

Carlos Nelson Coutinho

Gramsci en Brasil

1. PREMISAS

Entre 1966 y 1968, en el periodo en que las contradicciones internas del régimen dictatorial brasileño, instaurado en 1964, todavía permitían un margen relativo de libertad en el terreno cultural, tuvo lugar una valiente iniciativa editorial: en tres años se publicaron cinco de las más importantes obras de Antonio Gramsci, inédito hasta entonces en lengua portuguesa¹ Se ponía así a disposición del lector brasileño un corpus de escritos gramscianos que, dada su amplitud, todavía no era accesible ni aun al lector de lengua francesa, inglesa o alemana²

En un primer momento las consecuencias de esta iniciativa editorial fueron bastante modestas. Las primeras ediciones de los textos de Gramsci se agotaron muy lentamente y con dificultades: su influencia en la producción intelectual brasileña fue prácticamente inexistente o, en ciertos casos, subterránea. No había duda de que la publicación de las obras de Gramsci en Brasil caía bajo condena por la emanación, en diciembre de 1968, del Acta institucional n. 5, un instrumento legal de excepción con el que prácticamente se llevaba a cabo un nuevo golpe de Estado, que cerraba casi completamente los espacios legales de discusión y de reflexión teórica. Pero las condiciones políticas e institucionales desfavorables explican solo en parte las razones de que Gramsci fuera eclipsado temporalmente. Otra razón, al menos de igual importancia, se puede detectar en la misma cultura que dominaba entonces en los ambientes brasileños de izquierda: una cultura fuertemente influida por los modelos interpretativos de lo que convencionalmente se llama "marxismo de la Tercera Internacional", o bien, más sintéticamente, "marxismo-leninismo".

Este predominio de la tradición de la Tercera Internacional no se manifestaba solamente en la concepción general del marxismo, fuertemente economicista, sino también en el modo de interpretar la misma realidad brasileña. Brasil se veía como una formación social "atrasada", semicolonial y semifeudal, que tendría necesidad —para superar sus contradicciones y encontrar el camino del progreso social— de una revolución "democrático-burguesa" o de "liberación nacional". Esta era, al menos desde los años treinta, la posición del Partido Comunista Brasileño. Pero también los grupos que, a partir de 1964, se habían separado de la política del Partido Comunista Brasileño, y habían escogido el camino de la lucha armada bajo la influencia

1 He aquí los títulos: *Concepção dialéctica da história* (El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce), ed. a cargo de C. N. Coutinho y L. Konder, 1966; *Cartas do cárcere* (Cartas de la cárcel), a cargo de N. Spinola, 1966; *Literatura e vida nacional* (Literatura y vida nacional), a cargo de C. N. Coutinho, 1968; *Os interactivais e a organização da cultura* (Los intelectuales y la organización de la cultura), a cargo de C. N. Coutinho, 1968; *Maquiavel, a política e o Estado moderno* (Notas, sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno), a cargo de L. M. Gazzaneo, 1968. Todos ellos fueron publicados por la Editorial Civilização Brasileira, de Rio de Janeiro.

2 La gran excepción es la lengua española. Desde 1950, cuando Ediciones Lautaro de Buenos Aires publicó una traducción de la primera edición de las *Cartas desde la cárcel*, hasta 1962, habían sido publicados en Argentina todos los escritos gramscianos que después se editaron en Brasil, entre 1966 y 1968. Cabe señalar que las obras de Gramsci en portugués y en español fueron publicadas antes (y hasta el momento, en mayor número) en América Latina que en Portugal y en España.

ideológica y política del maoísmo y/o de las concepciones foquistas de Régis Debray, seguían vinculados a este planteamiento general. La reagrupación creada y encabezada por Carlos Marighela, por ejemplo, se llamaba Alianza de Liberación Nacional y se proponía llevar a cabo inmediatamente una revolución antifeudal y antimperialista.

A pesar de las sustanciales divergencias tácticas y estratégicas, había algo en común entre el "gradualismo" del Partido Comunista Brasileño y el "militarismo" de los grupos de ultraizquierda: la convicción de que Brasil, en cuanto país atrasado, tenía que adoptar los modelos revolucionarios del bolchevismo, del maoísmo o del castrismo. En aquel momento no eran muchos los intelectuales brasileños que se daban cuenta del hecho de que el país —precisamente debido a la política económica del régimen militar tecnocrático— había llegado a un nivel de desarrollo capitalista en sentido pleno, e incluso de capitalismo monopólico de Estado.

