiento, y recientemente lo constata el Grupo de Lisboa con sus Límites a la competencia (Ricardo Petrella). A la confusión que según Tom Peters (1988, 1992), gurú de las altas gerencias, últimamente ha sufrido la burguesía con respecto al “torbellino de fusiones y des-fusiones” de grandes corporaciones, se le debe añadir el surgimiento de visiones de juicio final —que por mucho tiempo los desarrollistas se han encargado de propagar con amplitud—; el probable fracaso del efectivo final o climax de los “estados de crecimiento económico” lanzado por el “manifiesto no comunista” de W. W. Rostow (1960).

Samuel Huntington, director de uno de los más importantes think-tanks del establishment estadounidense, del Centro para Asuntos Internacionales de Harvard, ha publicado un artículo en *Foreign Affairs*<sup>6</sup> que resulta interesante por ser un ejemplo de la alarmante confusión que atraviesa la élite, pues en él hay una “teoría” que abriga un posible “choque de civilizaciones” después del choque de “ideologías”, cf. capitalismo versus socialismo. Versiones abreviadas de este artículo se han publicado y comentado en prácticamente todos los periódicos importantes de Occidente. Esto mismo pasó hace unos años con el ensayo sobre “el final de la historia” de Fukuyama. Como se propagó tanto, había que darle un trato serio, no obstante hoy sabemos que no hay mucho que aprender de Fukuyama. Lo de Huntington es un caso diferente. El tiene una posición muy sólida dentro del establishment y por muchos años ha influenciado su forma de pensar, según Gill (1991: 159).

El artículo de Huntington señala que en las próximas décadas habrá momentos de verdaderos choques entre algunas de las grandes civilizaciones. Identifica a algunas “civilizaciones”

en el mundo contemporáneo, entre ellas la occidental, confucionista, japonesa, islámica, hindú, ortodoxa-eslava, latinoamericana y “posiblemente” africana. La hipótesis de Huntington es que controversias culturales y religiosas entre estas civilizaciones, serían los puntos claves donde se susciten los conflictos, cada vez con más fuerza, en las próximas décadas. Un aspecto que preocupa en los enunciados de Huntington es su incontrovertible aceptación del creciente conflicto entre el Oeste y una declarada (por él) alianza “civilizacional” islámico-confuciana. El desea evitar esa alianza, explotando las diferencias y conflictos entre los Estados confucionistas e islámicos.

En vista de los monstruos de Frankenstein (Diem, Mobutu, Renamo, Savimbi, Reza Pahlevi, Marcos, Noriega, Saddam, para nombrar a unos cuantos), que han sido creados o apoyados en el pasado por Occidente, dirigidos por el “divide y vencerás” de los EE. UU. y su CIA en sus anteriores colonias o estados clientes, este juego parece en extremo riesgoso aunque al final pueda convertirse en autodestructivo. Podría preguntarse si este modelo pudiera llegar a ser el auto-cumplimiento de una profecía y/o es meramente algo útil para las industrias armamentistas a corto plazo. Al respecto surgen serias dudas acerca de la política de las anteriores y presentes administraciones estadounidenses para suplir a Taiwán y Arabia Saudita con billones de dólares en sofisticado armamento. ¿Será esta política de “fácil ganancia” la que de hecho promueve contradicciones intra-civilizacionales, que interfiere (o no) en la política del divide y vencerás? Quizás estas políticas auto-contradictorias son indicadores de que existen fuerzas divisionistas dentro de las élites de Occidente —en particular en EE. UU.—, como intereses electorales e intereses económicos locales de corto plazo contra la consolidación hegemónica de largo plazo.

Siguiendo las huellas del trilateralismo, Huntington sobreentiende que el interés global europeo y el japonés son idénticos con los intereses de EE. UU. en el proceso de globalización, pero, ¿será esto realmente cierto? ¿Irán a ser necesariamente similares o convergentes las estrategias que usen algunas de las burguesías también en el próximo milenio? ¿O,

---

<sup>6</sup> Verano de 1993.

irán a ser divergentes? ¿Estará buscando Huntington nuevos enemigos comunes para mantener a los aliados de EE. UU. en la línea trilateral? Esta podría ser una razón por la que Huntington aceptara con facilidad la idea de “El Oeste contra el Resto” de Kishore Mahbubani en *The National Interest* <sup>7</sup>.

