

Amin, Samir. **Las derivas de la modernidad. El caso de África y del mundo árabe.** *En publicación: Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina.* Boron, Atilio A.; Lechini, Gladys. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Julio 2006. ISBN 987-1183-41-0

Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/politica/PICTres1.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

SAMIR AMIN*

LAS DERIVAS DE LA MODERNIDAD EL CASO DE ÁFRICA Y DEL MUNDO ÁRABE

LAS DERIVAS DE LA MODERNIDAD

1. El mundo contemporáneo es simultáneamente *uno, diverso y desigual*.

Es uno, nos guste o no, por la “fuerza de las cosas”, es decir, por esa potencia que caracteriza al capitalismo –“el mercado”, para llamarlo con el término vulgar, aproximativo y ambiguo mediante el cual el discurso dominante califica al sistema-mundo–, la de integrar, aunque sea en la desigualdad, a todos los pueblos de todas las regiones del mundo en un sistema dominado por una misma lógica dominante. Lo que llamamos hoy “mundialización” –esta integración–, sin ser verdaderamente un hecho nuevo, es la expresión de esta realidad.

Pero también es y permanece diverso. Los pueblos tienen su historia, que no esperó a la modernidad ni a la integración en el sistema-mundo del capitalismo para construirse. Los pueblos, integrando –bien o mal– la modernidad no han borrado su pasado, sino que han

* Director del Third World Forum, African Bureau, Dakar, y presidente del World Forum for Alternatives.

transformado su herencia, reinterpretándolo con o sin lucidez. La ideología –la esperanza, la voluntad misma, para muchos– de pensar que, haciendo eso, terminarían borrando la diversidad que había caracterizado sus caminos anteriores para tornarse parecidos en sus organizaciones sociales, sus modos de vida, su adhesión a un sistema de valores comunes, en pocas palabras, a una cultura común, relegando las especificidades al museo del folclore o a lo que es poco significativo o absolutamente insignificante, ha sido y continúa siendo desmentida por los hechos. Las especificidades son resistentes y, por lo tanto, nos alegre o nos disguste, hay que contar con ellas.

Es también, y al mismo tiempo, desigual. La formación y el desarrollo del sistema-mundo moderno no han reducido –ni siquiera progresivamente– las desigualdades de riqueza y poder de los pueblos del planeta. Al contrario, las han hecho resaltar y continúan haciéndolo.

2. La cuestión cultural, como las otras –la del desarrollo o la de la geopolítica–, se inscribe en ese marco contradictorio de un mundo uno, diverso y desigual.

El desafío puede entonces ser formulado en los términos de la siguiente alternativa: ¿podemos construir (o reconstruir) una modernidad igual (aboliendo la desigualdad de riqueza y de poder)? Y, en ese caso, ¿hace falta sacrificar la diversidad, llamada a extinguirse progresivamente? ¿O podemos “salvarla”, incluso resaltarla y desarrollarla para ponerla al servicio del proyecto de altermundialización igual? O bien, dado que la modernidad sería incapaz de convertirse, por sí misma, en algo distinto de lo que es, es decir, dado que la desigualdad parece ser inmanente a ella, ¿hay que repudiarla y refundar la diversidad de orígenes que se está perdiendo? Proponer entonces una crítica radical a la modernidad. ¿Cuál es el estatus de cada una de estas opciones: son realistas, igualmente realistas y por lo tanto creíbles, y, aún más, probables? ¿Son eficaces? De serlo, ¿bajo qué condiciones? El debate con respecto a estas cuestiones no es nuevo. Ha obsesionado los días y las noches de todos los pensadores, singularmente de aquellos de Asia y África, desde que sus pueblos se han encontrado “integrados”, de buen grado o por la fuerza, en el sistema-mundo de la modernidad capitalista realmente existente. Cada una de las respuestas esbozadas aquí ha tenido sus defensores. Y ninguna ha sido definitivamente sacada de la escena, aun si, en un momento u otro, aquí o allá, una de las respuestas parecía imponerse, expulsando a las otras entre bastidores. ¡Hasta que reaparecen en

escena! Cada una de estas respuestas ha sido asociada, según las circunstancias, a formulaciones que podrían calificarse políticamente como de “derecha” (respetuosa de los intereses de las clases poseedoras y dirigentes) o de “izquierda” (aspirando a “servir al pueblo”, es decir, a sus mayorías dominadas). Según las circunstancias, cada una de estas formulaciones ha pretendido conciliar las estrategias que preconizaba con las preocupaciones que calificamos de “democráticas” (dándoles un sentido definido), o rechazar rotundamente la problemática.

3. La modernidad está por lo tanto sometida permanentemente a dos derivas que operan en direcciones inversas, pero que son de hecho complementarias una de otra y a veces también curiosamente asociadas. Esta doble deriva golpea a todas las regiones periféricas del sistema mundial contemporáneo, en particular a Asia y África, cuyas culturas históricas son “no europeas”. En el momento actual, esta doble deriva se manifiesta con violencia, como lo ilustraremos a través de los ejemplos de los mundos árabes y africanos contemporáneos.

La primera deriva se produce por la contradicción que caracteriza a la ideología dominante de la cultura de la modernidad realmente existente, es decir, capitalista. El discurso que llama a plegarse a su bandera (hoy la de la mundialización, globalización en *franglés*) pretende que el sistema ofrezca a todos los pueblos “la oportunidad de desarrollarse”, a condición de que acepten sacrificar aquellas “especificidades” de su cultura heredada que están en conflicto con las lógicas fundamentales de la expansión capitalista. Ahora bien, en los hechos, esta expansión genera una desigualdad creciente entre los pueblos. Las clases dirigentes de Asia y África que aceptan la mundialización tal como es alimentan, por tanto, una deriva que vacía a la diversidad cultural de todo contenido serio –el “derecho a la diferencia” debe acompañarse de la desigualdad aceptada.

La segunda deriva se expresa en una retórica violenta contra la modernidad, rechazada en nombre de la especificidad cultural que se pretende salvaguardar. Pero la mirada dirigida sobre esta especificidad es de hecho conservadora: no se trata de actuar para que la cultura se transforme, se trata de conservarla tal cual es, incluso de “volver a los orígenes” borrando los daños con que la modernidad pudo haberla contaminado.

“Denunciar” estas dos actitudes, o denunciar sólo una de ellas para legitimar la otra, no resuelve el problema, ya que el desafío es

precisamente el de transformar la modernidad misma para hacerla capaz de construir un mundo *uno, igual y diverso*. Las dos derivas merecen su nombre; son la expresión de la impotencia ante el desafío formulado en mi frase anterior. Una y otra se suceden para estar en primer plano, o bien compartirlo.

Los mundos árabes y africanos ilustran bien esta sucesión y esta combinación. En el momento del “ascenso” aparente de las naciones de Asia y África –las décadas del cincuenta al ochenta– la modernidad es reivindicada por las ideologías dominantes de los sistemas (“nacionales-populistas”) y pretende resolver la cuestión: “recuperarse” y alcanzar los centros desarrollados y “mantenerse uno mismo” (política y culturalmente). Estas experiencias alcanzan rápidamente sus límites históricos y terminan en un doble fracaso: recuperación limitada, en el mejor de los casos, y pérdida de la significación de las culturas nacionales. El escenario está entonces instalado para que se imponga el otro discurso, “anti-modernista” en todos los sentidos, pretendiendo restablecer la “autenticidad” manifestada por las culturas del pasado.

En estos mundos, el primer período es marcado por un proyecto “nacional” de “recuperación”, social (si no socialista), es decir, preocupado por reducir las desigualdades sociales, laicizante (si no laico). Estos proyectos se expresan en un marco “panárabe” para unos (Gamal Abdel Nasser), “panafricano” para otros (Kwame Nkrumah). En el segundo período, el islam político triunfa entre los árabes (y otros pueblos musulmanes de Asia y África) y la “etnicidad” entre los otros.

Esta tragedia no es específica de los ejemplos árabes y africanos que ilustran nuestra exposición. En India, la sucesión ideológica del Congreso (y de los partidos comunistas) y del llamado Hindutva (“hinduismo”), y en China la del maoísmo, seguida por la confusión contemporánea –bien estudiada por Chen Yan (2002)– ilustran el mismo movimiento pendular de una deriva a la otra.

MODERNIDAD, RAZÓN Y EMANCIPACIÓN

Hay momentos en la historia cuyos alcances me parece que han sido decisivos para nosotros.

1. El primero de estos momentos se refiere al nacimiento de la modernidad. Es el momento de la Ilustración (los siglos XVII y XVIII europeos), que es también, y no por casualidad, el del nacimiento del capita-

lismo. No volveré aquí sobre la lectura que he hecho de este momento, que me conformaré con resumir en dos proposiciones.

La primera se refiere a la definición de modernidad, que es para mí la afirmación de que el ser humano, individual o colectivamente, puede y debe hacer su historia. Una afirmación que marca una ruptura con el pensamiento dominante en todas las sociedades anteriores –en Europa y en otras partes– fundado en el principio de que Dios, habiendo creado el universo y el ser humano, es el “legislador” en última instancia. Los principios éticos que esta legislación divina funda son formulados, por supuesto, a través de las religiones o de los filósofos trascendentales históricos, abriendo así la puerta a interpretaciones diversas a través de las cuales las realidades sociales en transformación permanente se han expresado. La razón es en tal caso invocada frecuentemente, pero no siempre, para servir a las interpretaciones, pero entonces esta queda sometida al deber de “conciliar fe y razón”. La afirmación nueva que define la modernidad se libera de esta obligación, sin necesariamente desinteresarse de la cuestión de la fe. La afirmación nueva cierra un capítulo, pero abre otro con sus propios problemas: la libertad que los seres humanos se dan debe a su vez ser definida. La historia, si no opera más como una fuerza exterior a la humanidad, debe ser explicada por otras “leyes” cuyo descubrimiento es el objeto de un nuevo conjunto de ciencias, cuya constitución se torna posible y necesaria a la vez: las del hombre y la sociedad. La razón es movilizada de nuevo en busca de esas determinaciones objetivas del movimiento de las sociedades. La libertad nueva que se da la humanidad moderna permanece, por lo tanto, sometida a las limitaciones de lo que creemos constituye las lógicas de la reproducción social y las dinámicas de transformación de las sociedades.

La segunda se refiere al carácter burgués de la modernidad, tal como lo expresa el pensamiento de la Ilustración. Emergencia del capitalismo y emergencia de la modernidad constituyen las dos caras de una misma y única realidad.

El pensamiento de la Ilustración nos propone entonces un concepto de razón indisolublemente asociado al de emancipación, sin el cual la frase “el ser humano hace su historia” no tendría sentido.

Resulta que la emancipación en cuestión es definida y limitada por lo que exige y permite el capitalismo. El discurso de la Ilustración propone, sin embargo, un concepto de razón emancipadora que pretende ser transhistórico, mientras que el examen de lo que de hecho es va a mostrar su naturaleza terriblemente histórica.