La extraña más no paradójica complementariedad entre las posiciones más retrógradas de la dictadura y la orientación tercerinternacionalista del marxismo brasileño explica las dificultades registradas en un primer momento en la aceptación de la obra de Gramsci. No resulta casual que la decadencia de aquellas posiciones y la crisis de esta última orientación posibiliten el espectacular crecimiento de la influencia gramsciana en el transcurso del último decenio: desde mediados de los años setenta, simultáneamente con el inicio (todavía tímido) del proceso de apertura política y con la crisis cada vez más explícita de las organizaciones marxistas tradicionales, los escritos de Gramsci empezaron a ser ampliamente estudiados y discutidos. Los volúmenes ya publicados en el periodo 1966-1968 se reeditaron varias veces después de 1976; y nuevos títulos de Gramsci y sobre él fueron apareciendo sucesivamente.³ La difusión del autor de los *Cuadernos* superó en gran manera las fronteras de las universidades: algunos de los conceptos gramscianos fundamentales, especialmente el de "sociedad civil", son cada vez más utilizados en la mayoría de los análisis políticos e historiográficos publicados recientemente en Brasil por parte de autores comunistas, socialdemócratas, cristiano-progresistas e incluso liberales. Se puede decir pues que Gramsci ha conquistado actualmente un espacio propio en la vida intelectual brasileña, convirtiéndose en una fuerza viva y un punto obligado de referencia en el laborioso proceso de renovación teórica y política presente en la izquierda brasileña.

¿Cómo se puede explicar esta "adopción" brasileña de Gramsci, un autor que en las dos mil páginas de sus *Cuadernos* solo una vez hace referencia a Brasil?⁴ Evidentemente es en el método

³ En este momento (septiembre de 1985), *Concepção* ha llegado a la quinta edición; las *Cartas* a la tercera; *Os intelectuais* a la cuarta; *Literatura* a la tercera; y *Maquiavel* a la séptima. Además, en 1978, la Librería Martins Fontes Editora de São Paulo ha publicado una edición de las *Obras Escolhidas* de Gramsci, a cargo de M. Cruz, que es la reproducción de una edición portuguesa anterior (Estampa, Lisboa, 1971), la cual sigue la opción hecha en *Oeuvres Choisies* (Editions Sociales, Paris, 1959). El ensayo *Alguns temas de questão meridional*, a cargo de M. A. Nogueira, fue publicado en la revista *Temas de ciencias humanas* (1977, n. 1), que publicó también una traducción portuguesa de las llamadas Tesis de Lyon (1980, n. 9). Una recopilación de textos de la época del *Ordine Nuovo* se encuentra en Gramsci-Bordiga, *Os conselhos de fábrica*, Brasiliense, São Paulo, 1981. La bibliografía sobre Gramsci de autores brasileños, además de muchos ensayos y artículos, cuenta hoy con tres libros: Mario Innocentini, *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Tecnos, São Paulo, 1979; Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci*, L & PM Editores, Porto Alegre, 1981; Elimar Nascimento, *A universalidade de Gramsci*, Editora da Universidade da Paraíba, Campina Grande-Recife, 1983. Han sido traducidas y publicadas en Brasil, después de 1977, obras sobre Gramsci de Luciano Gruppi, María Antonietta Macciocchi, Giuseppe Fiori, Laurana Lajolo, Norberto Bobbio, Hugues Portelli, Christine Buci-Glucksmann, James Joll, así como el primer volumen de la recopilación *Política e storia in Gramsci*, editado por Editori Riuniti.

⁴ La breve referencia a Brasil (hecha en el contexto de una interesante observación sobre el papel de los intelectuales

y en los conceptos básicos, no en el plano de las afirmaciones literales, donde se puede encontrar una respuesta a tal pregunta: o sea, a través de su profunda *universalidad* Gramsci es capaz de iluminar algunos aspectos decisivos de nuestra *peculiaridad* nacional. Me referiré aquí a dos de estos conceptos: el de "revolución pasiva", capaz de aportar importantes indicaciones al análisis de los procesos de "modernización conservadora",⁵ que marcan la historia brasileña; y el de "Estado ampliado", a través del cual podemos detectar algunas características esenciales de nuestra situación actual —o sea, el hecho de que Brasil sea hoy una formación social de tipo "occidental" y, por consiguiente, captar al mismo tiempo elementos para la construcción de una estrategia *democrática* hacia el socialismo en Brasil.