No hay duda, como lo demuestran Huntington y otros, de que el conflicto de Irak (por no mencionar la Invasión a Panamá que ocurrió un poco antes), es interpretado por muchos (por no decir la mayoría) no-occidentalistas como una expresión de “el Oeste contra el Resto...”. ¿Tiene esta clase de enfoque necesariamente que continuar o seguir escalando aún más alto? La Conferencia de la UNCED, en julio de 1992 en Rio de Janeiro, abrió la posibilidad para dar pasos concretos con el fin de que el Oeste se dirigiera de modo positivo y llegara a buenos términos con “el Resto”, con respecto a algunos puntos acerca de la sobrevivencia global. La administración de EE. UU. (de aquel entonces) se opuso a este paso.

¿Dónde están las verdaderas líneas divisorias? Los enunciados de Huntington parecen representar a la tradición conservadora, más que a la burguesía occidental como un todo. En particular el Acta Helms-Burton, impidiendo a compañías europeas, japonesas, canadienses y otras compañías extranjeras que inviertan en Cuba, ha pronunciado dichas líneas divisorias dentro de las élites del poder y los intereses de los negociantes globales. Este podría ser el punto de partida para impedir las tan agresivas y conservadoras prácticas de negocios y la influencia hegemónica “neo-liberal” de EE. UU.

Los europeos ridiculizan con frecuencia las prácticas de negociación de EE. UU. porque suelen ser propuestas para plazos demasiado cortos, “que siempre resultan en la obtención de ganancias instantáneas” y no como se esperaría: en términos gananciales a largo plazo o de una planificada sostenibilidad. Sin temor a exagerar, ni mucho menos, este hábito parece haber influenciado durante los años de Reagan/Thatcher a algunos círculos negociadores europeos a implantar la moda neo-liberal, tanto que en algunos estudios serios que se han hecho, se

repiensa ahora cómo se deben manejar estos problemas creados precisamente por este tipo de propuesta que en la actualidad está presente dentro de los círculos negociadores en Europa (Schmidheiny, 1992), y que podrían desplazarse a políticas globales y de competencia inter-civilizacional.

Un buen punto de partida para llevar a cabo debates, es que en el planteamiento de Huntington se reconoce con claridad que gran parte del desarrollo y sus consabidas políticas, como el “ajuste estructural” promovido o impuesto por el FMI, son “intereses occidentales legítimos”. La confirmación de James Petras (1993) es válida como denuncia de la labiosa palabrería que se utiliza para referirse a la globalización como cubierta hegemónica de los intereses de EE. UU. ¿Por qué el “IMFund(amentalismo)”, como chistosamente le llaman a esta política los colegas del Tercer Mundo, no se ajusta a sí mismo desde la “mano invisible”, al servicio a corto plazo de los intereses de EE. UU., a un servicio a largo plazo a los intereses de otras civilizaciones y/o a la humanidad como algo integral? Este ha sido uno de los temas discutidos recientemente en la ONU con base en el documento Reporte sobre desarrollo humano (1992), el cual con claridad afirma: “El FMI y el Banco Mundial se han desviado de sus mandatos originales” (pág. 75). De hecho, como Kolko (1988) lo ha demostrado, ambos están dominados por los intereses de EE. UU.

### **3. Búsqueda de alternativas: ¿la globalización desde abajo?**

En el seno de las civilizaciones no occidentales se está dando una gran producción de literatura (que Wolfgang Sacks se ha dado a la tarea de compilar en su Diccionario de desarrollo, 1992) que cuestiona con seriedad el modelo dominante de desarrollo actual apoyado por FMI, y que indiscutiblemente está en función de los intereses estadounidenses. Este modelo es siempre cuestionado porque en lugar de resolver los problemas de relativa o absoluta pobreza o “sub-desarrollo”, más bien promueve situaciones explosivas dentro de todas las civilizaciones no-occidentales.

Todo esto constituye material para hacer análisis más profundos. Los marxistas no deberían

---

<sup>7</sup> Verano de 1992.

descuidar en absoluto los planes de sus oponentes con todas sus fortalezas y debilidades. Las luchas de clase se siguen dando a nivel local, pero son influenciadas desde fuera, y la burguesía hace sus avances de una forma como Marx no imaginó en 1848, aunque de alguna manera se vaticinó. Este avance alcanza ahora límites planetarios y el resultado es un juego suma-cero, confundiendo a los mismos gurús de la gerencia, como a Tom Peters, quienes están tratando de dilucidar lo que, en última instancia, parece ser el trasfondo de la conflictuada teoría huntingtoniana.