La expresión fundamental más sistemática de este discurso es la que Adam Smith ha formulado, calificándola desafortunadamente de “utilitarismo”, un vocablo ambiguo pero espontáneo en la tradición del empirismo inglés. En esta visión del mundo humano, la sociedad es concebida como una asamblea de individuos, y he aquí una visión que rompe con la tradición del *Ancien Régime*. Se trata, por lo tanto, de una ideología indiscutiblemente emancipadora del individuo, una vez más, una de las dimensiones de la modernidad. Este individuo está, por otra parte, dotado de razón, naturalmente. El orden social que debe asegurar el triunfo de esta razón emancipadora –y por lo tanto la felicidad de los seres humanos– es entonces imaginado como un sistema de “buenas instituciones”, para utilizar el término en uso hasta hoy en el pensamiento social estadounidense. Este sistema está fundado a su vez en la separación, en la vida social, del ámbito de la política y del de la economía. Las “buenas instituciones” que deben asegurar la gestión de la vida política por la razón son aquellas de la democracia, que garantizan la libertad y la igualdad de los individuos. En la gestión de la vida económica, la razón impone elegir la libertad contractual (dicho de otro modo, el “mercado”) como fundamento de las relaciones de intercambio y de organización de la división del trabajo entre los “individuos” que constituyen la sociedad. Y el funcionamiento sano de la economía exige a su vez la protección de la propiedad, considerada a partir de entonces como un valor sacrosanto en la “buena sociedad”.

La razón emancipadora se expresa por lo tanto en un tríptico clásico: libertad, igualdad, propiedad. La fórmula de las sucesivas revoluciones precoces de las Provincias Unidas y de la “revolución gloriosa” inglesa de 1688, antes de ser retomada más sistemáticamente por la revolución estadounidense y luego por la revolución francesa en su primer período.

Los elementos constitutivos del tríptico son considerados como “natural” y armoniosamente complementarios los unos de los otros. Y, hasta el día de hoy, la afirmación de que hay un signo igual entre “mercado” y “democracia” ha seguido siendo la piedra angular de la ideología burguesa. Por el contrario, el conflicto que en la realidad ha enfrentado sin cesar la extensión de los derechos democráticos a todos los ciudadanos, hombres y mujeres, burgueses y proletarios, poseedores y no poseedores, contra los defensores incondicionales “del mercado” –un conflicto sobre el que he insistido en otro lado–, es sacado de entrada del debate.

Adam Smith y el pensamiento de la Ilustración tienen ciertamente la intuición de que el sistema de la “buena sociedad” que ellos proponen –racional y emancipadora para la eternidad venidera– se enfrenta con algunas dificultades, que no toman en cuenta. La “mano invisible” que garantiza el triunfo de la razón en la gestión de la vida económica aparece muy a menudo como una mano “imprevisible”, volviendo a cuestionar, por eso mismo, la capacidad de los seres humanos de hacer realmente su historia como lo quiere la modernidad. Y la garantía de la libertad, de la igualdad, de la seguridad de la propiedad, implica que el “puño visible” del estado debe completar la obra de la mano invisible del mercado.

La razón emancipadora de la Ilustración no excluye, sino que por el contrario implica, la importancia ligada a un principio ético. La razón no es aquí instrumental, sino inseparable de los objetivos y medios emancipadores cuyo tríptico resume los elementos éticos fundamentales.

Lo ético asociado al pensamiento de la Ilustración puede o no ser de inspiración religiosa. Dios está presente para aquellos que le atribuyen estar en el origen de la necesidad de emancipación a la que aspiran los seres humanos. Desaparece, en cambio, cuando esta aspiración es sólo constatada como “natural”. La diferencia es mínima.

La versión contemporánea de la razón emancipadora burguesa puesta de moda con toda la insistencia que la vulgarización mediática permite –la del liberalismo igualitario de John Rawls– no aporta nada nuevo, habiendo quedado prisionera del tríptico libertad, igualdad, propiedad. Interpelado por el conflicto libertad-igualdad que la distribución desigual de la propiedad implica necesariamente, el liberalismo llamado igualitario lo es sólo muy moderadamente. La desigualdad es aceptada y legitimada por una acrobacia poco “razonable”, que toma de la economía vulgar su pseudo-concepto de “asignaciones”. Se trata de un análisis de gran simpleza: los “individuos” (siendo la sociedad la suma de estos) que se encuentran en el “mercado” están dotados de diversas fortunas (unos son –¿por casualidad?– jefes de empresas poderosas, otros no tienen nada). Estas “asignaciones” desiguales siguen siendo, sin embargo, legítimas en tanto son el producto (evidentemente heredado) del trabajo y del ahorro (de los antepasados). Estamos por lo tanto invitados a remontar la cadena de la historia hasta el día –mítico– en que el contrato social originario fue concertado entre iguales, convertidos luego en desiguales porque lo quisieron, por la desigualdad de los sacrificios que consintieron. No creo que este

modo de evacuar las cuestiones relativas a la especificidad del capitalismo merezca siquiera ser considerado elegante.

Pero si el liberalismo falsamente igualitario es propuesto con insistencia como una alternativa ideológica en el desconcierto de la sociedad de nuestra época, es porque la parte delantera del escenario no está más ocupada por el utilitarismo (del que el liberalismo llamado igualitario se distingue apenas), sino por la deriva que representa la ideología libertaria de derecha (de extrema derecha, en realidad). Esta ideología sustituye el díptico “libertad-propiedad” por el tríptico de la Ilustración, renunciando decididamente a dar a la igualdad el estatus de valor fundamental. La versión de Von Hayek de esta nueva fórmula ideológica de extrema derecha restablece la de sus inventores, los “liberales” del siglo XIX (Bastiat y compañía), que están en el origen de la deriva, provenientes como lo eran de una aversión pregonada hacia la Ilustración, responsable de la revolución francesa. Pero el díptico en cuestión constituye desde hace mucho tiempo lo esencial de la “ideología estadounidense”, estableciendo un contraste con las ideologías europeas que todavía permanecen en parte fieles a la Ilustración. Remito aquí al lector a lo que escribí en otra parte sobre el tema de este contraste.

En la versión libertaria de derecha lo ético desaparece porque los seres humanos, si hacen bien su historia, están autorizados a hacerla comportándose como en la jungla: no son responsables de las consecuencias de sus actos, en particular de las desigualdades que profundizan, las cuales son incluso bienvenidas. Ahora bien, sin responsabilidad no hay más ética. Poco importa entonces que algunos, incluso muchos, de esos libertarios de derecha se proclamen “creyentes” –cristianos en este caso. Su religión es en realidad amoral, tendiendo por esa misma razón a transformarse en simple conveniencia social, expresión de singularidad “comunitaria”, y nada más. Es tal vez una interpretación posible de la religión; lo menos que podemos decir es que sigue siendo discutible.

2. El segundo momento decisivo se abre con la crítica que Marx dirige a la razón emancipadora burguesa de la Ilustración. Esta crítica abre un nuevo capítulo de la modernidad, que califiqué de modernidad crítica de la modernidad.

La razón emancipadora no puede ignorar este segundo momento de su despliegue, más precisamente del inicio de su redespliegue. El pensamiento social no puede ser más, después de Marx, lo que había sido antes de él. Lo que escribí más arriba en referencia a la crítica de

la razón emancipadora de la Ilustración –mi segunda observación– ciertamente no habría podido ser tal sin Marx. Marx es inevitable.

La razón emancipadora no puede inscribir más sus análisis y sus proposiciones bajo el tríptico “libertad, igualdad, propiedad”. Habiendo comprendido la dimensión del conflicto insoluble que enfrenta la conservación de la propiedad capitalista al despliegue de la igualdad entre los seres humanos, la razón emancipadora no puede menos que suprimir el tercer término del tríptico. Y sustituirlo por el de fraternidad, más fuerte que el de “solidaridad”, propuesto hoy aquí y allá por unos y otros. “Fraternidad” significando entonces, evidentemente, la abolición de la propiedad capitalista que pertenece forzosamente a algunos –una minoría, la verdadera clase burguesa dominante y explotadora– mientras se priva a los otros (la mayoría) del acceso a las condiciones de una igualdad digna de ese nombre. “Fraternidad” significando entonces sustitución de esta forma de propiedad exclusiva y excluyente por una forma nueva: la de la propiedad social, ejercida por el conjunto del cuerpo social y en su beneficio. La integración social operaría entonces por la democracia, requisito inevitable no sólo de la gestión de la vida política en el sentido riguroso del término, sino también de la propiedad social. La integración por la democracia sustituiría a la integración parcial y desigual por naturaleza operada dentro de los límites del respeto a la propiedad capitalista, es decir, por el “mercado” exclusivo, para emplear el lenguaje de la vulgata dominante.

“Libertad, igualdad, fraternidad” –la consigna no fue inventada por Marx, como cada hijo de vecino bien sabe. La revolución francesa, como todas las grandes revoluciones, está adelantada a su tiempo y se proyecta más allá de sus demandas. Es por lo tanto, a la vez, una revolución burguesa (y se estabilizará tardíamente sobre esta base) y, proyectada más adelante, es vivida como una revolución popular, que puede leerse hoy como iniciando la crítica socialista del sistema burgués. Exactamente del mismo modo en que las otras dos grandes revoluciones de los tiempos modernos –la rusa y la china– se proyectan en un intento de sociedad comunista muy por delante de las exigencias y posibilidades inmediatas de sus sociedades.

La “propiedad popular” que la revolución francesa cree que puede y por tanto debe garantizar es la de millones de campesinos y artesanos; y el “mercado” que ella protege, se afirma, debe ser auténticamente abierto y competitivo, excluyendo los monopolios y las rentas que estos producen. Pero esta propiedad popular está ya, en esa época,

amenazada a su derecha y a su izquierda. A su derecha, por la burguesía de los grandes empresarios y capitalistas que se cristalizarán en el símbolo representado por esas famosas “doscientas familias” propietarias del Banco de Francia. A su izquierda, por todos los excluidos de la ciudad (proletarios y paupérrimos precarios) y del campo (campesinos pobres y sin tierra). Los sobresaltos de la revolución francesa ocuparán todo el siglo XIX hasta su fin, a partir del cual la “República” se estabiliza, adoptando la consigna de la revolución, pero después de haber aplastado la Comuna y vaciado el término “fraternidad” de su contenido de origen, para sustituirlo eventualmente por el que puede expresarse en y por la pertenencia a la comunidad “nacional”.

Todas las ambigüedades, las contradicciones y las interpretaciones divergentes de la “ideología francesa” constituyen la trama de esta historia, hasta nuestros días. Y son esas ambigüedades de las cuales buscamos hoy desembarazarnos por medio de un retorno brutal a la fórmula que garantiza la supremacía de la seguridad de la propiedad burguesa.

La razón burguesa, vuelta a poner sobre sus pies, no es más, no puede ser más, emancipadora. Por otra parte, ella se levanta sólo sobre sus dos pies: la libertad y la propiedad. En lo sucesivo, Bastiat y Von Hayek, que pregonan su abierta antipatía por toda veleidad de dar alguna importancia a la igualdad, son los verdaderos representantes de una razón degenerada, que no es ni siquiera la que la Ilustración había concebido. Y por ello es que esta razón burguesa reducida a la libertad y la propiedad es la de la “ideología estadounidense”; el retroceso –la abolición en pensamiento de la revolución francesa, como por supuesto de la rusa y de la china– no es otra cosa que la expresión de la esencia de lo que podemos entender por norteamericanización del mundo.