1.2. LA "REVOLUCIÓN PASIVA" Y LA HISTORIA BRASILEÑA

De manera distinta de lo que se afirma en la tradición marxista-leninista, Brasil ha vivido un proceso de modernización capitalista sin sentirse obligado a llevar a cabo una "revolución democrático-burguesa" o de "liberación nacional" según el modelo jacobino; el latifundio precapitalista y la dependencia respecto al imperialismo no han resultado ser obstáculos insuperables para el completo desarrollo capitalista del país. Por una parte, de manera gradual y "desde arriba", la gran propiedad latifundista se ha transformado en una gran empresa agraria capitalista; por la otra, con la internacionalización del mercado interno, la participación del capital extranjero ha contribuido a reforzar la conversión de Brasil en país industrial moderno, con un alto índice de urbanización y una estructura social compleja. Ambos procesos se han incrementado por la acción del Estado; en lugar de ser el canal de salida de movimientos populares, o sea de un proceso guiado por una burguesía revolucionaria colocada a la cabeza de las masas campesinas y de los obreros urbanos, la transformación capitalista se ha producido gracias al acuerdo entre los estratos de las clases económicamente dominantes, con exclusión de las fuerzas populares y la utilización permanente de los aparatos represivos y de intervención económica del Estado. En este sentido, todas las opciones concretas que debía tomar Brasil, directa o indirectamente vinculadas a la transición al capitalismo (desde la independencia política hasta el golpe de 1964, pasando por la proclamación de la república y la revolución de 1930), encontraron una solución "desde arriba", o sea elitista y antipopular.

Aunque la noción leninista de "vía prusiana" estuviera en grado de constituir una clave interpretativa para este proceso de transformación desde arriba, solo recientemente ha sido utilizada en los análisis marxistas de la realidad brasileña.⁶ De todos modos, por cuanto se dirige sobre todo a los aspectos estructurales del proceso, el concepto de Lenin no es suficiente para entender plenamente las características supraestructurales que acompañan, y en muchos casos

en América Latina) se encuentra en Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, bajo la dirección de Valentino Gerratana, Einaudi, Turín, 1975, pp. 1528-29. [Hay trad. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, ed. Era, 1981].

⁵ Como se sabe, la expresión es de Barrington Moore Jr., *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, ed. Península, Barcelona, 1971

⁶ Entre los autores que han analizado aspectos de la historia brasileña a la luz del concepto de "vía prusiana", cf. Carlos Nelson Coutinho, *O significado de Lima Barreto na literatura brasileira*, en VV. AA., *Realismo e antirealismo na literatura brasileira*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974, pp. 1-56; y *A democracia como valor universal e outros ensaios*, Salamandra, Rio de Janeiro, 1984; J. Chasin, *O integralismo de Plínio Salgado*, Ciências Humanas, São Paulo, 1978, pp. 621 ss.; Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo a sindicato no Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976, pp. 123 ss.; Marco Aurelio Nogueira, *As desventuras do liberalismo: Joaquín Nabuco, a Monarquia e a Republica*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1984. Todos estos autores, a excepción de J. Chasin, integran el concepto leninista de "vía prusiana" con el gramsciano de "revolución pasiva".

determinan, esta modalidad de transición. No es pues casualidad que estos intentos recientes de aplicar a Brasil el concepto de "vía prusiana" se integren casi siempre con la noción gramsciana de "revolución pasiva". En la medida en que este concepto, así como todos los demás conceptos gramscianos, remarca fuertemente el momento supraestructural, sobre todo el momento político, superando así las tendencias economicistas, ha resultado ser de inestimable utilidad para contribuir a detectar y analizar la vía brasileña al capitalismo, una vía en la que el Estado ha desempeñado a menudo el papel de protagonista principal.

La literatura especializada sobre Gramsci reconoce hoy unánimemente que la noción de "revolución pasiva", o de "revolución - restauración", ocupa un lugar relevante en las reflexiones de los *Cuadernos*.⁷ Esta noción es un instrumento clave del que Gramsci se sirve para explicar no solo la formación del Estado burgués moderno en Italia (por ejemplo, el hecho del Risorgimento), sino también para definir los rasgos esenciales del paso del capitalismo italiano a su fase monopólica, considerando "revolución pasiva" incluso el fascismo. Además, este concepto es utilizado por Gramsci como criterio de interpretación más general: cabe señalar por ejemplo, la invitación a leer la experiencia estadounidense y fordiana a la luz de este concepto.⁸ Esta posibilidad de generalización ha permitido a Christine Buci-Glucksmann y a Göran Therborn, entre otros, elaborar un análisis —en mi opinión convincente— de la acción de la socialdemocracia europea en el periodo posterior a la primera guerra mundial, fundamentado en el concepto de revolución pasiva.⁹ Por mi parte, estoy convencido —y procurare aportar algún ejemplo al respecto— que su aplicación al caso brasileño puede llegar a ser de gran utilidad para detectar los rasgos fundamentales de nuestra formación histórica.

