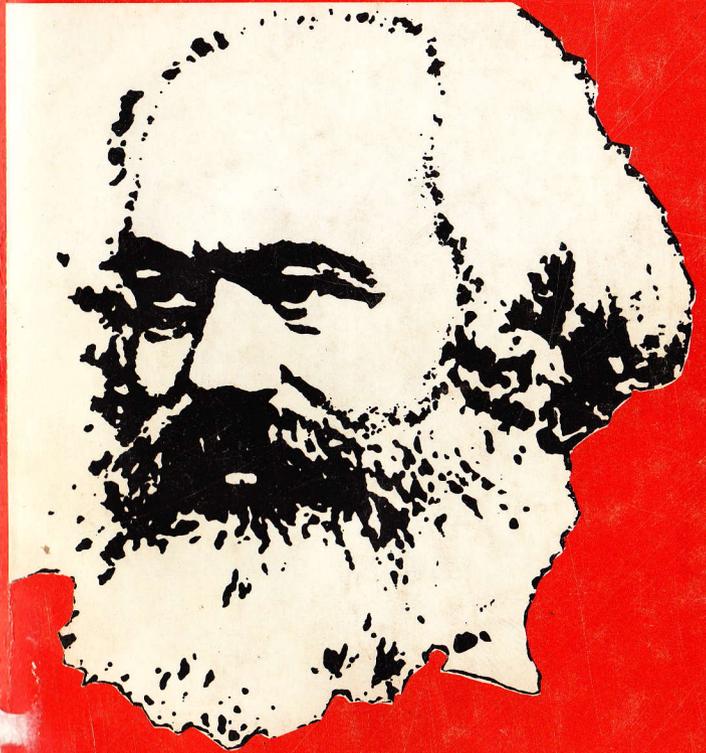


UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS. DEPARTAMENTO DE HISTORIA.



L MARXISMO en colombia

de Fals Borda. Gerardo Molina. Darío Fajardo. Gabriel Misas.
de Sánchez. Klaus Meschkat. Eduardo Pizarro. Carlos Uribe.
de D'Janon. Gonzalo Cataño.

33J.420986
SKJ m

EL MARXISMO EN COLOMBIA

(copiar)

198-98-12-21

**ORLANDO FALS BORDA
GERARDO MOLINA
CARLOS URIBE CELIS
RICARDO SANCHEZ
KLAUS MESCHKAT
GONZALO CASTAÑO
FERNANDO D'JANON
GABRIEL MISAS
DARIO FAJARDO
EDUARDO PIZARRO**

478647

**UNIVERSIDAD NACIONAL - FACULTAD DE
CIENCIAS HUMANAS**

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

42

Simposio patrocinado por el Departamento de Historia de la Universidad Nacional, La Biblioteca Nacional y FESCOL con motivo del Centenario de la muerte de Calor Marx (Bogotá Julio de 1983).

Coordinadores: GONZALO SANCHEZ. Departamento de historia, Universidad Nacional.

HERNANDO CORRAL - FESCOL

Universidad Nacional - Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Historia

DISEÑO DE CARATULA
CENTRO DE MEDIOS AUDIOVISUALES
(CEMAV) UNIVERSIDAD NACIONAL

DIAGRAMACION, FOTOMECANICA E
IMPRESION: EMPRESA EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL

INDICE

	<i>Pág.</i>
<i>Presentación</i>	7
<i>Marx y el Tercer Mundo.</i>	
Orlando Fals Borda	11
<i>El Pensamiento Marxista en América Latina.</i>	
Gerardo Molina	25
<i>Marx contra Bolívar? Carlos Uribe Celis</i>	41
<i>Las Ideas Socialistas en Colombia.</i>	
Ricardo Sánchez	117
<i>La Herencia Perdida. Klaus Meschkat</i>	145
<i>Luis Eduardo Nieto Arteta: Marxismo y Participación Política.</i>	
Gonzalo Cataño	171
<i>Anotaciones sobre el Marxismo en la Historiografía Colombiana.</i>	
Fernando D'Janon	197
<i>El Marxismo y la Investigación Económica en Colombia. Gabriel Misas</i>	201
<i>El Pensamiento Marxista en las investigaciones Agrarias. Dario Fajardo</i>	225
<i>El Marxismo y la Ciencia Política en Colombia.</i>	
Eduardo Pizarro	243