Como no hay duda de que durante las próximas décadas esas contradicciones anotadas anteriormente continuarán y hasta se agudizarán aún más, se hace necesario que los socialistas de todos los continentes y todas las civilizaciones traten de unirse para determinar la influencia de estas contradicciones en situaciones locales donde ellos son activistas, lo mismo que las tendencias que crean circunstancias, a largo plazo, en los diferentes tipos de desarrollo locales. Por eso, siguiendo el análisis de Petras sobre la manera cómo la burguesía occidental (en particular la estadounidense) está tratando de manejar los procesos de globalización para su propio beneficio, se podría decir que las contradicciones de clase no han disminuido, por el contrario, más bien se han globalizado, complicando todavía más el asunto.

Los marxistas deben tomar en cuenta las enseñanzas que dejan los interlocutores de la burguesía, como Huntington, cuando hacen análisis de estrategia global que plantean los desacuerdos a nivel de civilización, de religión y de cultura. También los movimientos populares (de trabajadores, de mujeres, de campesinos, de religiosos, de ambientalistas, de grupos cívicos, etc.) que tratan de enfrentarse a las manipulaciones del poder global de la(s) élite(s), deben saber encontrar una base común y un desafío en el pensamiento y en la práctica marxista, más que caer en la tentación de pelearse entre ellos o unos contra otros por desencuentros de civilizaciones, religiones o diferencias culturales y étnicas. De hecho, todo esto constituye un gran reto para el pensamiento y la práctica marxistas.

Ha habido una falla por parte de los marxistas al no comprender ni estudiar bien las implicaciones culturales y religiosas en los

desarrollos globales, pues más bien se han inclinado por buscar explicaciones en la política económica de corte materialista, según Tim Allen (1992), menospreciando por ejemplo el caso de la revolución islámica en Irán. No hay duda de que existe una tarea importante por delante. Se puede decir lo mismo en cuanto al papel que cumplen la etnicidad y el resurgimiento de la conciencia nativa de muchas poblaciones (Stavenhagen, 1991), como la Revolución Campesina Zapatista (1910-1919) y el presente movimiento zapatista que tienen elementos fuertes de espiritualidad indígena; o como el sobresaliente ejemplo de éxito entre las luchas de liberación, la guerrilla ZANLA en Zimbabwe, que dirigió el marxista Robert Mugabe (Huizer, 1991). Una lucha que estuvo entrelazada con las prácticas espirituales de nativos africanos. Después de su triunfo en 1980, los curanderos y mediums espiritistas fueron no sólo oficialmente honrados en la celebración de la independencia, sino que fueron integrados en el sistema de salud del gobierno, como la medicina tradicional china lo fue después de la revolución de 1949 (Chavunduka, 1986; Huizer y Lava, 1989).

Un próspero campo para analizar por parte de los socialistas, que amerita estudios a largo plazo, si se quiere, es el de las contradicciones que se dan dentro de la(s) burguesía(s) como los procesos trilateralistas (que han sido estudiados ampliamente por Gill (1991)). Por supuesto, tampoco dejar de lado las diferencias civilizacionales y controversias o contradicciones que se dan entre las políticas a largo plazo y los de fácil ganancia (quick buck) a corto plazo.

Afloran gran cantidad de diferencias entre los sectores democrático-liberal y autoritario-conservador —llamados también sectores “neoliberales” de la(s) burguesía(s)—, y también crecen grandes diferencias entre los sectores orientados a asuntos nacionales e internacionales, lo que genera ideas que posibilitan coaliciones con ciertos sectores progresistas entre la(s) burguesía(s), aquellas que hacen lo posible por forjar una sociedad democrática con participación socialista. El desarrollo que se da actualmente en algunos lugares de Africa del Sur, podría ser prueba fundamental para posibilitar dichas coaliciones. El tipo de desarrollo que se ha dado en China y Vietnam, puede ser muestra de que es

posible combinar modelos socialistas y capitalistas de manera creativa. Con ejemplos como éstos, sobre todo si se añaden los efectos de la economía de suma-cero que está emergiendo globalmente, algunos sectores de avanzada de la burguesía se verán forzados a llegar a un acuerdo con los movimientos de emancipación y movimientos reformistas radicales.