Cabe recordar brevemente algunas de las características del concepto gramsciano de revolución pasiva. En primer lugar, un proceso de revolución pasiva, a diferencia de una revolución popular, "desde abajo", jacobina, implica siempre la presencia de dos momentos: el de la "restauración" (por cuanto es una reacción a la posibilidad de una efectiva y radical transformación "desde abajo") y el de la "renovación" (por cuanto implica que muchas de las demandas populares son asimiladas y puestas en práctica por los viejos grupos dominantes). Por lo tanto Gramsci sostiene que la revolución pasiva manifiesta

el hecho histórico de la ausencia de una iniciativa popular unitaria en el desarrollo de la historia italiana y el hecho de que este desarrollo ha tenido lugar como reacción de las clases dominantes a la subversión esporádica, elemental, desorganizada de las masas populares, en forma de "restauraciones" que han asumido una parte de las exigencias de la base, o sea "restauraciones progresistas" o "revoluciones restauraciones" o incluso "revoluciones pasivas".¹⁰

Sin embargo, este aspecto "restaurador" no elimina el hecho de que se produzcan modificaciones efectivas. En otro pasaje Gramsci dice: "Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (véanse los documentos del Risorgimento) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares, que en realidad modifican progresivamente la composición prece-

⁷ Cf. por ejemplo los ensayos de Christine Buci-Glucksmann y de Franco de Felice, en VV. AA., *Política e storia in Gramsci*, Editori Riuniti, vol. I, Roma, 1977.

⁸ Cf. *Quaderni*, cit., p. 2140.

⁹ Christine Buci-Glucksmann y Göran Therborn, *Le défi social-démocrate*, Maspero, París, 1981.

¹⁰ *Quaderni*, cit., pp. 1324-25

dente de las fuerzas y se conviertan en matriz de nuevas modificaciones".¹¹

No sería difícil detectar también en las principales transformaciones "desde arriba" que tuvieron lugar en Brasil la presencia de los dos momentos señalados por Gramsci: como reacción a movimientos populares, reales o potenciales, las clases dominantes insisten en "restauraciones" que en última instancia han producido importantes modificaciones en la composición de clases y han preparado el camino para nuevas transformaciones reales. Señalaré aquí un solo ejemplo, bastante significativo: la instauración de la dictadura de Vargas en 1937, punto culminante de un agitado periodo iniciado en 1922, año de la fundación del Partido Comunista Brasileño y de la primera rebelión militar de los *tenientes*. En aquel periodo, el movimiento obrero luchaba por la conquista de los derechos civiles y sociales, mientras que los estratos medios urbanos emergentes pedían una participación política más amplia. Estas presiones "desde abajo" (que no era raro que tomaran la forma de "subversión esporádica, elemental") hicieron que un sector de la oligarquía agraria dominante, el más vinculado a la producción para el mercado interno, encabezara la llamada revolución de 1930, la cual llevó a la formación de un nuevo bloque de poder, en el que el sector de la oligarquía vinculado a la agricultura de exportación se colocaba en una posición subalterna, al mismo tiempo que se intentaba integrar el ala moderada del liderazgo político-militar de los grupos medios (los *tenientes*). Pero el carácter elitista de este nuevo bloque de poder hacía que los sectores populares quedaran marginados. Estos no estaban todavía suficientemente organizados, representados solamente por el débil Partido Comunista y por un pequeño grupo de *tenientes* de izquierda, entre los cuales estaba Prestes, que se habían negado a participar en la revolución de 1930. En estas condiciones, la canalización de la protesta contra el carácter elitista de la revolución es la adopción de una "subversión elemental", cuya manifestación más evidente fue el *putsch* de 1935, una desastrosa iniciativa común de comunistas y *tenientes* de izquierda.

Reprimido con gran facilidad por el gobierno, este *putsch* fue el principal pretexto para la instauración de la dictadura de Vargas. Sin embargo, a pesar de su carácter represivo y sus rasgos ideológicos de corte fascista, el "Estado Nuevo" varguista promovió una acelerada industrialización del país, con el apoyo del sector industrial de la burguesía y del grupo militar, y, por otro lado, con un conjunto de leyes de protección del trabajo exigidas desde hacía tiempo por el proletariado (salario mínimo, vacaciones pagadas, derecho de jubilación, etcétera), si bien el precio de imponer una legislación sindical corporativista, copiada directamente de la Ley del Trabajo de Mussolini, que vinculaba los sindicatos al aparato estatal y anulaba su autonomía. La dictadura de Vargas puede pues definirse, de manera gramsciana, como "revolución pasiva" o "restauración progresista".¹²

Gramsci, en sus análisis sobre la historia italiana, no limitó la aplicación de la noción de revolución pasiva al periodo de la consolidación del capitalismo, sino que la aplicó también como clave para explicar el paso de la fase liberal a la fase monocíclica del capitalismo:

Tendríamos una revolución pasiva [con el fascismo] en el hecho de que, a través de la intervención legislativa del Estado y de la organización corporativa, se introducían en la estructura económica del país modificaciones más o menos profundas para acentuar el elemento de "producción planificada", o sea acentuando la socialización y la cooperación

¹¹ Ibid., p. 1767.