PRESENTACION

Con motivo del centenario de la muerte de Carlos Marx, y gracias a la iniciativa de la Fundación Ebert, varios países del mundo —entre ellos Colombia— tuvieron la oportunidad de apreciar una magnífica muestra de los materiales que sobre la vida y obra del pensador alemán reposan en la Casa Museo de Tréveris.

La efeméride sirvió de estímulo a numerosos debates sobre el impacto del marxismo en el mundo contemporáneo. Sin desconocer la importancia de estos debates, decidimos darle una dimensión más concreta al análisis: convocamos a un distinguido grupo de investigadores para que desde diversas disciplinas y diferentes enfoques políticos nos transmitieran sus reflexiones sobre la trayectoria del marxismo en Colombia.

No se pensó desde el primer momento en la publicación de un libro, pero dado el éxito del ciclo de conferencias, consideramos útil recoger los materiales de las mismas en el presente volumen para que un público más amplio pudiera tener acceso a su contenido, y contribuir, de esta manera, al debate sobre la influencia teórica y política del Marxismo en Colombia.

Se trata, ciertamente, de un primer acercamiento al estudio de una temática que presenta una profunda significación para la historia contemporánea del país. Es indudable que en la configuración de esta historia ha tenido presencia la influencia del Marxismo, la cual se ha reflejado en los campos del con-

flicto social, de la acción política, de la ideología y de los estudios sobre la realidad nacional. En efecto, el país comenzó a recibir esta influencia en los primeros decenios del presente siglo, cuando confluyeron una serie de condiciones internas y externas: en lo interno, se trataba del proceso de modernización capitalista que generaba una nueva problemática, económica y social, y nuevas clases populares entraban en escena buscando una expresión política propia; en lo externo, el Marxismo recibía un gran impulso mundial, motivado especialmente por el triunfo de la Revolución Rusa, y de esta manera tocaba la sensibilidad de las clases populares de país. Esta primera influencia difusa, contribuye de algún modo a la lucha de los trabajadores, a sus organizaciones gremiales y políticas (Partido Socialista 1919, Partido Socialista Revolucionario 1926) y a la organización de los primeros círculos de estudio del Marxismo (LUIS TEJADA, JOSE MAR, LUIS VIDALES, GABRIEL TURBAY, TORRES GIRALDO Y OTROS). Esta primera fase de la influencia del Marxismo, vinculada a la acción política y a la actividad periodística concluye en 1930 con la fundación del Partido Comunista. A partir de los años treinta se abre una segunda fase, que dura hasta fines de los años cuarenta, caracterizada no solo por una práctica política inspirada en el Marxismo (PC) sino también por una influencia ideológica que llega inclusive a la izquierda liberal y otros movimientos (UNIR, PAN) y, así mismo, por los primeros intentos de investigar y estudiar el país con base en categorías marxistas (NIETO ARTETA, HERNANDEZ RODRIGUEZ, RAFAEL BAQUERO Y OTROS). La irrupción de la Violencia, con el enrarecimiento del ambiente político, marca una tercera fase, en la cual la actividad intelectual que se había iniciado en el período anterior decae notablemente. Esta actividad se reanima a fines de los años 50 y se acentúa en los decenios subsiguientes, hasta el presente, dando