Para los marxistas que hacen esfuerzos e investigaciones sobre este asunto, es importante que se basen en una globalización desde abajo, que conecta a los diferentes y variados movimientos populares que están arraigados en su propia experiencia cultural, y para ello sólo basta inspirarse y aprender de las experiencias concretas del Foro de São Paulo. Robinson (1992) nos describe cómo se va levantando una Nueva Izquierda en América Latina, a partir del Foro de São Paulo, cuando en la primera reunión, en 1990, en esa ciudad, muchísimos partidos socialistas, representando varios países, acudieron a la invitación del Partido de los Trabajadores de Brasil, el PT. Representantes de partidos socialistas de Cuba, México, Perú, Bolivia y otros países, se unieron a los sandinistas de Nicaragua y a los representantes del Frente de Liberación Farabundo Martí, de El Salvador. También participaron activamente comunidades indígenas, mujeres, campesinos, sindicatos, movimientos religiosos y ecologistas, que juntos trabajan por un nuevo orden social. Además, algo interesante ha sido la tremenda influencia que se ha sentido por parte de cristianos radicales metidos en algunos grupos y partidos, que han participado en este Foro, que dicho sea de paso, ha convocado a más de una reunión hasta ahora.

Las teorías marxistas deben emerger, o por lo menos estar relacionadas, con estas experiencias de esfuerzo y aprendizaje de los grupos, y estos esfuerzos no sólo se notan en grupos cristianos radicales que están renovando su interés en elementos de análisis y práctica marxista en América Latina, sino que se nota una gran tendencia también entre los sectores progresistas del budismo, ghandismo, hinduismo, y en el espiritualismo entre los africanos y afro-americanos, y dentro del mismo islamismo (ver por ejemplo, Huizer y Lava, 1989; Aliran, 1991).

Muchas otras iniciativas se han suscitado a partir del Foro de São Paulo, que asumen

posiciones espirituales y ecológicas no-dogmáticas y críticas. Por tanto, algunos grupos de mujeres han salido con el asunto de la subsistencia, supervivencia e iniciativas de emancipación, logrando un gran impacto estratégico bajo la bandera del “eco-feminismo” (Mies y Shiva, 1993).

Maria Mies (1986) y Vandana Shiva (1988) han mostrado cuán poderoso instrumento ha sido el “desarrollo” para conseguir el sometimiento de culturas extranjeras, pueblos, y sobre todo mujeres, para que las élites de poder de occidente (patriarcales) acumulen capital. De la misma manera, la Asociación de Consumidores de Penang, en su seminario sobre “La Crisis de la Ciencia Moderna” en 1986, fue muy útil para la afirmación crítica de la modernidad global y una búsqueda de nuevos paradigmas (Sardar, 1988). Esto es así particularmente en Africa, como lo podemos ver en el provocativo artículo de Michael Edwards (1989: 116), el cual está escrito desde la perspectiva de un práctico denunciando que Africa ha llegado a ser una gran “industria”, ya que ha empleado ochenta mil expatriados a un costo de más de cuatro mil millones de dólares al año. El resultado directo o indirecto (aunque sin intención) ha sido un crecimiento negativo para casi toda Africa durante la “década perdida” de los años ochenta, de acuerdo con muchos reportes de la ONU.

Algunos académicos del Tercer Mundo, reunidos en el Foro sobre la Espiritualidad Africana y Asiática, mientras preparaban el Año de Vasco de Gama, 1998, se preguntaban: ¿No es, después de todo, una tremenda deuda histórica la que los países ricos han contraído, al destrozarse tantos recursos humanos y tantos recursos naturales, todo para contribuir al actual “sistema mundial”? Este tipo de deuda, basada en la discrepancia mencionada anteriormente, de 24: 1 en el acceso al producto del mundo, no ha sido calculada (todavía), no obstante probablemente sobrepase todas las así llamadas deudas financieras que los países del Tercer Mundo tienen con las bancas internacionales de Occidente. Si no se hace algo para disminuir o resolver de forma pacífica las grandes contradicciones, es un hecho que en la agenda se irán acumulando violentas soluciones.