¹² Este periodo ha sido analizado a la luz de los conceptos gramscianos por Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, pp. 128 ss.

en la producción, sin tocar por ello (limitándose a regular y controlar) la apropiación individual o grupal del beneficio. En el marco concreto, de las relaciones sociales italianas, esta podría ser la única solución para desarrollar las fuerzas productivas de la industria, bajo la dirección de las clases dirigentes tradicionales.¹³

Estas indicaciones sirven en gran medida para entender los objetivos del régimen dictatorial instaurado en Brasil después de 1964. Como veremos más adelante, el régimen brasileño no puede clasificarse como régimen fascista "clásico", pero sus objetivos de política económica tienen muchas semejanzas con los del fascismo italiano: las fuerzas productivas de la industria, a través de una intervención masiva del Estado, se desarrollaron intensivamente, para favorecer la consolidación y expansión del capitalismo monopolista; la estructura agraria, aun conservando el latifundio como eje fundamental, fue profundamente transformada y es hoy predominantemente capitalista. El grupúsculo tecnocrático-militar, que ha tornado en sus propias manos el aparato estatal, ha controlado y limitado también la acción del capital privado, en la medida en que ha sometido los intereses de los "grandes capitales" al "capital en general"; sin embargo ha adoptado esta posición "cesarista" precisamente para mantener y reforzar el principio del beneficio privado y para conservar el poder de las clases dominantes tradicionales, ya sea de la burguesía industrial y financiera, nacional e internacional, ya sea del sector latifundista, que se hace cada vez mas capitalista.

El régimen militar-tecnocrático ha logrado conquistar, en algunos momentos, un significativo grado de consenso entre amplios sectores de los estratos medios. Y lo ha logrado precisamente por cuanto se ha hecho protagonista de esta obra de modernización, aunque se trate de una modernización que al mismo tiempo ha conservado y reproducido algunos elementos de "atraso", o sea por cuanto ha asimilado y correspondido a algunas de las demandas de los grupos sociales derrotados en 1964. Resumiendo, en el cargo de la dictadura brasileña se ha producido algo parecido a lo que Gramsci indico en el caso del fascismo italiano:

Lo que importa política e ideológicamente es que el modelo de modernización fascista puede tener y tiene realmente la virtud de estar dispuesto a crear un periodo de espera y de esperanzas, especialmente en ciertos grupos sociales italianos, como los pequeños burgueses urbanos y rurales, y por tanto a mantener el sistema hegemónico y las fuerzas de coerción militar y civil a disposición de las clases dirigentes tradicionales.¹⁴

2.3. EL TRANSFORMISMO Y EL REFORZAMIENTO DEL ESTADO

El concepto de revolución pasiva constituye pues un importante *criterio de interpretación*¹⁵ para entender no solamente episodios importantes de la historia brasileña, sino también, de manera genérica, todo el proceso de transición de nuestro país a la modernidad capitalista, y, más recientemente, al capitalismo monopolista de Estado. Como consecuencia se pueden aplicar instrumentos analíticos adecuados para detectar los rasgos decisivos de la formación política y social del Brasil. Quisiera llamar la atención sobre dos causas-efectos de la revolución pasiva

13 *Quaderni*, p. 1228.

14 Loc. cit.

15 Cabe señalar que Gramsci rechaza explícitamente la posibilidad de una lectura "positiva" de la revolución pasiva: "No se trata de una teoría de la 'revolución pasiva' como programa, como fue el caso de los liberales italianos del Risorgimento, sino como criterio de interpretación en ausencia de otros elementos activos de manera dominante" (ibid., p. 1827).

indicados por Gramsci: por una parte, el reforzamiento del Estado a costa de la sociedad civil, o, mas concretamente, el predominio de las formas dictatoriales de supremacía a costa de las formas hegemónicas; y por la otra, la practica del transformismo como modalidad de desarrollo histórico que comporta la exclusión de las masas populares. Después de haber analizado el papel del Piamonte en el Risorgimento, Gramsci hace una observación que puede aplicarse también al Brasil:

Este hecho es de máxima importancia para el concepto de "revolución pasiva": no es un grupo social el dirigente de otros grupos, sino un Estado [...] es el "dirigente" del grupo que debería ser dirigente [...] Lo importante es profundizar el significado que tiene una función tipo "Piamonte" en las revoluciones pasivas, o sea el hecho de que un Estado sustituya a los grupos sociales locales en la dirección de una lucha de renovación.¹⁶