Esta razón burguesa, privada en adelante de toda ambición emancipadora, se torna entonces, por la fuerza de las cosas, razón instrumental, sintética, vacía, irresponsable (y por lo tanto sin fundamento ético).

La expresión consumada de esta razón no emancipadora se despliega en el campo de “lo que concierne a lo económico”, definido, por otra parte, por sus inventores y defensores como “una ciencia pura” (“la economía pura”). Recordaré aquí muy brevemente las críticas que dirigí en otra ocasión a esta racionalidad truncada. En primer lugar, el hecho de que nunca llega a establecer, con argumentos lógicos (en el sentido más simple del término “lógico”), la veracidad de su proposi-

ción fundamental: que la libertad de los mercados produce un “equilibrio general óptimo”. Después, que se obstina en negarse a reflexionar sobre las razones de su fracaso, que son el resultado de su concepción irreal de la sociedad, reducida a la suma de los individuos que la componen. Por el contrario, trata de salir de la confusión en la que ella misma se ha instalado reforzando su axioma de partida (el individuo constituye la célula exclusiva con la cual está conformada la sociedad) con la invención de esas famosas “anticipaciones”. Pero la integración de estas últimas en los “razonamientos económicos” agrava el caos y conduce a una única conclusión posible: que el mercado se desplaza de desequilibrio en desequilibrio sin tender jamás al equilibrio (conclusión a la cual Marx e incluso Keynes habían llegado mucho tiempo atrás). La cereza de la torta que la calificación de “óptimo social” quería hacer desaparecer: la economía pura renuncia entonces a esta ambición sin la cual, sin embargo, la emancipación del ser humano –la felicidad de la Ilustración y de Adam Smith– pierde su sentido. El ser humano es declarado tan irresponsable como el mercado a través del cual se expresa. Los cínicos de la economía pura se atreverán a pensarlo y a decirlo, y es necesario agradecerles por este coraje. El mercado puede producir 3 mil millones de seres humanos “inútiles”, una proporción creciente de “pobres” en los países más ricos, poco importa. Parece ser “racional”. La razón, convertida en destructora del ser humano alienado y/o excluido de la naturaleza (que el cálculo económico llamado racional, siempre de corto plazo, implica) y de sociedades enteras (por tanto, de culturas humanas), no renuncia sólo a ser emancipadora sino que acepta desempeñar las funciones de una empresa de demolición de la humanidad.

No sé si los adversarios “culturalistas” del mundo real y de las tendencias de su evolución –comprendidas como “norteamericanización” por unos, “occidentalización” (general) por otros– pueden ser calificados de “racionales”. Confrontados a las amenazas de “norteamericanización”, algunos defienden por consiguiente únicamente los “valores culturales”, sin cuestionar las tendencias generales del sistema, como si la realidad pudiera ser cortada en rodajas, como el salame, con el fin de guardar “un pedazo para mañana”. Otros, habiendo previamente confundido capitalismo y “Occidente”, olvidando la realidad decisiva de este último en beneficio de la afirmación gratuita y falsa de un “Occidente” eterno, creen poder transferir el lugar de la confrontación del terreno de la realidad social en permanente movimiento al cielo de un imaginario transhistórico para todos.

El conjunto heteróclito de esos depósitos –la economía pura de los mercados imaginarios, más el liberalismo falsamente igualitario, más las elucubraciones culturalistas transhistóricas– se erige pomposamente en pensamiento “nuevo”, el llamado “posmodernismo”. Habiéndose borrado la crítica del modernismo burgués y habiendo la razón renunciado a ser emancipadora, ¿ha llegado el pensamiento burgués contemporáneo a ser acaso otra cosa que no sea el pensamiento de un sistema bien entrado en la etapa de su senilidad?

Senilidad peligrosa, y peligro reforzado por la adhesión al principio de irresponsabilidad. Senilidad peligrosa porque el sistema alcanzó un grado caracterizado por el poder monstruoso de sus capacidades destructivas. Destrucción del ser humano, de la naturaleza, de sociedades enteras, lo he dicho más arriba. La razón emancipadora debe responder a ese desafío.

3. La razón es emancipadora, o no lo es.

El concepto de razón implica, por lo tanto, más que la puesta a punto de un conjunto de procedimientos mentales que permiten el avance de la inteligencia de las relaciones entre los objetos y los fenómenos. Esta inteligencia de las relaciones se refiere también a la medida de su grado de necesidad, que es absoluta –o casi– sólo en las situaciones de banalidad extrema, sin interés. El despliegue de la ciencia –conocer más pero también, y sobre todo, conocer los límites del conocimiento– permite, por lo tanto, situar el grado de libertad con el cual se puede beneficiar la acción humana, definir las alternativas posibles y eficaces. Pero también reconocer que hay incertidumbre (pocas certezas absolutas) y apreciar tanto como sea posible el margen de la misma.

Este conjunto de procedimientos no constituye por sí mismo la razón, aun si numerosos investigadores de las ciencias llamadas de la naturaleza o del hombre pueden, en una primera aproximación, no sólo adherir al mismo (algo que es necesario hacer), sino también estar satisfechos con él. Todos los seres vivos –y sobre todo las especies superiores– ponen en práctica, a lo largo de su vida, métodos de acción y elecciones que testimonian un cierto grado de ese tipo de inteligencia, al menos en su primer escalón, la inteligencia de las relaciones.

La razón exige más. Porque la emancipación supone responsabilidad, sin la cual las opciones entre diferentes posibilidades no tienen ni alcance ni sentido. Quien dice responsabilidad dice ética, cuyos principios no pueden ser eliminados de una reflexión que desea ser científica.

Los principios de la ética en cuestión pueden ser los que el humanismo universalista a-deísta (y *a fortiori* no religioso) inspira, desde la Ilustración (y aun antes) hasta el marxismo y en nuestros días. Pero también pueden ser los de un humanismo universalista deísta, incluso religioso en el sentido de que se inscribe en una tradición religiosa particular, cristiana u otra. Existen fuertes probabilidades de que esos afluentes desemboquen en el mismo gran río. El ejemplo que nos viene inmediatamente a la mente es el de los teólogos de la liberación, a quienes leo como creyentes para los cuales ser cristiano no es detenerse en Cristo sino partir de él. Podría haber otras interpretaciones religiosas (islámicas, budistas y otras) o filosóficas no occidentales (en el sentido de que su antepasado no es el “helenismo” común a los pueblos de los mundos cristianos y musulmanes) que aparezcan en este futuro a construir, común a toda la humanidad. Es en este sentido, y sólo en este, que uno debe, en lo que respecta a la diversidad llamada cultural (a falta de una calificación mejor), más que “respetarla” (“tolerarla” es un término peyorativo, como lo dije en otro lado), desear verla desplegarse en toda su riqueza potencial. Distingo a esta diversidad –orientada en la tradición de la razón emancipadora hacia la construcción del porvenir– de la falsa diversidad de las especificidades heredadas del pasado, que los culturalistas convierten en invariantes transhistóricas (que no son) para aferrarse a ellas neuróticamente.

Volver al desafío que la razón emancipadora enfrenta hoy es inventar los medios eficaces que puedan permitir el progreso hacia fines bien definidos, un progreso en dirección a la emancipación respecto de la alienación mercantil, un distanciamiento de las prácticas destructivas del potencial de la naturaleza y de la vida, una convergencia hacia la abolición de las gigantescas disparidades del llamado “desarrollo” (material) que la expansión polarizante del capitalismo mundial produce necesariamente.

El marxismo es para mí el instrumento eficaz que permite tanto analizar los desafíos como definir estrategias capaces de cambiar el mundo en las direcciones aquí especificadas, siempre y cuando consideremos también que Marx no hizo más que iniciar la reflexión y la acción en ese sentido. Dicho de otro modo, que nos definamos como partiendo de Marx y no deteniéndonos en él.

No iré aquí más allá de esta conclusión formulada en términos muy generales. Diré solamente que no basta con proclamar la adhesión a la razón emancipadora e incluso con esforzarse en definir lo

que creemos que son los desafíos que debe superar (o vencer) para hacer avanzar la causa. Las verdaderas dificultades comienzan en ese punto. El marxismo entendido como teoría y práctica vivas, capaz por lo tanto de enriquecimientos permanentes, no puede tener recetas preparadas como respuesta a los desafíos, no más que ningún otro método apropiado para contribuir a la conceptualización de las exigencias de la razón emancipadora.

Las cuestiones a resolver, en teoría y en práctica, son complejas, y en su enmarañamiento no permiten ninguna solución unilateral, ya que esta ignoraría los conflictos entre los diferentes elementos constitutivos del desafío. Elegiré un solo ejemplo, porque me parece que entraña la gran magnitud del desafío a escala mundial. El gigantesco contraste centros-periferias que el capitalismo ha construido debe ser destruido. Esto exigirá sin ninguna duda un cierto desarrollo de las fuerzas productivas en las periferias del sistema, debiendo reconocer que se corre el riesgo de relegar a segundo plano las otras dimensiones de la emancipación. La contradicción está en la realidad misma. Algunos piensan superarla eliminando uno de sus términos. Persisten en ignorar al 80% de la humanidad, contentándose con declarar que necesitan primero “pasar por la etapa capitalista”, sin tener en cuenta que la polarización inmanente a este sistema no les permitirá jamás “alcanzar” a los otros. Ignoran el conjunto de las dimensiones de la emancipación, en provecho exclusivo del desarrollo previo de las fuerzas productivas. La razón emancipadora, en su formulación marxista plena, debe poder combinar los dos términos contradictorios del desafío.

LA MODERNIDAD EXACERBADA DEL DISCURSO LIBERAL CONTEMPORÁNEO

1. La ideología del liberalismo mundializado se funda en un concepto empobrecido y exacerbado de la modernidad. Las “ideas generales” que comandan la visión liberal dominante del mundo en el momento contemporáneo son simples, en efecto, y se resumen en algunas de las proposiciones siguientes:

- a) La eficacia social se confunde con la eficacia económica, y esta con la rentabilidad financiera del capital. Estas reducciones en cadena reflejan la dominación de la economía, inherente al capitalismo. El pensamiento social atrofiado que resulta de esto es economicista al extremo. Curiosamente, este reproche –diri-

gido equivocadamente al marxismo— caracteriza de hecho al pensamiento liberal, que es, por excelencia, el del capitalismo.

b) El despliegue del mercado generalizado (lo menos regulado posible) y el de la democracia son decretados complementarios uno del otro. La cuestión del conflicto entre los intereses sociales que se expresan a través de sus intervenciones sobre el mercado y aquellos que dan su sentido y su alcance a la democracia política ni siquiera se plantea. Economía y política no constituyen dos dimensiones de la realidad social, cada una con su autonomía propia y operando en relación dialéctica; la economía capitalista de hecho manda sobre la política, aniquilando el potencial creativo propio de esta última.

c) El país aparentemente más “desarrollado”, aquel en el que efectivamente la política se concibe y se practica enteramente al servicio exclusivo de la economía (del capital, en realidad) —Estados Unidos, evidentemente—, es el mejor modelo para “todos”. Sus instituciones y sus prácticas deben ser imitadas por todos aquellos que esperan estar presentes en la escena mundial.

d) No habría alternativa al modelo propuesto fundado sobre los postulados economicistas, la identidad mercado-democracia y la reducción de lo político al servicio de la economía, ya que la opción socialista, intentada en la Unión Soviética y en China, ha demostrado ser, a la vez, ineficaz en términos económicos y antidemocrática en el plano político.