## 4. La humanidad contra el neo-liberalismo

El movimiento zapatista en Chiapas, lanzó una propuesta para crear una red a nivel mundial con el fin salvar el planeta de las contradicciones que crecen por culpa del “desarrollo neo-liberal”, asunto que se ha ventilado en varios foros nacionales e internacionales y en conferencias dedicadas al tema de “La Humanidad contra el Neo-liberalismo”.

El 5 y 6 de abril de 1996, en la ciudad La Realidad en Chiapas, los zapatistas organizaron una conferencia internacional contra el Tratado de Libre Comercio, a la que asistieron trescientos delegados de muchos países, para discutir los desastrosos efectos que el “desarrollo” económico neo-liberal actual tiene para la gente común en todas partes.

Este movimiento (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN) irrumpió el 1º de enero de 1994, el mismo día en que se oficializaba el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Varias ciudades pequeñas de Chiapas fueron ocupadas por fuerzas rebeldes de campesinos indígenas, para demostrar que no iban a seguir tolerando la usurpación de tierras y las brutalidades que cometían constantemente los propietarios y políticos locales, lo que en parte se hacía posible por los cambios en la legislación agraria y en el artículo 27 de la Constitución mexicana, que antes protegía las posesiones comunales de tierras de campesinos, pero que ahora, como parte del TLCAN, favorecería la privatización a gran escala. Se reportaron casos violentos de desalojo de campesinos y asesinatos de sus líderes; la situación más bien empeoró, y apareció entonces la resistencia armada como único medio para hacer justicia. Acción rebelde cuidadosamente preparada y que nació de las propias raíces del contexto indígena del lugar. Uno de los líderes más importantes, “el sub-comandante Marcos”, quien según se afirma fue especialista en ciencias de la comunicación en una de las universidades de México, ha vivido por muchos años entre campesinos indígenas en el lado de la frontera en Lacandon. Marcos le explicó a François Escarpit de *L'Humanité*<sup>8</sup>, que él había

aprendido mucho de las tradiciones del lugar con un líder indígena llamado “El Viejo Antonio”, quien lo ayudó a familiarizarse con las comunidades locales y con su manera de pensar. También le enseñó la mejor forma para que interpretara las ideas nativas al mundo, más o menos como la tarea que tiene que hacer un poeta cuando traduce poesía de una lengua a la suya propia.

Esta rebelión fue una rebelión vía Internet, según algunos observadores. La ocupación de pequeñas ciudades y las consecutivas intervenciones masivas por parte del ejército fueron tan efectivamente difundidas por todo el mundo, que el gobierno tuvo que decretar una tregua para no desprestigiarse a nivel internacional. Esto fue bueno, porque los que han estado cerca del movimiento reconocen que de haber seguido esta continua y brutal intervención del ejército, hubiesen terminado con la rebelión (algunos del movimiento sólo tenían rifles de madera).

Desde 1994 se han llevado a cabo negociaciones con asuntos tales como que deben terminar las atrocidades que cometen los propietarios y sus aliados políticos del partido del gobierno, el PRI; que la tierra debe ser asignada de manera oficial a los campesinos que tenían el derecho según la ley que acaban de abolir; que las elecciones locales y nacionales deben estar organizadas de modo más democrático; que se respete el derecho a la educación de los indígenas en su propia lengua. Se organizó una Convención Nacional Democrática, en agosto de 1994 en San Cristóbal, en un lugar en la selva llamado Aguascalientes, Chiapas, donde participaron cientos de invitados, delegados y observadores de todos los círculos de la sociedad mexicana, demostrando así que este tipo de suceso es un claro signo de que la capacidad organizativa entre las comunidades indígenas campesinas se ha venido construyendo por más de veinte años, según nos muestra Lynn Stephen (1995: 89; ver también Nash, 1995, 1996). Los acuerdos más importantes que debían defenderse a nivel nacional, fueron: rehacer las modificaciones que se hicieron en la Constitución de México para acomodar el TLCAN, de manera que se restableciera la redistribución de la tierra y se respetara los derechos y territorios de los

<sup>8</sup> En La Jornada, México, 27. XII. 1995.

campesinos indígenas (Stephen, 1995: 95).