Ciertamente existe una diferencia fundamental entre el Risorgimento y el caso brasileño: mientras que en Italia un Estado particular desarrollo un papel decisivo en la construcción de un nuevo Estado nacional unitario, el Estado que desempeña en Brasil la función de protagonista de las revoluciones pasivas es ya un Estado nacional. Sin embargo, esta diferencia, aunque no se tiene que olvidar, parece estar más bien en un segundo plano ante el hecho de que el Estado brasileño ha desempeñado históricamente el mismo papel que desempeño el Piamonte en el análisis de Gramsci, sustituyendo a las clases sociales en su función de protagonistas de los procesos de transición y en la tarea de "dirigir" políticamente a las mismas clases económicamente dominantes. Y todavía cabe añadir que el resultado de este proceso, en el caso brasileño, tiene fuertes analogías con la situación que Gramsci describe respecto a Italia, cuando afirma:

Se trata de uno de los casos en los que se tiene la función de "dominio" y no de "dirección" de estos grupos: dictadura sin hegemonía. La hegemonía existe de una parte del grupo social con respecto a todo el grupo, no de este sobre las otras fuerzas para potenciar el movimiento, radicalizarlo, etcétera, según el modelo jacobino.¹⁷

También en Brasil las transformaciones han sido siempre el resultado del desplazamiento de la función hegemónica de uno a otro sector de las clases dominantes; pero estas, en su conjunto, no han desempeñado nunca una función hegemónica efectiva en relación a las masas populares. Han preferido delegar la función de "dirección" política al Estado —o sea a los estratos militares y tecnocráticos—, al cual le ha correspondido la tarea de "controlar" y, en caso necesario, reprimir a las clases subalternas. Sin embargo, esta modalidad antijacobina de transición al capitalismo no significa de manera alguna que la burguesía brasileña no haya llevado a cabo su "revolución": lo ha hecho precisamente a través del modelo de revolución pasiva, que ha tomado la forma — usando la terminología de Florestan Fernandes— de una "contrarrevolución prolongada",¹⁸ que es otra manera de decir "dictadura sin hegemonía".

Pero "dictadura sin hegemonía" no significa que el Estado protagonista de una revolución

16 *Ibíd.*, p. 1823.

17 *Loc. cit.*

18 Cf. Florestan Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975, pp. 310 ss. Aunque se cite a Gramsci solo en la bibliografía (y es significativo que el título citado sea *Il Risorgimento*), es evidente su influencia en este trabajo fundamental de Fernandes.

pasiva pueda prescindir de un mínimo de consenso; de otro modo estaría obligado a utilizar siempre la coerción, lo cual, a largo plazo, haría imposible su funcionamiento. Y es precisamente Gramsci el que nos indica el modo con que se obtiene este consenso mínimo en presencia de procesos de transición "desde arriba". Gramsci habla de transformismo, o sea, de una asimilación por parte del bloque de poder de los sectores rivales de las mismas clases dominantes o incluso de sectores de las clases subalternas. Después de haber establecido una relación orgánica entre el transformismo y la revolución pasiva, Gramsci señala, en la historia de Italia,

dos periodos de transformismo: 1] de 1890 a 1900, transformismo *molecular*; o sea, cada una de las personalidades políticas surgidas de los partidos democráticos de oposición se incorporan individualmente a la "clase política" conservadora-moderada (caracterizada por la aversión a toda intervención de las masas populares en la vida del Estado, a toda reforma orgánica dirigida a sustituir el cruel "dominio" dictatorial por una "hegemonía"); 2] de 1900 en adelante, transformismo de grupos enteros de extremistas, que pasan al Campo moderado.¹⁹

Ambos tipos de transformismo pueden detectarse también en la historia brasileña. La modalidad *molecular* fue ciertamente es más frecuente, manifestándose como incorporación al bloque de poder de hombres políticos de oposición, proceso que tuvo lugar desde la época del imperio, hasta llegar al reciente periodo dictatorial. El transformismo molecular ha desempeñado un papel decisivo, más bien negativo, en nuestra vida cultural, a través de la asimilación por parte del Estado de un gran número de intelectuales que representaban, real o potencialmente, los valores de las clases subalternas. Estos intelectuales eran incorporados a menudo a la burocracia estatal; un estrato que —heredado de la colonización portuguesa y reforzado en la época imperial— no ha dejado nunca de crecer en el transcurso del periodo republicano, a medida que el Estado se convertía cada vez más en protagonista de las transformaciones políticas y económicas que preparaban o consolidaban el capitalismo. Esta acción transformista respecto a los intelectuales estaba sin duda facilitada por la debilidad de la sociedad civil, especialmente de los organismos culturales "privados", lo cual hacía difícil la subsistencia material misma del intelectual no asimilado por el Estado.²⁰