lugar a una cuarta fase caracterizada, entre otros aspectos, por los siguientes: En lo político, se produce una diversificación con la aparición, al lado del PC, de otras agrupaciones políticas; en lo intelectual, el Marxismo adquiere una amplia audiencia en las Universidades y círculos de intelectuales, lo cual se concreta en el surgimiento de una importante investigación sobre la realidad nacional. Todo ello va acompañado de un ostensible cambio en el espacio teórico: surgen nuevas tendencias que se contraponen de modo especial al Marxismo dogmático, de corte estalinista, y reclaman un retorno a los clásicos en busca de nuevas perspectivas teóricas que enriquezcan la investigación y la acción política. La heterogeneidad política y teórica que experimenta el Marxismo en forma creciente y crítica durante esta fase en nuestro país, no solo está asociada a complejas condiciones internas, sino también a la influencia de su trayectoria mundial: en éste orden, procesos como el de la desestabilización, la división del campo socialista, las diversas tendencias políticas y teóricas del marxismo occidental, la Revolución Cubana, etc., han tenido su eco en el país, tanto en el sentido de ampliar su influencia como en el de estimular su controversia. Los trabajos que aquí publicamos probablemente contribuirán de modo notable a este importante debate.

Es apenas obvio que, dada la pluralidad deliberada de los artículos que se presentan, las opiniones expresadas en ellos sólo comprometen individualmente a sus autores, y no a los organizadores y patrocinadores de la obra.

BERNARDO TOVAR ZAMBRANO
Director
Departamento de Historia
Universidad Nacional de Colombia

MARX Y EL TERCER MUNDO

Por: **Orlando Fals Borda**

(Conferencia ofrecida en el Simposio "Vigencia de Marx en Colombia", originalmente expuesta en la Escuela Superior de Administración Pública y en la Universidad Nacional de Colombia).

Tuve el honor de ser invitado por el Consejo de Relaciones Culturales del Gobierno de la India, para asistir al Seminario Internacional sobre "Karl Marx y el Tercer Mundo" realizado en la Universidad de Burdwan, en el Estado de Bengala Occidental, a unas seis horas en tren al norte de Calcutta, entre el 19 y el 21 de marzo próximo pasado (1983).

La ocasión del Seminario en ese sitio contrasta notablemente con eventos similares que se realizaron en otras partes para la misma conmemoración del centenario de la muerte del gran pensador y revolucionario. En Europa, en el lugar de nacimiento de Marx, en Treveris (Alemania), se reunió un grupo muy distinguido de intelectuales para hacer allí también una valoración de Marx.

El contraste, en mi opinión, fue bastante dicente entre uno y otro evento. El de Trevéris se realizó en una atmósfera de escepticismo con algo de alejamiento de lo que Marx ha representado, aún en el desarrollo

político, social y científico europeo. Porque luego de una década de gran auge de estudios marxistas en Europa, en este año termina una campaña de desmarxificación en las universidades y en otros ámbitos culturales de Europa, tratando de demostrar que Marx para los europeos ya no es tan significativo. La discusión en Treveris se mantuvo a un nivel teórico y conceptual, muy de superestructura e ideología, esto es, de doctores y académicos que casi nunca bajaron del olimpo de la discusión. A esta reunión asistió precisamente un historiador colombiano muy distinguido.

En cambio, en Burdwan reinó otra atmósfera y los temas fueron de un interés tan palpitante y tan vivo que era como si el pensamiento de Marx hubiera vuelto a nacer. Ese renacimiento de Marx era mucho más importante y significativo por ser en ese Burdwan de la India, en un país subdesarrollado; y mejor hablado y discutido entre nosotros los del Tercer Mundo, que no en las frías tundras del norte. Más cercanos al trópico, con la amenaza permanente de monzones y con el tumulto reciente de cambios estructurales en países vecinos como la China y el Viet-Nam. Esa atmósfera tropical de Burdwan fue la que me llevó a aceptar la invitación con gran expectación, porque, al no ser marxólogo, quise confirmar allí directamente, la importancia que Karl Marx tiene para nosotros en el Tercer Mundo. Esta pertinencia es la que nos permite sobrepasar el desprecio europeo en Tréveris, y entender las diferencias, el por qué de aquel contraste.

Quizás el contraste se deba a que, en Burdwan, quienes nos reunimos allí del Tercer Mundo estamos todavía sufriendo en carne propia y en nuestras sociedades ese proceso de acumulación ya no tan originario de capital como el que el propio Marx experimentó en el siglo XIX, cuando al examinar ese mismo proceso, lo describió como manando sangre por todos los poros. Esa expansión inmisericorde del capitalismo, que Marx vivió y analizó es la que todavía

nosotros en nuestro mundo y en nuestros países estamos viviendo. De allí esa sensación de pertinencia, de propiedad, que la discusión tomó en Burdwan y que nos hizo ver a un Marx renaciente.