Científicos sociales como González Casanova, Stavenhagen, García de León, Esteva, quienes tenían conocimiento de todos los asuntos de injusticia, explotación y violaciones de los derechos humanos en la zona, cumplieron un papel muy importante apoyando al movimiento por medio de artículos publicados en el periódico progresista *La Jornada* —y hasta hoy continúan haciéndolo—. Esto, juntamente con la publicidad que se dio a la persecución que el ejército emprendió en el área para capturar a “Marcos”, fue lo que le salvó la vida a éste.

Aunque al principio el impacto del EZLN se sintió mayormente en México, las conferencias internacionales llevadas a cabo en la zona y el apoyo a este esfuerzo en lugares como Berlín (mayo de 1996), han dado a esta iniciativa el carácter de globalización desde abajo, al conectar grupos locales en tantos lugares diferentes. El movimiento zapatista está tratando de desempeñar un papel decisivo, despertando muchas iniciativas locales y más o menos autónomas, para posibilitar una red de trabajo global desde abajo, como pude observar mientras participaba en el Foro Especial por la Reforma del Estado, bajo el tema Humanidad contra el Neoliberalismo, que tuvo lugar en San Cristóbal de Las Casas del 1 al 6 de julio de 1996. A pesar de las grandes diferencias étnicas e ideológicas, como era de esperar, sorprendentemente hubo muchos puntos de convergencia con respecto a una búsqueda de soluciones pacíficas en las confrontaciones con los poderosos grupos de interés económico y político y el (los) Estado(s). Philip McMichael (1996) también se dio cuenta de esta convergencia, y describió en el siguiente párrafo cómo el EZLN había creado un “tejido de cooperación”:

*Algo característico en la rebelión de Chiapas, es la textura de su acción política. Preparada para coincidir con la ejecución del TLCAN, tejió en conjunto una poderosa y simbólica crítica de las políticas de globalización, crítica que tuvo dos metas: Primero, se opuso al involucramiento de élites y dominios nacionales que*

*implementaran reformas económicas neoliberales a escala global o regional, reformas que anulan derechos sociales institucionalizados, asociados con liberalismos políticos. En segundo lugar, aseguró una nueva agenda de prórrogas, que implican una política de derechos que va más allá del derecho individual o de la propiedad, que abarcan a la comunidad dentro de los derechos humanos. El empuje por la autonomía regional puso en tela de juicio las desigualdades de clase y exigió autoridad para las comunidades campesinas. También aseguró el estilo político de asociación del EZL, compuesto por una coalición de campesinos y organizaciones de mujeres; siendo ésta una forma de política que ofreció condiciones para todo México y el mundo (McMichael 1996: 237).*

Los marxistas deben explorar todas estas iniciativas con mucha energía en los próximos años y más allá del 2000, desconstruyendo a la vez el (los) discurso(s) diseñado(s) al estilo “divide y vencerás” de la burguesía. La globalización desde abajo está funcionando, y a pesar de sus altibajos, va a encontrar la(s) respuesta(s) para corregir sanamente el impacto destructivo que ha causado la globalización desde arriba.

## **Bibliografía**

- Aliran, 1991. *The Human Being: Perspectives from Different Spiritual Traditions*. Penang, Aliran.
- Allen, Tim, 1992. "Taking culture seriously", en T. Allen and A. Thomas (eds.), *Poverty and Development in the 1990's*. Oxford, Oxford University Press.
- Blum, William, 1986. *The CIA: A Forgotten History. US Global Interventions since World War 2*. London, Zed Books.
- Chavunduka, Gordon, 1986. "The organization of traditional medicine in Zimbabwe",