Sin embargo, en la historia brasileña han existido también intentos de asimilación de grupos enteros o clases sociales de oposición. Bajo muchos aspectos, el "populismo" —una modalidad de legitimación carismática iniciada con la dictadura de Vargas, entre 1937 y 1945, y desarrollada plenamente durante el periodo liberal-democrático que va de 1945 a 1964— puede interpretarse como un intento de incorporar al bloque de poder, en posición subalterna, a los trabajadores asalariados urbanos, a través de la concesión de derechos sociales y de ventajas económicas reales. En este caso, la acción transformista no logró tener un éxito completo, debido a la resistencia de los sectores más combativos de la clase obrera y a la imposibilidad de asegurar a todo el conjunto de los trabajadores, sobre todo en el periodo de crisis económica, las bases materiales mínimas requeridas para el funcionamiento del pacto "populista". Pero no hay duda de que la forma populista de legitimación tuvo un éxito relativo, especialmente durante el segundo gobierno de Vargas (1950-1954) y el de Kubitschek (1955-1960). Dicho éxito se debió al amplio

19 Quaderni, cit., p. 962.

20 Los *elutes* del transformismo sobre la intelectualidad brasileña, especialmente las dificultades para la elaboración de una cultura nacional-popular, han sido analizados por mí, con la utilización de conceptos gramscianos, en el ensayo *Cultura e democracia en Brasil*, publicado originalmente en 1979, y recopilado ahora en C. N. Countinho, *A democracia como valor universal*, cit., pp. 121-61

consenso conquistado por la política *nacional-desarrollista* llevada a cabo en aquel periodo, política caracterizada por procesos de acelerada industrialización a través de la sustitución de las importaciones. Quedaban excluidos del pacto populista los jornaleros y campesinos, que seguían privados de los derechos sociales de protección al trabajo y del derecho de veto, ya que la mayoría eran todavía analfabetos. Esta exclusión hacía posible el mantenimiento en el bloque de poder de la vieja oligarquía latifundista, pero favorecía también a la burguesía industrial, ya que ampliaba enormemente el ejército industrial de reserva, y por lo tanto permitía mantener bajos los salarios de los trabajadores urbanos. Creo que sería muy importante "una revalorización de la problemática del populismo a la luz de los conceptos gramscianos de "revolución pasiva" y de "transformismo".

4. LA "TEORIA AMPLIADA" DEL ESTADO Y EL BRASIL CONTEMPORÁNEO

Cuando Gramsci habla de "dictadura sin hegemonía" como connotación de la revolución pasiva, señala una de las características fundamentales de las formaciones sociales que siguen dicha modalidad de desarrollo histórico. Si el instrumento de la transición "desde arriba" es el Estado, esto quiere decir que existe una tendencia, en dichas formaciones, al reforzamiento de lo que Gramsci llama —en el contexto de su teoría *ampliada* del Estado—²¹ "sociedad política" (los aparatos militares y burocráticos de *domination* y de *coerción*), mientras permanece subalterna la "sociedad civil" (el conjunto de los aparatos "privados" a través de los cuales una clase o un bloque lucha por la *hegemonies* y por la *direction político-moral*). Tales formaciones estarían más cercanas al "Oriente que al "Occidente".

Si esta distinción gramsciana entre "Occidente" y "Oriente" se entendiera de manera estática, se llegaría a una conclusión inevitable: precisamente por cuanto la forma de desarrollo adoptada por Brasil fue la revolución pasiva, la formación social brasileña sería de tipo "oriental" y, en consecuencia, no se podría aplicar al Brasil actual la teoría "ampliada" del Estado. La reflexión gramsciana representaría una aportación a la comprensión de la realidad brasileña solo a nivel historiográfico, pero no tendría validez —o solo una validez parcial— en el análisis de nuestro presente y en la elaboración de las alternativas para nuestro futuro. Sin embargo, antes de aceptar esta conclusión (que sería del agrado de los seguidores supervivientes brasileños del marxismo-leninismo), es conveniente analizar más de cerca la definición gramsciana de "Oriente" y "Occidente":

En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil esfumada; en Occidente entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y en la estructura del Estado se podía descubrir una fuerte presencia de la sociedad civil. El Estado era solo una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y cuarteles. Y esto se ha de entender de cada Estado, exigiendo un atento reconocimiento de carácter nacional.²²

Como se sabe, esta distinción fue elaborada por Gramsci ante la necesidad de dar una respuesta teórica a una cuestión práctica concreta: explicar las razones por las que el modelo estratégico de los bolcheviques había fracasado en los países más desarrollados del capitalismo europeo. A.I. demostrar que en tales países el Estado había asumido una forma "ampliada", Gramsci pudo

²¹ Actualmente se ha difundido bastante la literatura sobre la teoría del Estado de Gramsci. Por mi parte, he tratado este tema en *Gramsci*, cit., pp. 87-102, y en *A dualidade de poderes. Introdução á teoria marxista de Estado a revolução*, Brasiliense, Sao Paulo, 1985, pp. 55 ss.