Pero hubo otras diferencias: se trataba de un pensador condicionado por otras circunstancias históricas. A Marx nos lo han presentado como a un profeta, y esta interpretación ha llevado a muchas deformaciones de sus escritos y de sus enseñanzas. El mismo Marx no quiso que se le dijera marxista; y muchas de las consecuencias ideológico-políticas que se derivaron de sus enseñanzas, fueron más por sus seguidores bienintencionados, que por el propio autor. Este profetismo en Marx llevó igualmente a crear una serie de dogmas que distorsionaron su intención original, para llevar a una serie de postulados que en la práctica científica y técnica, fueron quedando desvirtuados. En Burdwan sale otro Marx: no un Marx profeta, sino un Marx guía. Un Marx para guiarnos en la construcción del socialismo; de un socialismo libre de aquellos lastres, que se perfila como antidogmático, y que se ajusta mucho mejor, por lo mismo, a las realidades de cada cultura, de cada región y de cada época. Si se cumple esto, se puede decir que el pensamiento de Marx seguirá vivo por mucho tiempo más, y que en nuestros países estaremos recogiendo sus enseñanzas prístinas, esperanzados en que a nosotros nos den quizás superiores resultados que a aquellos que hasta el momento hemos observado en otros países, aún donde se han realizado revoluciones socialistas exitosas.

Este sentido de búsqueda y aprendizaje fue el que me llevó a Burdwan, además del obvio deseo de ir a un país tan bello e interesante, con personajes históricos que, como el Mahatma Gandhi, han sido grandes maestros de la humanidad desde mucho tiempo atrás y que nos siguen dando grandes lecciones: Tagore, los Vedas, las crónicas del Ramayana. En el estado de Bengala Occidental encontré muchas de aquellas

expresiones culturales que apenas había conocido en los libros. Al entrar en contacto con ellas abrieron el compás de mi mente y me hicieron aprender nuevas cosas. Por eso, no puedo menos que agradecer la invitación que recibí del gobierno de la India, aquí representado por su digno Embajador.

Los problemas de la India son quizás anticipos de aquéllos que pueden desarrollarse entre nosotros, si no cuidamos algunos aspectos de nuestro propio desarrollo. Por ejemplo, en cuanto al crecimiento de Bogotá y la amenaza ecológica sobre su sabana, con la extensión tugarial. Estas cosas se encuentran en Calcutta, multiplicadas varias veces. Son retos para la civilización que la actual generación no puede esquivar. Ocurre además que Calcutta es la capital del estado de Bengala Occidental, uno de los dos estados de la India donde gobierna el Partido Comunista Marxista. Desde 1957 está en el poder, y bueno es recordar que en las difíciles circunstancias de esa ciudad, según las propias declaraciones de los directivos del P.C. de la India y del Primer Ministro del Estado de Bengala, no ha sido posible organizar allí un estado revolucionario. Tuvieron que ser realistas.

Este sentido del realismo político hindú proviene de la naturaleza de los problemas que experimenta aquella sociedad. Si el P.C., que ha estado en el poder en Bengala, ha logrado aliviar evidentemente las circunstancias y condiciones de vida de esos millones de seres que sufren en una u otra forma las consecuencias del empobrecimiento debido al anterior período de coloniaje por parte de los ingleses, entonces podemos entender las principales modificaciones en la teoría y en la práctica marxista que surgen de esa constatación.

A la conferencia de Burdwan asistimos más de 25 personas de fuera de la India, unos cien profesores estudiosos y científicos de la India y de Bangladesh, y alrededor de mil estudiantes de la universidad, no

solamente de las facultades de ciencias sociales, sino también de las facultades técnicas. Hubo una preparación anterior al seminario, cuando se recogieron documentos de trabajo, que fueron consignados en un grueso volumen, como temario de las discusiones.