- en Last and Chavunduka (eds.), *The Professionalization of African Medicine*. Manchester, Manchester University Press (International African Institute).
- Gill, Stephen, 1991. *American Hegemony and the Trilateral Commission*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Huizer, Gerrit, 1972. *The Revolutionary Potential of Peasants in Latin America*. Lexington, Mass., Heath-Lexington Books (Versión castellana: *El potencial revolucionario del campesino en América Latina*. México, Siglo XXI, 1973).
- Huizer, Gerrit, 1979. "Anthropology and politics: from naiveté toward liberation?" en G. Huizer and B. Mannheim (eds.), *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism towards a View from Below*. The Hague-Paris, Mouton, págs. 3-41.
- Huizer, Gerrit, 1980. *Peasant Movements and their Counterforces in South-East Asia*. New Delhi, Marwah Publ.
- Huizer, Gerrit, 1991. *Folk Spirituality and Liberation in Southern Africa*. Bordeaux, Centre d'Etude d'Afrique Noire.
- Huizer, Gerrit and Jesus Lava, 1989. *Folk Religion and Healing in Global Perspective*. Manila, Asian Social Institute.
- Kolko, Gabriel, 1988. *Confronting the Third World*. United States Foreign Policy 1945-1980. New York, Pantheon; Quezon City, Karrel.
- Kumar, Satish, 1981. *CIA and the Third World. A Study in Crypto-Democracy*. New Delhi/London, Vikas/Zed Press.
- Mies, Maria and Vandana Shiva, 1993. *Ecofeminism*. Halifax, Nova Scotia, Fernwood; London, Zed Press.
- Peters, Tom, 1988. *Thriving on Chaos. Handbook for a Management Revolution*. London, MacMillan.
- Peters, Tom, 1992. *Liberation Management*. London, MacMillan.
- Petras, James, 1993. "Cultural imperialism in the late 20th century", en *Journal of Contemporary Asia*, 23, 2.
- Robinson, William I., 1992. "The São Paulo Forum: is there a new Latin American Left?", en *Monthly Review*, 44, 7.
- Rostow, W. W., 1960. *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Oxford University Press.
- Rostow, W. W., 1992. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London, Zed Books.
- Sardar, Ziauddin, 1988. *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World*. London/New York, Manshell Publ.

(Traducido por Marú Salas J.)

## SII-1998: El sujeto de cara a la globalización

El 27 de noviembre pasado concluimos nuestro X Seminario de Investigadores Invitados, tras un diálogo intenso de cuatro meses sobre la realidad latinoamericana y mundial, desde una perspectiva crítica y popular, y alrededor de un tema eje: La problemática del sujeto hoy, de cara a la globalización neoliberal.

El presente es un contexto de avasallamiento del sujeto, manifiesto en la fragmentación de la sociedad y la exclusión, la destrucción creciente de la naturaleza y el aplastamiento de las culturas originarias, populares y nacionales por obra del mercado y la racionalidad medio fin totalizados. Se trata de un sometimiento de la vida al imperio de la Ley, entendida como ley del valor, lógica estructural, institucionalidad global de los grandes poderes y capitales transnacionales.

El tema del sujeto aparece entonces como el tema de la resistencia, la crítica, la búsqueda de alternativas y de la rebeldía frente a la Ley (del valor y de las instituciones globales) y por ende, de los límites, fisuras y debilidades de tal avasallamiento. Tal contexto nos plantea además la necesidad de revisar los fundamentos de la sociedad occidental y en esa línea re-pensar la problemática del sujeto más allá de toda visión mesiánica, determinista, racionalista, voluntarista y abstracta.

Apuntamos a la reivindicación del sujeto vivo, concreto, real, corporal, de necesidades y deseos, no como esencia definida de manera sustantiva o positiva y a priori, sino como realidad concreta singular, comunitaria y societal enfrentada a un sistema histórico de ley que la niega. Reivindicación de un sujeto que se afirma como tal en el reconocimiento mutuo entre sujetos, en su dimensión comunitaria y societal de cara a la reproducción y desarrollo de la vida para todos, en la solidaridad y el goce de vivir.

Franz J. Hinkelammert presentó un diagnóstico de la Modernidad Occidental a la luz de la relación sujeto-ley, tomando como punto de partida el Evangelio de Juan y recorriendo algunos momentos en que esta problemática (sujeto-ley) vuelve a tomar centralidad en la historia de Occidente. Es el Evangelio de Juan como teatro-mundo.

Wim Dierckxens centró su reflexión en los procesos actuales de transnacionalización y financiarización de las economías con sus impactos en la vida social y en la propia estabilidad del sistema, enfatizando el tema de las alternativas al neoliberalismo y las crecientes exigencias de Ciudadanía por parte de un creciente sector de las organizaciones sociales con demandas y enfoques diversos.