Es decir que las proposiciones previamente formuladas tendrían la virtud de “verdades eternas” (“la razón”), reveladas por el despliegue de la historia contemporánea. Su triunfo está asegurado especialmente desde la desaparición de las experiencias alternativas “socialistas”. Habríamos llegado, como se ha dicho, al final de la historia. La razón histórica triunfó. Este triunfo significa, entonces, que vivimos en el mejor de los mundos, al menos potencialmente, en el sentido de que lo será efectivamente cuando las ideas sobre las que está fundado sean admitidas por todos y puestas en práctica en todas partes. Todas las taras de la realidad de hoy no se deben más que al simple hecho de que estos principios eternos de la razón no han sido aún puestos en práctica en las sociedades que sufren estas deficiencias, particularmente las del Sur.

En esta visión simplista y exacerbada de la modernidad, la diversidad no tiene más lugar.

La hegemonía de EE.UU., expresión normal de su posición de vanguardia en la puesta en práctica de la razón (liberal, forzosamente), es por este motivo inevitable y también favorable al progreso de toda la humanidad. No hay “imperialismo norteamericano” sino solamente un liderazgo bueno (“benigno”), indoloro, como lo califican los intelectuales liberales norteamericanos.

En realidad estas “ideas” no son otra cosa que tonterías, fundadas en una para-ciencia, la economía llamada “pura”, y una ideología de acompañamiento, el “posmodernismo”. La economía “pura” no es la teoría del mundo real –del capitalismo realmente existente– sino la de un capitalismo imaginario. No es ni siquiera una teoría rigurosa de este último, cuyos fundamentos y desarrollo de argumentos merezcan el calificativo de “consistentes”. No es más que una para-ciencia, más cerca a veces de la hechicería que de las “ciencias de la naturaleza” cuyo modelo pretende imitar. En cuanto al posmodernismo, no constituye más que un discurso de acompañamiento, que llama a actuar sólo dentro de los límites del sistema liberal, a “ajustarse a él”.

La reconstrucción de una política ciudadana exige que los movimientos de resistencia, de protesta y de lucha contra los efectos reales de la puesta en práctica de este sistema se liberen del virus liberal.

2. Se trata aquí de una auténtica deriva, ya que, en su despliegue en dos tiempos –la filosofía burguesa de la Ilustración y luego su superación crítica por las ideologías del socialismo, el marxismo en particular–, la modernidad se afirmaba a la vez contradictoria e inacabada. El liberalismo mundializado, que hoy en día tiene viento en popa, ignora la contradicción que caracteriza al mundo real modelado por la modernidad capitalista que se proclama “acabada” (el fin de la historia). Ignora el hecho de que, bajo las obligaciones limitantes del capitalismo, la modernidad promete mucho más de lo que puede dar, y genera así esperanzas insatisfechas.

La modernidad esboza un avance social potencial enorme resumido por el término “emancipación” y del que dan testimonio los progresos de la democracia política, por más limitados que estos hayan sido. Ella ha dado legitimidad a la acción de las clases dominadas, explotadas y oprimidas, y ha permitido que estas arranquen progresivamente al poder del capital dominante derechos democráticos que nunca fueron producidos espontáneamente por la lógica de la expan-

si3n capitalista y la acumulaci3n. Ha liberado un potencial de transformaci3n pol3tica que permite la expansi3n de la lucha de clases, estableciendo un sentido de equivalencia entre estos dos t3rminos, pol3tica y lucha de clases, que les imbuje toda su fuerza. Pero, al mismo tiempo, ha inventado y desarrollado los medios que le permitieron reducir el poder potencial de la democracia emancipadora.

Simult3neamente, el capitalismo, que era acompa1ado por la modernidad, ha provocado el desarrollo de las fuerzas productivas a un ritmo nunca antes conocido en la historia. El potencial de este desarrollo permitir3a resolver los grandes problemas materiales del conjunto de la humanidad. Pero la l3gica que domina la acumulaci3n capitalista impide que esto ocurra, profundizando por el contrario, sin cesar, la polarizaci3n de la riqueza a una escala hasta ahora desconocida en la historia universal.

Los pueblos contempor3neos est3n entonces enfrentados a los desaf3os que constituyen el capitalismo y la modernidad realmente existentes. La ideolog3a dominante se dedica hoy en d3a s3lo a ignorar el desaf3o. Esta ignorancia es expresada de una manera ingenua, a pesar de la eventual sofisticaci3n de su lenguaje, por los ide3logos del liberalismo. Este "discurso de los satisfechos" no reconoce m3s que un 3nico valor humano, al cual reduce la modernidad: la libertad individual. Al precio de ignorar que esta libertad llega a ser, en el marco del capitalismo, la que permite a los m3s fuertes imponer su ley a los otros; que esta libertad es perfectamente ilusoria para la gran mayor3a (la hip3tesis liberal imagina que cada individuo puede llegar a ser un Rockefeller, as3 como antes se dec3a que cada soldado pose3a en su mochila un bast3n de mariscal); que ella se estrella contra la aspiraci3n a la igualdad que constituye el fundamento de la democracia.

Esta misma ideolog3a fundamental es compartida por todos los defensores del sistema, para los cuales el capitalismo constituye un horizonte insuperable, el "fin de la historia". Los m3s extremistas no dudan en aceptar que la sociedad sea concebida como una jungla de "individuos", y en sacrificar la eventual intervenci3n pacificadora del estado por los principios de una administraci3n que reduce el poder p3blico a las funciones de un instrumento al servicio exclusivo de los "ganadores". Otros desean darle un rostro humano a esta dictadura e intentan atenuar el extremismo del principio exclusivo de la libertad individual diluy3ndolo en proposiciones que lo asocian con otras consideraciones pragm3ticas de justicia social y de "reconocimiento de las diferencias", las comunitarias entre otras. El posmodernismo, con su

invitación a “aceptar” y “ajustarse” a la realidad contemporánea, a “administrarla” al ras del suelo lo mejor posible, en lo inmediato, sin más, se inscribe igualmente en esta perspectiva de negación del desafío.

Para las grandes mayorías la modernidad en cuestión es simplemente odiosa, hipócrita, basada en la práctica cínica de “dos pesos, dos medidas”. Su rechazo es por lo tanto violento, y esta violencia es perfectamente legítima. El capitalismo realmente existente y la modernidad que acompaña no tienen nada que ofrecer a estas mayorías.

El capitalismo, desde su origen, está atravesado por contradicciones insalvables que invitan a pensar en su superación.

Esta necesidad social se expresa muy tempranamente y en todos los grandes momentos de la historia moderna: las tres grandes revoluciones de los tiempos modernos, la francesa, la rusa y la china. La revolución francesa ocupa por esto un lugar excepcional en la historia moderna. El ala jacobina radical toma muy pronto la medida de las contradicciones del proyecto burgués y expresa claramente su naturaleza, a saber: que el liberalismo económico es el enemigo de la democracia. Intentará hacer triunfar un concepto de revolución popular que superará las “exigencias objetivas” del momento, es decir, el logro de las tareas estrictamente burguesas. De esta corriente radical surgirá entonces una primera generación de críticos comunistas del capitalismo naciente (los babuvistas de Babeuf). De la misma manera, las revoluciones rusa y china se proyectarán mucho más allá de las tareas que se imponían de inmediato a sus sociedades, y se propondrán un objetivo comunista que las superaba ampliamente. No es entonces casualidad que a cada una de estas tres revoluciones –a diferencia de las otras– la haya sucedido una restauración. Los progresos que las marcaron en su gran momento siguen siendo, sin embargo, símbolos vivientes para el futuro, habiendo puesto en el centro de su proyecto la igualdad de los seres humanos y su liberación de la alienación del mercado, con una precocidad muy particular en lo que se refiere a la revolución francesa.

De manera general, las condiciones históricas que han acompañado el desarrollo del capitalismo en Europa han favorecido la maduración, en las clases dominadas, de una conciencia de clase política. Esta aparece muy temprano, desde las primeras décadas del siglo XIX, inspirada por los avances más radicales de la revolución francesa. A fin del siglo, ella inspira la conformación de grandes partidos que forzarán al capital, durante el siglo XX, a “adaptarse” a reivindicaciones sociales que no surgen de la lógica exclusiva de la acumulación de

capital. La “igualdad”, como valor, se impone entonces, en complemento conflictivo con aquel de “libertad”.

La alienación del mercado conduce a privilegiar la libertad entre todos los valores humanos. La del individuo en general, ciertamente, pero más particularmente la del empresario capitalista cuya energía ella libera y cuyo poder económico refuerza. La igualdad, por el contrario, no procede directamente de las exigencias del capitalismo, salvo en su dimensión más inmediata, la de la igualdad (parcial) de los derechos que, por un lado, permiten el desarrollo de la libertad de empresa y, por el otro, condenan al trabajador liberado a someterse al estatus de asalariado –vendedor de fuerza de trabajo, ella misma una mercancía. En un nivel más alto, el valor “igualdad” entra en conflicto con el de “libertad”. Sin embargo, en la historia de una parte de Europa, si no es en la de todo el continente, especialmente en Francia, los dos valores son proclamados en pie de igualdad, como en la divisa de la República. No es casualidad.

La compleja historia de Europa desembocó finalmente en un concepto dual que articula la economía por un lado y la política por el otro, en una dialéctica que respeta la autonomía de cada uno de los dos términos.

3. La deriva se define precisamente por el abandono de la dualidad economía-política, que se sustituye por un concepto unilateral de economía “sin política”.

Las condiciones específicas de la formación histórica de la sociedad norteamericana predisponían a esta deriva, que Europa había más o menos resistido hasta el momento.

La cultura política es el producto de la historia considerada en su larga duración, que es siempre, por supuesto, propia de cada país. La de EE.UU., en este plano, está marcada por especificidades que rompen con aquellas que caracterizaron la historia en el continente europeo: la fundación de Nueva Inglaterra por sectas protestantes extremistas, el genocidio de los aborígenes, el desplazamiento de los “comunitarismos” asociados a la sucesión de oleadas migratorias del siglo XIX.

Las sectas protestantes que se encontraron en la obligación de emigrar de la Inglaterra del siglo XVII habían desarrollado una interpretación muy particular del cristianismo, que no comparten ni los católicos ni los ortodoxos, ni aun –al menos con el mismo grado de extremismo– la mayoría de los protestantes europeos, incluidos por supuesto los anglicanos, predominantes en las clases dirigentes de

Inglaterra. La Reforma en su conjunto restablecía el Antiguo Testamento que el catolicismo y la ortodoxia habían marginado, en una interpretación del cristianismo que no lo veía como continuación del judaísmo sino como ruptura con el mismo. Aquí hago referencia a lo que he escrito en otra parte a propósito de las especificidades reales o pretendidas del cristianismo, el islam y el judaísmo. El uso, que se ha hecho frecuente, del calificativo “judeocristiano”, popularizado por la expansión del discurso protestante norteamericano, testimonia este vuelco en la visión de las relaciones entre estas dos religiones monoteístas, al que los católicos (pero no los ortodoxos) se han alineado sin gran convicción, sino más bien por oportunismo político.