Los temas fueron muchos y variados. Voy a destacar apenas los que en mi opinión reflejan a ese nuevo Marx, a ese Marx gufa, que tiene mucho más pertinencia en las condiciones y problemas de nuestros países del Tercer Mundo. Todos los ponentes fueron críticos y además hablaron de posibilidades nuevas respecto de los conceptos tradicionales del marxismo. Barun De, por ejemplo, de Calcutta, director del Instituto de Estudios Sociales y miembro del P.C. Marxista de la India, dijo que según la experiencia de la India la lucha de clases no podía verse como se ha visto tradicionalmente, esto es, como un conflicto de oposición directa, entre contrarios, en una especie de relación binaria de oposición: la clase burguesa y la clase proletaria. Sostuvo Barun De que en la práctica no existe esa lucha binaria, sino una lucha múltiple de clases. Son diferentes clases que hacen alianzas o que suman sus recursos frente a diversos enemigos, lo cual ha llevado a la constitución en la India de lo que se ha llamado "Frentes libertarios" o "Estrategias de Frente Popular". Esta interpretación de la teoría de la lucha de clases se aparta de la interpretación clásica. Sostiene Barun De, no obstante, que ése es el resultado de una práctica concreta en la India. No hay, pues, solamente la posibilidad de una lucha binaria de oposición para la transformación revolucionaria, sino también la posibilidad de una lucha multclasista.

Otro colega de la India, Baren Rey, hizo una aclaración importante sobre el modo de producción asiático, un concepto muy deformado en la enseñanza de Marx en todas partes, menos en el Asia, donde obviamente este concepto es más pertinente. La discusión nos llevó a corregir algunas de las ideas que

teníamos sobre la aplicabilidad de este concepto en América Latina. Por ejemplo, ustedes recordarán cómo Wittfogel combinó el concepto del modo de producción asiático con la idea de la explotación despótica colectiva (despotismo oriental). Pues bien, figúrense que estos colegas de la India, que han vivido en su historia este modo de producción asiático, sostuvieron que no hay tal, y que fue más bien el resultado de una evolución concreta en la sociedad del extremo oriental del Asia, cuando se produjo una evolución tecnológica en los medios de producción al pasar de la etapa agraria rudimentaria al comienzo de la metalurgia (alrededor de mil años antes de Cristo). Esta evolución fue la que moldeó el modo de producción asiático, un fenómeno peculiar al Asia. Además, observaron que tal evolución no eliminó los modos de producción anteriores, sino que los sumó.

Esta tesis lleva a una teoría interesante del cambio social, para verlo como "multilineal" y no evolutivo unilineal, como lo han propuesto algunos marxólogos que, según Baren Rey, están equivocados. Por ejemplo, en cuanto al modo de producción colonial que hoy rige en la India, éste puede tener formas de producción capitalistas, pero también, y muy vivos, elementos de los modos de producción asiáticos, comunitarios primitivos y feudales, estos últimos adaptados a las condiciones de los Brahmanes y de los príncipes hindúes. Aparece, pues, el concepto de modo de producción asiático como mucho más complejo que el que hemos querido aplicar acá, por ejemplo entre los Incas del Perú o los Aztecas de México. Wittfogel, en este sentido, no tenía razón. El modo de producción asiático es mucho más pertinente y concreto para el Asia que para ninguna otra parte del mundo. Lo cual parecía ser la intención de Marx, cuando propuso en primer lugar este concepto.