Maryse Brisson reflexionó sobre el sujeto rebelde a la luz de la problemática de la migración, y de la ciudadanía a la luz de la problemática del desarraigo. Migración a la luz de la rebelión, de la resistencia, de los condenados que deciden abrirse un lugar en un mundo hostil que los rechaza e invisibiliza, y que inevitablemente se ven enfrentados a la ley y deben discernirla a la luz de sus necesidades de vida, y en un contexto conflictivo de ruptura con sus más hondas relaciones sociales y culturales.

Elsa Tamez centró su reflexión en el problema del sujeto enfrentado a condiciones de adversidad en que los horizontes de esperanza parecieran haberse cerrado. Esto a la luz de su reflexión sobre el Eclesiastés y la novela "Única mirando al mar", que muestra el mundo cada vez más clauso de los recolectores de basura costarricenses.

Enrique Schaffer profundizó en los problemas epistemológicos que comporta el uso del término "sujeto", e incentivó en el grupo la necesidad de una mayor precisión categorial y contextualización latinoamericana del término.

José Duque reflexionó sobre los movimientos eclesiales y ecuménicos en América Latina y el surgimiento de nuevas teologías y sujetos teológicos.

Pablo Richard mostró cómo en la hermenéutica bíblica latinoamericana, el intérprete no es ya más el magisterio eclesiástico y académico, sino el propio pueblo de fe en su praxis cotidiana de vida y lectura de la Palabra, apoyado por la ciencia y el magisterio. Al enlazar hermenéutica bíblica popular y praxis comunitaria, el sujeto hermenéutico se erige al mismo tiempo en sujeto social con rostro propio y diverso.

Germán Gutiérrrez presentó los rasgos fundamentales de la ética liberal y neoliberal, mostrando cómo el propio y reducido sujeto liberal es devorado en el pensamiento neoliberal por el sistema. Una ética de la vida exige una reconstrucción del concepto de sujeto a partir de un marco categorial más complejo que el que comportan los enfoques que reflexionan el tema solo a partir de la polaridad individuo-sociedad. Fundamental fue la participación de los investigadores invitados en todas y cada una de las sesiones. Muestra de ello es que el texto de Franz J. Hinkelammert, *El grito del suejto*, debe su segunda edición, bastante modificada, al trabajo de estos meses. Los proyectos de investigación desarrollados por los investigadores invitados de este Seminario fueron en su gran mayoría culminados con éxito. Los temas trabajados fueron:

- El papel de la imaginación y del imaginario en la elaboración, transmisión e interpretación de los textos bíblicos, a partir de los llamados relatos de infancia (Mt. 1, 18-2, 23).
- Elementos para una teoría estético-teológica de la interpretación intersubjetiva.
- Memoria histórica, poder cultural e identidad. Estudio de caso (Colombia).
- Globalización, nuevo rol del sindicalismo y de los/las trabajadores/as de los medios de comunicación social (Bolivia).
- Religión popular en los sectores urbanos. Marco categorial.
- La identidad de los pueblos de Abya Yala y la problemática del sujeto (N. Kuna).
- Sucumbíos: evangelización al servicio de la vida y la esperanza, desafíos para una iglesia en camino (Ecuador).
- Las Fuerzas Armadas latinoamericanas ante la postguerra fría y el proceso de globalización.
- Interpretación simbólica del binomio luz-tinieblas en el Prólogo del Evangelio de Juan.
- Desarrollo, integración y cooperación: perspectivas para las mujeres caribeñas.
- Juventud en Costa Rica.
- La eficiencia de los gritos de los sujetos.

- Mujeres pobres y filosofía feminista en Venezuela.
- ¿Qué hacemos cuando hacemos trabajo comunitario? Historia de caso (Argentina).

No podemos dejar de mencionar el incansable apoyo de todo el resto del equipo del DEI a nivel de servicios generales y administración, y al trabajo de Marú Salas, secretaria ejecutiva del Programa de Investigadores Invitados. La problemática del sujeto vuelve hoy con fuerza y dramaticidad, aun cuando el contexto sea de debilidad en los proyectos alternativos, y la prepotencia del poder sea hoy más desbordada que nunca. Optimismo no es lo mismo que esperanza. La subjetividad construye esperanza aun cuando los horizontes parezcan cerrarse. Se niega a sí misma en el mero ajustarse a los dictados de un sistema de muerte como el actual.

Germán Gutiérrez  
por el Equipo Coordinador del Programa de  
Investigadores Invitados.