La Reforma, como sabemos, ha sido asociada al nacimiento del capitalismo, en una relación de causa y efecto interpretada de maneras muy diferentes en el pensamiento social moderno. Conocemos la versión popularizada de la tesis de Max Weber, que se hizo famosa y ciertamente dominante en el mundo anglosajón y protestante, según la cual la Reforma habría permitido el capitalismo. Tesis que surgió en contrapunto –pretendido, creo– a la de Marx, que lee la Reforma como un efecto de las transformaciones ocasionadas por la formación del capitalismo. De allí la variedad de protestantismos, según se expresen a través de los mismos la protesta de las clases populares víctimas del capitalismo naciente, o las estrategias de las clases dominantes.

Los fragmentos de ideologías y los sistemas de valores que se expresan en este terreno de lo religioso conservan todas las marcas de formas primitivas de reacción al desafío capitalista. El Renacimiento se había adelantado mucho en algunos de estos aspectos (Maquiavelo es uno de los testigos más elocuentes de esto). Ahora bien, el Renacimiento se despliega en terreno católico (Italia). Y la administración de algunas ciudades italianas como verdaderas sociedades comerciales dirigidas por el sindicato de los accionistas más ricos (siendo Venecia el prototipo) establece una relación aún más franca con las primeras formas del capitalismo que la que existirá entre protestantismo y capitalismo. Más tarde, el Iluminismo, que se despliega tanto en los países católicos (Francia) como en otros protestantes (Inglaterra, Países Bajos y Alemania), se sitúa más en la tradición laica del Renacimiento que en la de la Reforma religiosa. Finalmente, la revolución francesa, por su carácter radical, da a la laicidad su plena vigencia abandonando deliberadamente el terreno de las reinterpretaciones religiosas para situarse en el de la política moderna, que es ampliamente el producto de su invención.

Ahora bien, la forma particular de protestantismo implantada en Nueva Inglaterra va a ser llamada a marcar la ideología norteamericana con una fuerte huella hasta nuestros días. Efectivamente, ella será el medio por el cual la nueva sociedad norteamericana partirá a la conquista del continente, legitimando la misma con términos extraídos de la Biblia (la conquista violenta por parte de Israel de la tierra prometida, término repetido hasta el hartazgo en el discurso norteamericano). Más adelante, EE.UU. extenderá al planeta entero su proyecto de realizar la obra que “Dios” le había ordenado cumplir, puesto que el pueblo norteamericano se percibe a sí mismo como “el pueblo elegido” –sinónimo en los hechos de *Herrenvolk*, para retomar la terminología nazi paralela. Es aquí donde estamos hoy.

Las sucesivas oleadas inmigratorias han jugado igualmente su rol en el reforzamiento de la ideología norteamericana. Los inmigrantes no son, ciertamente, responsables de la miseria y de la opresión, origen de su partida. Por el contrario, son sus víctimas. Pero las circunstancias –es decir su emigración– los conducen a renunciar a la lucha colectiva para cambiar las condiciones comunes a sus clases o grupos en sus propios países, en beneficio de una adhesión a la ideología del éxito individual en el país que los recibe. Esta adhesión es estimulada por el sistema norteamericano, que juega su parte a la perfección. Retrasa la toma de conciencia de clase que, cuando apenas ha comenzado a madurar, debe hacer frente a una nueva oleada de inmigrantes que hace abortar su cristalización política. Pero simultáneamente la migración estimula la “comunitarización” de la sociedad norteamericana, puesto que el éxito individual no excluye la fuerte inserción en una comunidad de origen (los irlandeses, los italianos, etc.) sin la cual el aislamiento individual podría ser insoportable. Ahora bien, aquí también el reforzamiento de esta dimensión de la identidad –que el sistema norteamericano recupera y elogia– se hace en detrimento de la conciencia de clase y de la formación del ciudadano.

Mientras que en París el pueblo se preparaba a partir al “asalto del cielo” (hago aquí referencia a la Comuna de 1871), en EE.UU. las bandas constituidas por las generaciones sucesivas de inmigrantes pobres (irlandeses, italianos, etc.) se mataban entre ellas, manipuladas con un cinismo perfecto por las clases dominantes.

En EE.UU. no hay partido obrero, no lo hubo nunca. Los sindicatos obreros, poderosos, son “apolíticos”. Lo son en todos los sentidos del término, no teniendo referencia ni en un partido político que les sería próximo por naturaleza, ni habiendo sido capaces de sustituir

la ausencia del mismo produciendo ellos mismos una ideología socialista. Comparten con toda la sociedad la ideología liberal que domina sin rival. Luchan en los terrenos limitados y precisos de reivindicaciones que no cuestionan el liberalismo. En concreto, son “posmodernistas” y siempre lo han sido.

Las ideologías comunitarias no podían sustituir la ausencia de una ideología socialista de la clase obrera. Esto se aplica aun para la más radical de estas, la comunidad negra, ya que por definición el comunitarismo se inscribe en el marco del racismo generalizado que combate en su propio terreno, sin más.

El resultado es que la sociedad norteamericana desdeña la igualdad. La desigualdad extrema no es solamente tolerada, es apreciada como el símbolo del “éxito” que la libertad promueve. Ahora bien, libertad sin igualdad es igual a salvajismo. La violencia bajo cada forma que esta ideología unilateral produce no es el fruto del azar, ni es de ninguna manera motivo de radicalización, todo lo contrario. Hasta ahora, la cultura dominante en las sociedades europeas había combinado los valores de libertad e igualdad con menos desequilibrio; esta combinación constituía entonces el fundamento del compromiso histórico de la socialdemocracia. Resulta que, lamentablemente, la evolución de la Europa contemporánea tiende a acercar la sociedad y la cultura de este continente a las de EE.UU., erigidas en modelos y objeto de una admiración poco crítica que nos invade.

Uno de los aspectos más descuidados en el análisis de las diferencias que oponen las ideologías “europeas” (en su diversidad) y la ideología norteamericana se refiere al impacto de la filosofía de la Ilustración en su formación respectiva.

Como sabemos, la filosofía de la Ilustración es el elemento de arranque decisivo en la constitución de las culturas y las ideologías de la Europa moderna, al punto que su impacto sigue siendo importante hasta nuestros días. Esto es cierto no sólo para los centros precoces del capitalismo en ciernes, sean católicos (Francia) o protestantes (Inglaterra y Países Bajos), sino también para Alemania e incluso Rusia. Por el contrario, la filosofía de la Ilustración sólo tuvo un impacto marginal en EE.UU., no habiendo interesado en realidad más que a una franja “aristocrática” (¡y esclavista!) representada a la perfección por Jefferson, Madison y algunos otros, permaneciendo la Nueva Inglaterra de las sectas impermeable a su espíritu crítico. Su cultura dominante es más próxima a las Brujas de Salem que a la Ilustración “impía”.

Lo que resultó de esto, consolidándose junto con el fortalecimiento de la burguesía “yanqui” proveniente de Nueva Inglaterra, es una sustitución simple e incorrecta: que la “Ciencia” (entiéndase las ciencias duras, físicas) gobierna el devenir de la sociedad. Esta ha sido sin duda una de las opiniones corrientes más compartidas en EE.UU. desde hace más de un siglo, a la vez entre las clases dominantes y, por repercusión, entre las clases oprimidas y explotadas.

Sobre la base de esta sustitución, explico algunos de los rasgos destacados de la ideología norteamericana. En primer lugar, la insignificancia de su filosofía, reducida a la versión más miserable del empirismo. Luego, su búsqueda insensata por reducir las ciencias del ser humano y de la sociedad a ciencias “puras” (y “duras”): la economía “pura” sustituyendo a la economía política, la “ciencia de los genes” a la antropología y la sociología. Esta última deriva aproxima mucho, desafortunadamente, la ideología norteamericana contemporánea a aquella que fue promovida por los nazis y que sin dudas ha encontrado un terreno facilitado por el racismo profundo producido por la historia de EE.UU. Otra deriva que resulta de esta visión de la “Ciencia” es la atracción por construcciones cosmológicas (siendo el Big Bang la expresión más popular). La Ilustración había dejado en claro que la física es la ciencia de las partes del universo elegidas como terreno de investigación, no la ciencia del universo en su totalidad, que es un concepto metafísico y por consiguiente no científico. El pensamiento norteamericano está, en este terreno, más próximo a la visión premoderna (por no decir de tipo medieval) preocupada por conciliar fe y razón, que a la tradición científica moderna. Esta deriva –hacia atrás– era tan conveniente para los sectores del protestantismo de Nueva Inglaterra como para la sociedad inmersa en la religiosidad difusa que este ha producido.

La combinación propia a la formación histórica de la sociedad de EE.UU. –ideología religiosa “bíblica” dominante y ausencia de partido obrero– produjo finalmente una situación todavía sin igual, la de un partido de facto único, el partido del capital.

Los dos segmentos que constituyen este partido único comparten el mismo liberalismo fundamental. Uno y otro se dirigen a la única minoría –40% del electorado– que “participa” en ese tipo de vida democrática truncada, impotente, que se le ofrece. Cada uno de ellos tiene su clientela propia –en las clases medias, porque las clases populares no votan– y ha adaptado a ellos su lenguaje. Cada uno de ellos cristaliza en su seno un conglomerado de intereses capitalistas segmentarios (los *lobbies*) o de sostenes “comunitarios”.

La democracia norteamericana constituye hoy el modelo avanzado de lo que llamo “la democracia de baja intensidad”. Su funcionamiento se basa en una separación total entre la gestión de la vida política, asentada en la práctica de la democracia electoral, y la de la vida económica, regulada por las leyes de acumulación del capital. Y lo que es más, esta separación no es objeto de un cuestionamiento radical, sino que forma parte más bien de lo que llamamos el consenso general. Esta separación aniquila todo el potencial creador de la democracia política. Castra las instituciones representativas (parlamentos y otras), que se tornan impotentes frente al “mercado” del que aceptan las imposiciones. Votar demócratas, votar republicanos; eso no tiene ninguna importancia puesto que su porvenir no depende de su elección electoral sino de los gajes del mercado.

El estado norteamericano está, por esto, al servicio exclusivo de la economía (es decir, del capital del que es fiel servidor exclusivo, sin tener que preocuparse por otros intereses sociales). Puede estarlo porque la formación histórica de la sociedad norteamericana ha bloqueado –en las clases populares– la maduración de una conciencia política de clase.

4. La modernidad exacerbada en las formas del liberalismo sin obligaciones, descrita en los párrafos precedentes, está en el origen de un conflicto ideológico que crece en el seno del área cultural “occidental” cuya expresión más aguda opone en la actualidad Europa a EE.UU.

Los desarrollos precedentes han permitido descubrir el origen de la diferencia que aparece todavía hoy visible entre la sociedad y la cultura norteamericanas, por una parte, y las de Europa, por la otra. El funcionamiento y los intereses del capital dominante en EE.UU. y Europa no son probablemente tan diferentes como lo sugerimos a veces (por la oposición muy conocida del “capitalismo anglosajón” y el “capitalismo renano”). La conjunción de sus intereses explica sin duda la solidez de la “tríada” (EE.UU.-Europa-Japón). Pero los juicios de la sociedad, los proyectos societarios que atormentan los espíritus, incluso de un modo implícito, son medianamente diferentes. En EE.UU. el valor libertad ocupa solo todo el terreno sin que eso provoque problemas. En Europa este es contrabalanceado sin cesar por una adhesión al valor igualdad con el que debe contemporizar.