La evolución social —otro de los conceptos centrales de Marx—, aparece como un proceso acumulativo, puesto que no se destruyen todas las

formas de producción anteriores. Aparece entonces como un fenómeno multidimensional. Esto fue algo que sorprendió a muchos de nosotros, que resultó más interesante que las famosas cinco etapas que Stalin postuló. Si esas cinco etapas se estudian en forma unilineal, resultaría un análisis como de geometría plana, terminando una y comenzando otra quizá con destrucción de aspectos anteriores. Ahora, con este otro enfoque multidimensional viene a salir una dimensión de geometría del espacio en la que aparecen las sociedades sucesivas reflejándose sobre las subsiguientes, como si fueran lentes que se van colocando los unos frente a los otros, para proyectar una imagen combinada en una realidad concreta dada. Esta manera geométrica espacial de interpretar la sociedad en su evolución puede resultar más realista que aquel plano unilineal stalinista. Existe además el problema teleológico: ¿Por qué razón insistimos en el cambio, en que hay tendencias hacia el progreso, en que nos vamos modificando según determinadas circunstancias? Porque en estos procesos existe un propósito social, el que retoma Marx para proyectar el futuro con el fin de superar las condiciones actuales de las sociedades existentes —lo que él llamó "el reino de la necesidad"— para que en su trayectoria, al sumar modos y formas de producción, llegáramos finalmente al "reino de la libertad".

Este paso proyectivo de la actual sociedad capitalista a la socialista, es el que lleva a muchos a considerar a Marx como profeta ante todo. Pero este paso teleológico no es analizable, ni comprensible, sin tomar en cuenta todas y cada una de las etapas históricas anteriores. Mal haríamos, al estudiar nuestra sociedad actual en Colombia, por ejemplo, en pensar que la expansión del capitalismo dominante hubiera ido desplazando de manera definitiva las formas anteriores de producción, que en nuestro caso son las que provienen del señorío colonial, del latifundismo, del pequeño propietario campesino (modo de producción mercantil simple) y aún más atrás, de las

formas del comunitarismo primitivo en sus dos modalidades del primitivismo puro y del tributario. Si nos vamos al terreno, en regiones como la Costa atlántica (que he tenido el privilegio de investigar últimamente) se verá que allí persisten y sobreviven estos modos, llamados antiguos, pre- o no-capitalistas, a pesar de la expansión capitalista que los afecta.

En este mismo sentido, uno de los sociólogos marxistas más conocidos y presentes en Burdwan; Harold Wolpe (surafricano de origen), propuso que quizá ya no tendría vigencia la famosa teoría de la articulación entre modos de producción diferentes, que constituye la base de la definición conocida de formaciones sociales. Wolpe sostiene que más bien hay una interpenetración en los modos de producción. Esto explicaría mejor por qué sobreviven las formas de producción precapitalistas en el contexto actual, específicamente en el aspecto tecnológico, o sea, en lo que Marx definió como tecnología de contenido.

Otro tema que se trató a fondo en Burdwan fue el de la feudalidad. Algunos se preguntaron si hubo feudalismo real en la India, pues muchos estudiosos, por supuesto, han hecho esa transferencia mecánica del sistema feudal europeo (donde se originó el concepto) a las condiciones llamadas feudales en la India. Al analizar las realidades de los "feudos" indios, se vió que no eran lo mismo que en Europa, pues cumplían funciones distintas. Algo semejante podemos decir sobre Colombia. Como se sabe, las reglas del feudalismo eran muy definidas. No voy a entrar a especificarlas. Verán ustedes que ellas sólo se transfirieron de manera parcial a América Latina. Aquí la institución central de la época colonial —la etapa crucial en esa transferencia— no era el feudo como en Europa, sino la hacienda. Son dos unidades socioeconómicas muy distintas, con diferencias en relaciones sociales de producción plenamente demostradas. Entonces, si el concepto de feudalismo tiene su referente específico en Europa, no podía funcionar

plenamente para el análisis de la sociedad hindú. Así lo demostró el colega Diptendra Banerjee, de la Universidad de Burdwan.

Estos enfoques teóricos tienen consecuencias político-ideológicas. Por supuesto, tenemos que respetar y admirar los logros que han alcanzado los partidos comunistas de los diferentes países: en la India han tenido parcial éxito. Sin embargo, sus personeros hindúes pensaron que por la vigencia teórica del concepto, cuando los ingleses se retiraron de la India, debía completarse primero esa etapa de la feudalidad y, por lo tanto, que la transferencia de poder de los ingleses debía ser con los Rajahs o príncipes que creían feudales. En la práctica, todos sabemos que esa transferencia del poder inglés no se hizo a tales príncipes —que fueron más bien perdiendo poder y fortuna— sino a la burguesía mercantil. En muchas partes se han realizado verdaderas reformas agrarias con base en el rompimiento de antiguos principados; además, por la estructura del pago de impuestos, los Rajahs parece que están entre los que más dificultades experimentan hoy para sobrevivir como clase social en la nueva India.