Resulta que el alineamiento de los segmentos dominantes del capital transnacionalizado europeo con el liberalismo sin restricciones amenaza a Europa, que no está fuera del alcance de una deriva

empobrecedora de la misma naturaleza, dado el alineamiento liberal de sus partidos socialistas y la crisis del mundo del trabajo que ya ha comenzado indefectiblemente. Pero Europa podría evitarla. Porque el estado fue en Europa (y puede volver a serlo) el punto de paso obligado de la confrontación de los intereses sociales y, desde ahí, puede favorecer los compromisos históricos que dan sentido y alcance real a la práctica democrática. Si el estado no está obligado a desempeñar esta función por las luchas de clases y las luchas políticas que conservan su autonomía frente a lógicas exclusivas de la acumulación del capital, entonces la democracia se transforma en una práctica irrisoria, tal como lo es en EE.UU.

La ideología norteamericana es un liberalismo sin obligaciones disfrazado de fundamentalismo para-religioso y envuelto en una retórica “democrática” insípida. Esta ideología cumple las funciones que el poder espera de ella. Porque, por supuesto, la ideología norteamericana en cuestión no es la causa de la expansión imperialista de EE.UU. Esta última obedece a la lógica de la acumulación del capital, a cuyos intereses sirve (los intereses completamente materiales). Pero esta ideología conviene a las mil maravillas. Confunde las cartas.

¿La ideología europea seguirá el ejemplo de esta deriva, aunque sea sin disfraz religioso?

Por otro lado, la exacerbación de la modernidad “occidental” a la deriva se articula entonces con las derivas complementarias –a pesar de su oposición aparente– que afectan las periferias del sistema, y cuyos ejemplos árabes y africanos examinaré a continuación.

EN EL MUNDO ÁRABE: LA DERIVA DEL ISLAM POLÍTICO

1. El error fatal es creer que la aparición de movimientos políticos movilizadores de las grandes masas reivindicando el islam es el producto inevitable de la irrupción en la escena de pueblos cultural y políticamente atrasados incapaces de comprender otro lenguaje que no sea el del oscurantismo casi atávico. Error por desgracia ampliamente difundido por los medios de comunicación dominantes, simplificadores, retomado en los discursos pseudo-científicos del eurocentrismo y de un mal “orientalismo”: discursos basados en el prejuicio de que sólo Occidente podía inventar la modernidad, mientras que los pueblos musulmanes estarían encerrados en una “tradicción” inmutable que los hace incapaces de comprender el alcance del cambio necesario.

Los pueblos musulmanes y el islam tienen una historia, igual que los de otras regiones del mundo, que es la historia de diversas interpretaciones de las relaciones entre la razón y la fe, la de las transformaciones y adaptaciones mutuas de la sociedad y de su religión. Pero la realidad de esta historia es negada no sólo por los discursos eurocéntricos, sino también por los movimientos contemporáneos que dicen pertenecer al islam. Los unos y los otros comparten, en efecto, el mismo prejuicio culturalista en virtud del cual las “especificidades” propias de las diferentes trayectorias de los pueblos y de sus religiones serían de naturaleza intangible, inconmensurable y transhistórica. Al eurocentrismo de los occidentales, el islam político contemporáneo no opone más que un eurocentrismo inverso.

La emergencia de los movimientos que invocan ser del islam es en realidad la expresión de una rebelión violenta contra los efectos destructores del capitalismo realmente existente, contra la modernidad inconclusa, truncada y engañosa que lo acompaña. Es la expresión de una rebelión perfectamente legítima contra un sistema que no tiene nada que ofrecer a los pueblos en cuestión.

2. El discurso del islam propuesto como alternativa a la modernidad capitalista (a la que son asimiladas sin distingos las experiencias de modernidad de los socialismos históricos) es de naturaleza política y de ningún modo teológica. Los calificativos de integrista y fundamentalista que le endosan a menudo no corresponden en nada a ese discurso que, por otra parte, no hace ninguna alusión a eso, salvo en el caso de algunos intelectuales musulmanes contemporáneos que se dirigen en esos términos más a la opinión occidental que a la suya.

El islam propuesto es en este caso el adversario de toda teología de la liberación. El islam político llama a la sumisión, no a la emancipación. La única tentativa de lectura del islam que iba en el sentido de la emancipación fue la del sudanés Mahmoud Taha. Condenado a muerte y ejecutado por el poder de Jartum, Taha no ha sido reivindicado por ningún partido de la corriente islámica, ni “radical” ni “moderado”, y no fue defendido por ninguno de los intelectuales que reivindican el “renacimiento islámico” o incluso expresan solamente el deseo de dialogar con esos movimientos.

Los heraldos del “renacimiento islámico” en cuestión no se interesan por la teología y no hacen jamás referencia a los grandes textos que se refieren a ella. En ese aspecto lo que entienden por islam parece ser sólo una versión convencional y social de la religión, reducida al

respeto formal e integral de la práctica ritual. El islam al que se hace referencia definiría una “comunidad” a la que se pertenece por herencia, como la etnicidad, y no una convicción personal íntima y fuerte. Se trata solamente de afirmar una “identidad colectiva”, nada más. Es la razón por la cual la expresión de islam político, con la que el conjunto de estos movimientos son calificados en los países árabes, es ciertamente más exacta.

3. El islam político moderno había sido inventado por los orientalistas al servicio del poder británico en la India, antes de ser retomado tal cual por el pakistaní Mawdudi.

Se trataba de “probar” que los musulmanes creyentes no están autorizados a vivir en un estado que no sería él mismo islámico –anticipando la división de la India– porque el islam ignoraría la posibilidad de una separación entre el estado y la religión. ¡Los orientalistas en cuestión han omitido observar que los ingleses del siglo XIII no habrían tampoco concebido su supervivencia fuera de la cristiandad!

Abul Ala Al Mawdudi retoma pues el tema según el cual el poder emana de Dios y sólo de Él (*wilaya al faqih*), desechando el concepto de ciudadanos que tienen el derecho de legislar, no teniendo el estado más que el deber de aplicar la ley definida de una vez para siempre (la *sharia*). Joseph de Maistre ya había escrito cosas análogas acusando a la revolución del crimen de haber inventado la democracia moderna y la emancipación del individuo.

Recusando el concepto de la modernidad emancipadora, el islam político rechaza el principio mismo de la democracia –el derecho para la sociedad de construir su porvenir a través de la libertad de legislar que ella se atribuye. El principio de la *shura*, que el islam político pretende sea la forma islámica de la democracia, no lo es, ya que es prisionero del interdicto de la innovación (*ibda*), no aceptando más que el de la interpretación de la tradición (*ijtihad*). La *shura* es sólo una de las múltiples formas de consulta que encontramos en todas las sociedades premodernas, predemocráticas. Seguramente la interpretación ha sido a veces vehículo de transformaciones reales, impuestas por nuevas exigencias. Pero resulta que por su principio mismo –el rechazo del derecho a la ruptura con el pasado– esta encierra en un callejón sin salida al combate moderno por el cambio social y la democracia. El pretendido paralelo entre los partidos islámicos –radicales o moderados, puesto que todos adhieren a esos mismos principios “anti-modernistas” en nombre de la pretendida especificidad del islam– y

los partidos demócrata-cristianos de la Europa moderna no tiene rigurosamente ninguna validez, aunque los medios y la diplomacia de EE.UU. hagan sin cesar alusión al mismo para legitimar su apoyo a regímenes eventualmente “islamistas”. La democracia cristiana se sitúa en la modernidad, de la que acepta el concepto fundamental de democracia creadora como esencial para el concepto del laicismo. El islam político rechaza la modernidad, proclamándolo sin estar en condiciones de comprender su sentido.

El islam propuesto no merece por tanto, de ninguna manera, ser calificado de “moderno”, y los argumentos esgrimidos en ese terreno por los amigos del “diálogo” son de una banalidad extrema, yendo desde el uso de casetes por sus propagandistas hasta la observación de que estos últimos se reclutan en los estratos “educados” –¡ingenieros por ejemplo! El discurso de esos movimientos no conoce, por otra parte, más que el islam wahabite, que rechaza todo lo que la interacción entre el islam histórico y la filosofía griega había producido en su tiempo, así como se contenta con repetir los escritos banales del más reaccionario de los teólogos de la Edad Media, Ibn Taymiya. Aunque algunos de sus heraldos califican esta interpretación como un “retorno a las fuentes” (incluso al islam del tiempo del Profeta), no se trata en realidad más que de un retorno a las concepciones vigentes hace doscientos años, aquellas de una sociedad detenida en su desarrollo desde hace muchos siglos.

4. El islam político contemporáneo no es el producto de una reacción contra los presuntos abusos de la laicidad, como desgraciadamente se dice a menudo.

Esto es así porque ninguna sociedad musulmana de los tiempos modernos –salvo en la difunta URSS– ha sido jamás verdaderamente laica, menos aún afectada por las audacias de cualquier poder “ateo” agresivo. El estado semi moderno de la Turquía kemalista, del Egipto nasseriano, de la Siria y del Irak baathistas, se había contentado con domesticar a los hombres de religión (como había ocurrido antes a menudo) para imponerles un discurso destinado exclusivamente a legitimar sus opciones políticas. El esbozo de una idea laica existía sólo en algunos medios intelectuales críticos pero no tenía mucha influencia sobre el estado; y este, llevado por su proyecto nacionalista, retrocedió a veces en este plano, como lo testimonia la evolución inquietante inaugurada en la época de Nasser, produciendo una ruptura con la política que el Wafd había

adoptado desde 1919. La explicación de esta deriva es posiblemente evidente: rechazando la democracia, los regímenes en cuestión la sustituían por “la homogeneidad de la comunidad”, cuyo peligro se ve aumentar hasta en la democracia en regresión del propio Occidente contemporáneo (cf. diversidad heredada del pasado y diversidad en la invención del futuro).

El islam político propone concluir una evolución ya ampliamente comenzada en los países involucrados, intentando restablecer un orden teocrático conservador sin disimulo, asociado a un poder político de tipo “mameluco”. La referencia a esta casta militar dirigente hasta hace dos siglos, ubicándose por sobre toda ley (fingiendo conocer sólo la *sharia* en esta esfera), acaparando los beneficios de la vida económica y aceptando –en nombre del “realismo”– integrarse en posición subalterna a la mundialización capitalista de la época, viene de golpe a la mente de cualquiera que observe tanto los regímenes postnacionalistas degradados de la región como los nuevos regímenes pretendidamente islámicos, sus hermanos gemelos.

5. No hay, desde ese punto de vista fundamental, casi ninguna diferencia entre las corrientes llamadas “radicales” del islam político y las que querrían darse un aspecto “moderado”. El proyecto de los unos y los otros es idéntico.

El caso de Irán mismo no escapa a la regla general, a pesar de las confusiones que existieron en el origen de su éxito, debidas a la concomitancia entre la expansión del movimiento islamista y la lucha llevada a cabo contra la dictadura del Shah, socialmente retrógrado y políticamente pro norteamericano. En un primer momento, las extravagancias extremistas del poder teocrático estaban compensadas por sus posiciones antiimperialistas, de donde sacaba su legitimidad y que le daban un eco de popularidad poderosa más allá de las fronteras de Irán. Pero progresivamente el régimen demostró que era incapaz de aceptar el desafío de un desarrollo económico y social renovador. La “dictadura de los turbantes” (los hombres de religión) que había reemplazado a la de las “gorras” (de los militares y los tecnócratas), como se dice en Irán, resulta en una fantástica degradación de los aparatos económicos del país. Irán, que se jactaba de “hacer como Corea”, se ubica hoy en el grupo de los países del “cuarto mundo”. La insensibilidad del ala dura del poder ante los problemas sociales a los cuales las clases populares del país están confrontadas es el origen de su reemplazo por los que se autocalificaron como “reformadores”, portadores

de un proyecto capaz, por cierto, de atenuar los rigores de la dictadura teocrática. Pero este proyecto no renuncia por eso a su principio –inscrito en la Constitución (*wilaya al faqih*)– sobre el cual reposa el monopolio de un poder llevado progresivamente a renunciar a sus posiciones “antiimperialistas” para integrar el banal mundo *compradore* del capitalismo de las periferias*. En Irán, el sistema del islam político está en un punto muerto. Las luchas políticas y sociales en las cuales el pueblo iraní está a partir de ahora abiertamente comprometido deberán conducir tarde o temprano al rechazo del principio mismo de la *wilaya al faqih* que ubica al colegio de los hombres de religión por encima de todas las instituciones de la sociedad política y civil. Es la condición de su éxito.

El islam político no es en definitiva otra cosa más que una adaptación del estatuto subalterno del capitalismo *compradore*. Por tanto, su pretendida forma “moderada” constituye probablemente el principal peligro que amenaza a los pueblos en cuestión, no teniendo la violencia de los “radicales” más función que la de desestabilizar al estado para permitir la instalación del nuevo poder *compradore*. El apoyo lúcido que las diplomacias de los países de la tríada alineados detrás de EE.UU. aportan a esta “solución” al problema es perfectamente coherente con su voluntad de imponer el orden liberal mundializado al servicio del capital dominante.

6. Los dos discursos del capitalismo liberal mundializado y del islam político no son conflictivos sino, por el contrario, perfectamente complementarios. La ideología de los “comunitarismos” a la norteamericana que la moda se esmera en popularizar anula la conciencia colectiva y las luchas sociales para sustituirlas por pretendidas “identidades” colectivas que las ignoran. Esta ideología está, pues, perfectamente instrumentalizada por la estrategia de dominación del capital, porque transfiere las luchas del área de las contradicciones sociales reales al mundo del imaginario llamado cultural, transhistórico y absoluto. Ahora bien, el islam político es precisamente un “comunitarismo”.

Las diplomacias de las potencias del G7 y especialmente la de EE.UU. saben lo que hacen al elegir sostener el islam político. Lo han

* N. del T.: Por *compradore* nos referimos a esa parte de la burguesía de los países coloniales, semi-coloniales y dependientes que opera como intermediaria de la burguesía imperialista. La expresión fue creada por Mao Zedong para explicar la influencia de la burguesía comercial en China.

hecho en Afganistán, calificando a sus islamistas de “combatientes de la libertad” (!) contra “la horrible dictadura del comunismo”, que era en realidad sólo un proyecto de despotismo ilustrado, modernista, nacional populista, que tuvo la audacia de abrir las escuelas a las niñas. Continúan haciéndolo de Egipto a Argelia. Saben que el poder del islam político tiene la virtud –para ellas– de reducir a la impotencia a los pueblos en cuestión y por consiguiente de asegurarse sin dificultad su *compradorización*.

Con el cinismo que lo caracteriza, el *establishment* norteamericano sabe sacar un segundo provecho del islam político. Las “derivadas” de los regímenes que inspira (los talibanes, por ejemplo) –que no son para nada derivadas sino que están muy bien inscritas en la lógica de sus programas– pueden ser explotadas cada vez que el imperialismo estime útil intervenir, brutalmente si es necesario. El “salvajismo”, atribuido a los pueblos que son las primeras víctimas del islam político, permite alimentar la “islamofobia”. Esto hace aceptar más fácilmente la perspectiva de un “apartheid a escala mundial” que es el resultado lógico y necesario de una expansión capitalista siempre más polarizante.

Los únicos movimientos políticos identificados con el islam que son condenados sin atenuantes por las potencias del G7 son los que se inscriben –por la coyuntura local objetiva– en luchas antiimperialistas: Hezbolá en el Líbano, Hamas en Palestina. No es casualidad.

LA DERIVA ETNICISTA EN ÁFRICA: EL CASO DE ETIOPÍA

1. Las reacciones de deriva de las víctimas de la expansión capitalista frente al desafío que constituye en tal caso la modernidad toman formas diversas. El etnicismo es una de ellas, particularmente devastadora en África, pero no exclusivamente en esta región, como se ve en los ejemplos de Europa oriental.

La modernidad triunfante producida por el flujo de la liberación nacional de los años cincuenta y sesenta se había consagrado en un proyecto de construcción nacional transétnico, tanto en los estados que aceptaban la sumisión ante las exigencias del imperialismo neocolonial, como en los que aspiraban a liberarse por el “socialismo” (en realidad fórmulas nacionalistas populistas). El reflujo ha puesto nuevamente en cuestión la legitimidad de los poderes resultantes de la liberación nacional. Las clases dirigentes acorraladas han buscado la mayoría de las veces reconstruir una legitimidad nueva sobre la base de la etnicidad (o la religión). Las clases populares urba-

nas y las campesinas habían vivido su “especificidad étnica” sin conflicto con su adhesión al proyecto nacional mientras que este, en su despliegue, permitía la esperanza de estar mejor. No son los pueblos sino las clases dirigentes las que han vuelto a poner en el tapete la “autenticidad étnica”. El pescado comienza a pudrirse por la cabeza, se dice en África.

No faltan los ejemplos de este modelo de deriva. El último: Costa de Marfil, antes saludada como modelo triunfante de la modernidad capitalista.

Si elijo aquí el caso de Etiopía es porque me parece en muchos aspectos ejemplar. La Etiopía histórica vivía en un sistema de familia feudal, originario del norte del país, luego extendido en formas particulares a las regiones meridionales conquistadas en el siglo XIX por Ménélik. Conoció más tarde dos formas de modernización, la primera francamente capitalista, establecida por el emperador Haile Selassie, la segunda nacional populista bajo la conducción del Derg y de Haile Mariam Mengistu. El agotamiento sucesivo de esas dos experiencias de modernidad es el origen de la deriva etnicista promovida por las clases dirigentes en el poder en Addis Abeba.

2. Durante el período de “restauración imperial” que siguió a la liberación del país (1942) hasta la caída del Imperio (1975), Etiopía fue objeto de políticas sistemáticas de “modernización” por medio de su integración en el capitalismo mundial, promovidas por el poder y su clase dirigente.

En este marco, los miembros de la clase dirigente (generalmente las “buenas familias” de la aristocracia, cuyos hijos han sido educados al menos en parte para ocupar las mejores posiciones en el estado modernizado; pero también “nuevos ricos”, enriquecidos con el comercio) se apropiaron, con la complicidad de las autoridades, de importantes lotes de tierras agrícolas entre las mejores disponibles. Allí desarrollaron producciones exclusivamente comerciales (para la exportación y para el nuevo mercado urbano en expansión) y recurrieron a una diversidad de medios para explotar la mano de obra (asalariada en parte, pero sobre todo arrendataria). Además, todos los medios afectados por el estado al “desarrollo agrícola”, ya se trate de créditos bancarios o subsidios (para el equipamiento importado), fueron exclusivamente dirigidos hacia esta pequeña minoría de beneficiarios del nuevo capitalismo agrario. Los trabajos de infraestructura de comunicación (rutas) privilegiaron igualmente a las regiones favorecidas por esta expansión.

Nada –o casi– se hizo por el resto del país rural, condenado, por esto, a vegetar. Pero todavía no había ningún “movimiento” campesino de rebelión, de protesta o reivindicativo, sino explosiones muy localizadas, esporádicas, como siempre hubo en la historia antigua del país. En las regiones afectadas por la modernización, los campesinos no eran más que los “objetos” pasivos de la transformación social, no los “sujetos” activos de la misma.

La pauperización producida por este modelo de desarrollo –a pesar de los “éxitos” que traducen las tasas de crecimiento de las producciones de exportación– alcanzó proporciones dramáticas, junto con las sequías y hambrunas de los años setenta. Pero no es el mundo rural golpeado el que hizo caer a la monarquía: es una revuelta del ejército (en guerra prolongada en Eritrea) y las elites urbanas radicalizadas (especialmente los estudiantes).

El nuevo régimen (el Derg, 1975-1991) procedió a una reforma agraria radical, suprimiendo de un plumazo la casi totalidad de las formas medievales de explotación del campesinado, e instalando de esta manera un gigantesco “pequeño campesinado” libre, de pequeños propietarios/cultivadores familiares. La reforma no fue el producto de un movimiento campesino, sino otorgada por la nueva clase política dirigente surgida de segmentos de la pequeña burguesía y los intelectuales urbanos radicalizados que se reivindicaban así como socialistas, aun en su versión “marxista-leninista”. Sin embargo, fue muy bien recibida por los campesinos.

El balance del período es mixto. Lado positivo: esfuerzos (modestos pero reales) para mejorar el acceso de los campesinos al crédito y las facilidades para la puesta en circulación de sus producciones, rutas y, sobre todo, escuelas y centros de salud. Se observan asimismo signos del nacimiento de una conciencia política de las masas rurales, producida por la complejidad de apoyos y conflictos entre estas y las administraciones encargadas de su encuadramiento, que tomaron el lugar de las antiguas aristocracias y la iglesia. Lado negativo: la burocratización creciente del encuadramiento administrativo de los pueblos (y, con ella, la corrupción); proyectos vagos y desordenados de “cooperativas”, sin gran continuidad; pero sobre todo la punción que representaba el reclutamiento para el ejército.

3. La crisis de este sistema es totalmente el producto de conflictos que se han desarrollado en el interior de la nueva clase dirigente “estatista-socialista”.

Más allá de la diversidad de razones de estos conflictos y de las formas de su expresión, se debe notar la deriva mayor a la que finalmente han conducido. El “poder” se afirmaba “pan-etíope”, rechazando hacer referencia alguna a la diversidad de “etnias” que constituyen la nación etíope. La fuerza de mayor oposición, que “ha tomado el maquis” (EPRP) y hace alianza con el frente de liberación de Eritrea en la conducción de la guerra civil, ha optado por una visión “plurinacional federativa” de su proyecto de una nueva Etiopía (amputada de Eritrea).