Por último, se habló en Burdwan de otro concepto que ha sido tabú entre comunistas y marxistas: el del papel de la religión en Marx y en la acción política contemporánea. Según el profesor Trevor Ling, marxista inglés muy conocido y participante del Seminario, la extraordinaria frase de Marx sobre "el opio de los pueblos" (Crítica a la filosofía del derecho de Hegel), debe entenderse en el contexto histórico y social de aquella época. Ling demuestra que Marx estaba atacando a Hegel y, a través de Hegel y su idealismo, al Estado prusiano y sus relaciones con la iglesia luterana. Este connubio de Estado-iglesia, jerárquicos ambos, con el concepto de religión oficial implícito, mereció el ataque de Marx. El error sucesivo proviene de extender esa interpretación de manera indiscriminada a todo tipo de relación religiosa en

todo tiempo. Depende también de cómo definamos "religión". Por ejemplo, ¿Es el budismo una religión? Ling sostiene que no en el sentido jerárquico, luterano, pues no tiene estructura eclesiástica. El budismo presenta un complejo de creencias y actitudes respecto de un más allá, que tiene consecuencias en la conducta diaria. Entonces, si no es religión estructurada, ¿qué sentido tiene allí el concepto clásico de alienación que es central tanto en Hegel como en Marx, cuando se refieren a este tipo de fenómeno?. ¿Será posible pensar en diferentes tipos de alienación, como la positiva y la negativa? Porque la alienación puede verse en forma negativa como la vió Marx en aquel momento para Prusia y la iglesia luterana; y puede verse en forma positiva en otras partes, como sucedió durante la guerra del Viet Nam. Recordemos las escenas dantescas de los monjes budistas incinerándose vivos, lo cual demostró que había dentro de ese sistema de creencias una dinamicidad suficiente para promover la justificada lucha anti-imperialista.

Entre nosotros también puede haber alienación positiva, como lo descubrí hace poco en el río San Jorge, al trabajar en el próximo tomo de mi "Historia doble de la Costa": "El hombre hicotéa". Había llegado a esa región con el prejuicio de la alienación negativa de la religión y buscando evidencias para demostrar esa negatividad. Evidentemente, hay muchos síntomas y expresiones de esa negatividad alienante, expresada en la pasividad, en el otromundismo, en las formas de explotación que se encuentran entre los campesinos y pescadores de esa región. Pero hay otras expresiones que no se pueden explicar sino en la forma positiva. Cuando los habitantes del río San Jorge quedaron totalmente huérfanos de apoyo eclesiástico durante el siglo XIX para bien o para mal (pues no alcanzaban los curas, ni hubo misiones capaces de meterse por esos pantanos), viéndose dejados a sus propias fuerzas, aquellos campesinos empezaron a inventarse sus propios santos. No son santos que puedan ser

aprobados por el Vaticano ni graduarse hacia el altar, sino que son canonizados directamente por la gente del campo. Estas canonizaciones convierten a esos santos en servidores, no explotadores, de la humanidad. Si no armonizan su acción con las necesidades reales de los creyentes, reciben el condigno castigo: los colocan bocabajo, debajo de las mesas o entre el agua, a veces les rompen los brazos. Uno se pregunta, ¿por qué ha surgido este santoral popular con funciones comunales tan evidentes, y tan lejano de una alienación sofocantemente negativa en el San Jorge? Porque son deidades expansivas, humanas, comprensibles, de nombres muy nuestros: San Riñón, Santa Panda, Santa Tabla, hasta existe un Santo Huevo. Todos santos muy cordiales para quienes no hay que pagar nada a través de los curas, sino hacer baile y parranda populares.