La deriva produjo un desplazamiento del tema central de los debates en el seno de la clase política radicalizada. La preocupación central de los diferentes segmentos de esta clase giraba en torno de la cuestión: ¿cómo construir una alianza nacional popular asociando trabajadores urbanos (calificados rápidamente como “proletarios”), campesinado e intelectuales “revolucionarios”? Las respuestas, claras o confusas, las propuestas de estrategias y de tácticas, los medios definidos para alcanzar los objetivos, las luchas por el poder que podían estar ocultas detrás de las argumentaciones de unos y otros, se articulaban todos alrededor de la cuestión central de “la unidad popular”. La guerra civil la sustituyó por una nueva cuestión: la cuestión “étnica”. Hay que notar que la adhesión a la etnicidad es exclusiva de facciones de las clases medias urbanas, que a veces han tomado la iniciativa de crear “movimientos de liberación” (oromo y otros). En el campo, ninguna fuerza organizada o espontánea se ve identificada en esos movimientos “étnicos”.

La nueva Constitución –“federal”– y las disposiciones curiosas y poco democráticas que la caracterizan (derechos de voto reservados exclusivamente a las etnias llamadas mayoritarias en cada una de las regiones entre las cuales el país ha sido dividido), ¿complicarán acaso las relaciones entre las etnias dentro de las masas populares? Hasta ahora, por suerte, este no es el caso. La deriva a la manera yugoslava ha sido, por lo tanto, evitada.

DIVERSIDAD CULTURAL HEREDADA Y DIVERSIDAD EN LA INVENCION DEL FUTURO

1. Todas las sociedades humanas tienen una historia en el curso de la cual se han transformado, a veces por cambios menores y progresivos operados en la lógica de su sistema, a veces por cambios cualitativos del sistema. Los protagonistas de estos últimos, que podemos llamar

revoluciones, han proclamado siempre su voluntad de no tomar nada del pasado: la Ilustración se proponía destruir el *Ancien Régime* en todos sus aspectos; la Comuna de París y las revoluciones socialistas, “hacer tabla rasa del pasado”; el maoísmo, escribir “sobre una página en blanco” una nueva historia de China.

Pero en la realidad el pasado no pudo ser nunca íntegramente borrado. Algunos de sus componentes fueron recuperados, transformados para ser puestos al servicio de nuevas lógicas; otros han sobrevivido como medios de resistencia, frenando el cambio. La combinación específica de lo nuevo y lo antiguo, propia de cada una de las trayectorias históricas consideradas, constituye la primera fuente de diversidad, en parte, por tanto, heredada. Las modalidades de la laicidad tal como son concebidas y practicadas en las sociedades que entraron en la modernidad capitalista proveen un buen ejemplo de esta diversidad. La laicidad es aún más radical que lo que fue la revolución burguesa (como en Francia). Por el contrario, cuando la transformación capitalista se abrió camino a través de los compromisos entre la nueva burguesía y las antiguas clases dominantes (como en casi todas partes de Europa), la laicidad no excluyó la supervivencia de una referencia religiosa en los comportamientos públicos. Hay inclusive iglesias nacionales (en los países protestantes) que se han moldeado en el nuevo sistema del capitalismo y han sobrevivido como tales, aunque hayan perdido el poder coercitivo del que gozaban antes de la modernidad. La separación estado-religión, que define el concepto de laicidad, está por lo tanto, según los casos, más o menos formalmente confirmada. Señalemos aquí, de paso, que la modernidad que implica esta separación no dice nada más. Modernidad no es negación de la fe religiosa. Un “ateísmo de estado” (no se conoce más que el modelo intentado por el comunismo soviético) actúa un poco como una religión de estado: uno y otra violentan el principio mismo de la modernidad, que deja las opiniones –filosóficas, religiosas, políticas, ideológicas, científicas– al exclusivo libre juicio de los individuos.

Sin embargo, la insistencia en la necesidad de reconocer y respetar la diversidad heredada –que el discurso contemporáneo dominante puso de moda– no está libre de consecuencias, ya que frecuentemente sirve para legitimar las políticas que apuntan a reforzar los poderes conservadores, como se ha visto en el caso del debate europeo en torno, precisamente, a la laicidad. ¿Para qué sirve la referencia a los valores cristianos en una declaración de derechos?

2. Hay muchos otros ámbitos de la realidad social caracterizados por la diversidad, cuyas raíces frecuentemente son lejanas, como lo testimonia la variedad de lenguas y religiones. Esta diversidad ha sobrevivido, aun si los elementos que la constituyen han sido transformados en el curso de la historia.

La multinacionalidad y/o la multiculturalidad en el seno del estado moderno, es decir, formado por ciudadanos que tienen derecho legal a construir sus futuros, ¿plantea problemas a la práctica de la democracia? ¿Constituye un desafío para esta? Diferentes actitudes se proponen como respuesta a estas preguntas.

Los partidarios feroces de la homogeneidad nacional y cultural como único medio de definición de la identidad común, y necesaria según ellos para el ejercicio de los derechos del ciudadano, no dudarán en proponer ya sea “la asimilación forzada” de los recalitrantes (muchas veces minoritarios), ya sea, si son demócratas, el divorcio y la partición del estado. Mientras tanto sólo aceptarán, como segunda opción, una “tolerancia” de la diversidad. Las comillas están allí para recordarnos que se tolera eventualmente aquello que a uno no le gusta (“hay que tolerar a la suegra”). Ellos estarán entonces a favor de una construcción “multicomunitaria” –a la norteamericana– sin jamás renunciar realmente a jerarquizar las posiciones de esas “comunidades” en el sistema nacional. Para ellos, la identidad comunitaria –que es heredada y no puede ser objeto de una elección personal– es esencial. Se afirma aquí un cierto “derecho a la diferencia”, pero al precio de negar su contrario complementario y de igual estatus –el derecho a la similitud, al trato idéntico– y, de manera más general, el derecho individual inalienable de no aceptar ser definido por su pertenencia a una comunidad heredada.

La modernidad emancipadora se funda en un concepto totalmente diferente de la democracia, que implica la igualdad rigurosa de todos los derechos y deberes (y la creación de las condiciones para que esta igualdad se haga realidad) y, simultáneamente, el respeto de las diferencias. Respeto es un término más fuerte que tolerancia. Implica que las políticas de estado crean las condiciones de igualdad a pesar de la diversidad. “A pesar de” significa aquí solamente que no intentamos fijar la diversidad en cuestión, que dejamos a la historia hacer su trabajo y, tal vez, conducir a una asimilación que entonces ya no es más forzada. Actuamos para que la diversidad no termine siendo la yuxtaposición de comunidades cerradas y, por eso mismo, hostiles unas a otras.

Es útil recordar aquí que los socialistas han preconizado la puesta en marcha de este tipo de dinámica delicada, ya se trate de austro-marxistas o de bolcheviques. Es útil recordar que las clases modernas –las clases obreras y fracciones importantes de las burguesías– veían favorablemente este tipo de solución que salvaguarda las ventajas del gran estado, en el que la multinacionalidad llega a ser fuente de riqueza y no de opresión empobrecedora. Mientras, los partidarios de la “homogeneidad comunitaria” se reclutaban preferentemente entre las clases antiguas y el campesinado tradicional.

Este recordatorio permite medir la regresión que representan las proposiciones que caracterizan a la moda dominante. La insistencia en las “comunidades” procede de una verdadera traición a los conceptos de la modernidad emancipadora; acompaña una degradación de la democracia, a través de la negación de las múltiples dimensiones de la identidad (nacionalidad, tal vez, pero también clase social, sexo, eventual pertenencia ideológica o religiosa, etcétera). El discurso de moda no conoce más ciudadanos, que son a la vez individuos y personas con identidades multidimensionales, y los sustituye por “gente” (“consumidores” para los economistas, espectadores de televisión para los políticos), por ende manipulables a la vez como individuos amorfos y como sujetos de comunidades heredadas e impuestas.

3. Las diversidades heredadas plantean problemas, por el hecho mismo de que existen. Pero fijándose en ellas, se pierden de vista otras diversidades, mucho más interesantes, que la invención del futuro genera necesariamente en su movimiento. Estas diversidades son mucho más interesantes porque su concepto procede de aquel mismo de la democracia emancipadora y la modernidad siempre inacabada que la acompaña.

Decir que deben ponerse en marcha políticas para que la libertad de los individuos no se despliegue en detrimento de su igualdad sino que, por el contrario, ambos valores puedan avanzar juntos, es afirmar que la historia no está terminada, que algunas transformaciones del sistema son necesarias y que hay que luchar para que estas avancen en el sentido de un progreso de la emancipación real. ¿Quién podría decir entonces que no hay más que una única vía, una única receta, de la que uno u otro tendrían el monopolio de su conocimiento, para responder a esta necesidad?

Las utopías creadoras alrededor de las cuales pueden cristalizarse las luchas, dándoles objetivos prospectivos, siempre han encontrado su legitimación a partir de sistemas de valores diversos, ya sea

que apelen a una versión cualquiera del humanismo laico o tengan inspiración religiosa (las teologías de la liberación). Su complemento necesario –los sistemas de análisis de la sociedad– se inspira en teorías sociales científicas, ellas mismas diversas. Las estrategias propuestas para avanzar con eficacia en la dirección convenida no pueden ser en sí mismas el monopolio de organización alguna.

Estas diversidades en la invención del futuro no son solamente inevitables, son bienvenidas para todo aquel que no comparta un dogmatismo cualquiera que le daría la vana certeza de un saber que es preferible saber siempre inacabado.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir 1994 *L'ethnie à l'assaut des nations. Yougoslavie, Ethiopie* (Paris: L'Harmattan).
- Amin, Samir 1996 "Les dimensions destructives de l'accumulation du capital" en *Alternatives Sud*, Vol III, N° 2.
- Amin, Samir 1997 *Critique de l'air du temps* (Paris: L'Harmattan).
- Amin, Samir 1999 "Judaïsme, Christianisme, Islam" en *Social Compass*, Vol. 46, N° 4.
- Amin, Samir 2001 "Marx et la démocratie" en *La Pensée*, octobre-novembre.
- Amin, Samir 2002 *Au delà du capitalisme sénile, pour un XXI^e siècle non américain* (Paris: PUF).
- Amin, Samir 2003a *Le virus libéral* (Les Temps des Cerises).
- Amin, Samir 2003b "The American ideology" in *Al-Ahram Weekly* (Cairo) N° 638, May.
- Amin, Samir et El Kenz, Ali 2003 *Le Monde arabe, enjeux sociaux et perspectives méditerranéennes* (Paris: L'Harmattan).
- Castells, Manuel 1958 *La société en réseau* (Paris: Fayard).
- Fukuyama, Francis 1989 *The end of history* (Washington DC).
- Hard, Michael and Negri, Antonio 2000 *Empire* (Paris: Exils).
- Huntington, Samuel 1996 *The clash of civilizations* (New York).
- Kouvelakis, Eustache 2003 *Philosophie et révolution* (Paris: PUF/Actuel Marx).
- Luçat, François 1995 *L'autorité de la science* (Paris: Cerf).
- Rawls, John 1993 *Théorie de la justice* (Paris: Seuil).
- Rifkin, Jeremy 1996 *La fin du travail* (Paris: La Découverte).
- Tourraine, Alain 1994 *Critique de la modernité* (Paris: Seuil).
- Weber, Max 2002 *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Flammarion).
- Yan, Chen 2002 *L'éveil de la Chine* (L'aube).