Por estos detalles, como por otros, el concepto de alienación en la religión por lo menos (el fetichismo de la mercancía, el del Estado puede ser otro cantar) me parece que está en trance de ser revisado. Hay contradicción con aquello que nos enseñaron sobre este tema de manera dogmática. Porque si Marx lo dijo en Alemania en 1842, no debería aplicarse en todo el mundo en las mismas condiciones ciento cuarenta años después. Tienen que existir otros factores que intervienen en el concepto de religión y en el de alienación, que deben tomarse en cuenta.

A pesar de todo, en términos generales el Seminario de Burdwan, como el de Tréveris, permaneció mucho en el plano de la teoría y en la discusión abstracta del concepto. La preocupación por la práctica, por lo concreto y lo real, fue de unos pocos, entre los cuales me conté, quienes tratamos de resucitar el concepto de praxis en Marx y sus Tesis sobre Feuerbach. Un colega de Bangladesh empezó a hablar en este sentido. Dijo que los ingleses, cuando ocuparon al continente asiático, hicieron un gran mal cultural, como fue romper la continuidad de la cultura auténtica local.

Frustraron el desarrollo propio del conocimiento del pueblo hindú, con todo lo que representa de acumulación de experiencia y conocimiento de muchísimos siglos, desde antes de que hubiera ingleses. Fue importante destacar este punto de vista en ese momento en Burdwan porque se sentía la necesidad de recuperar las culturas tradicionales y respirar una vivencia renacida con lo auténtico. Ya que se habían ido los ingleses gracias a los esfuerzos de los revolucionarios de la década de 1940, era necesario retomar los hilos perdidos de la madeja cultural hindú para reconstruir la sociedad. Entonces nos hicimos una pregunta capital que también nos sirve aquí y ahora: la del para qué del conocimiento. ¿El conocimiento es para la explotación o es para la justicia social?

Estas preguntas son importantes y necesarias para la transformación de nuestra sociedad, para esa proyección praxiológica que Marx nos habla planteado desde el principio. De allí viene la posibilidad de reconocer la creatividad popular, una creatividad con base en los recursos propios del país y de la cultura del pueblo. En este sentido, el concepto de praxis se destacó, pues lleva a la transformación del mundo. Con ella, aparece un método congruente de investigación social, el que hoy se llama Investigación-acción participativa (IAP). Este tipo de investigación, también considerada en Burdwan con respeto, lleva a otras concepciones políticas y científicas, a nuevas posibilidades político-culturales que desbordan los partidos tradicionales acartonados en el pasado.

Queda, pues, un Marx redivivo, vigente más como guía que como profeta; y el marxismo igualmente convalidado como ciencia. Lo importante es estar de acuerdo más con los métodos de trabajo y estudio de aquel maestro, que con las conclusiones de Marx. Métodos en los cuales sobresalen no solamente la objetividad científica y el antidogmatismo necesarios, sino también la dedicación, la paciencia, la seriedad y

la energía infatigable de su proponente. Es, pues, el marxismo una ciencia corregible y ampliable como toda ciencia útil. No está petrificado, como lo hubieran querido los stalinistas.

El marxismo, ya lo vemos, como ciencia sería es adaptable a las culturas locales y a su evolución, refleja la historia y la sociología concretas. La centenaria búsqueda de conocimientos por parte de Marx y sus seguidores, sigue viva entre nosotros, más que en su tierra natal. Para nosotros los del Tercer Mundo, la universalidad de Marx es un hecho positivo aunque extraordinario, por ser distinto de la de otros pensadores europeos que nos han colonizado intelectualmente. Marx, como excepción de esta tendencia, es aquel intelectual europeo que nos ayuda a liberarnos del colonialismo intelectual. Gracias a su método, a sus formas de trabajo, y aún a sus teorías bien entendidas, podemos hoy retomarlas para perfilar un futuro mejor en nuestras sociedades, para que se cumpla por fin la proyección final de su gran esquema: el paso del reino de la necesidad al de la libertad.

(Transcripción revisada de la cinta magnetofónica de la ESAP).