²² *Quaderni*, cit., p. 866.

formular una nueva estrategia que sustituye la "guerra de movimiento", valida en "Oriente" (y por ello aplicada con éxito en Rusia), con la "guerra de posición", estrategia valida en la lucha por el socialismo en "Occidente". Al valerse de metáforas geográficas, se podría suponer que el concibe la distinción entre "Oriente" y "Occidente" como un dato de hecho estático. Nada más falso: la "occidentalidad" de una formación social es para él el *resultado* de un proceso *histórico*. Gramsci no se limita a registrar la presencia sincrónica de formaciones de tipo "oriental" o Bien "occidental", sino que indica también los procesos histórico-sociales, diacrónicos, que hacen que una formación social *se convierta* en "occidental", o más concretamente que tenga un Estado "ampliado", en el que exista una "junta relación" entre Estado y sociedad civil. En un texto referente a la formula de la "revolución permanente" (una modalidad de la "guerra de movimiento"), según la acepción concebida por Marx y Engels en 1850, Gramsci observa: "La formula es propia de un periodo histórico en el que no existían todavía los grandes partidos políticos de masas y los grandes sindicatos económicos y la sociedad en general estaba todavía en un estado de fluidez bajo muchos aspectos"²³ Pero de manera gradual, a medida que el desarrollo de los procesos de socialización de la producción lleva también a una creciente socialización de la participación política, esta "fluidez" propia de la época del liberalismo elitista, caracterizada por una participación restringida, fue superada por una nueva situación en la que

las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado pasan a ser más complicadas y masivas y la formula del cuarenta y ocho de "revolución permanente" es elaborada y superada en la ciencia política con la formula de "hegemonía civil". En el arte político sucede lo mismo que en el arte militar: la guerra de movimiento se convierte cada vez más en guerra de posición.²⁴

Cuando se produce esto, y Gramsci detecta este cambio alrededor de 1870,²⁵ las sociedades europeas comienzan a "occidentalizarse". En otros términos, el Estado "restringido", característico de la primera mitad del siglo XIX, se convierte en un Estado "ampliado", "complejo", "masivo", en el cual el protagonismo creciente de las masas se traduce en la creación de una red articulada de "aparatos privados de hegemonía". Esto impone un cambio de estrategia por parte del movimiento obrero, y Gramsci no deja de observarlo.

En el texto de los *Cuadernos* citado anteriormente, se han de señalar dos puntos. En primer lugar, Gramsci sostiene que la necesidad de una nueva teoría marxista del Estado, y por tanto de una nueva estrategia socialista, no viene impuesta solamente por la existencia sincrónica de sociedades "orientales" y "occidentales", sino también por la diferencia diacrónica, dentro de las sociedades hoy "occidentales", de periodos marcados por la debilidad de las organizaciones populares y periodos caracterizados por una intensa socialización de la política. En este sentido, Gramsci observa que la "guerra de movimiento" no es solo valida para los Estados absolutistas o despóticos de tipo claramente "oriental", sino también para los Estados liberales elitistas en la primera mitad del siglo XIX, mientras que la "guerra de posición" es valida para los Estados democráticos modernos. En segundo lugar, se puede suponer, aunque Gramsci no baya dicho nada explicito en este sentido, que este proceso de "occidentalización" descrito por el como propio de las sociedades europeas, pueda verificarse también, en diversas épocas y de forma tardía, en otras regiones del mundo. Este seria el caso no solo del Japón, país geográficamente

23 *Ibíd.*, p. 1566.

24 *Loc. cit.*

25 *Cf. loc. cit.*

"oriental", sino también —y esto aquí es en gran manera interesante— de un gran número de países de América Latina.

Llegados a este punto, hemos de responder a una pregunta fundamental: ¿es la sociedad brasileña de tipo "oriental" u "occidental"? En otros términos, aceptada la idea de que la dinámica de "occidentalización" es un fenómeno potencialmente universal, ¿a qué grado de madurez ha llegado dicho proceso en el caso brasileño? La respuesta tiene implicaciones de gran alcance: por una parte, es condición *sine qua non* para una idónea definición marxista de la sociedad brasileña actual; por otra parte, depende en gran manera de esta respuesta la opción de la justa estrategia que la izquierda brasileña debe adoptar en sus luchas por la democracia y por el socialismo.

Una visión de conjunto —de alguna manera superficial— de la evolución histórica del Brasil demuestra que existió (causa y efecto de los procesos de revolución pasiva) un largo periodo, que comprende toda la clase imperial y una parte de la republicana, en el que la sociedad brasileña presentaba fuertes rasgos típicamente propios del modelo "oriental", por lo que concierne a la relación entre Estado y sociedad civil.²⁶ Sin embargo, cabe señalar que ya en la época imperial existían en Brasil los partidos políticos, que se hicieron necesarios por la existencia de un parlamento. Por otro lado, con la proclamación de la república de 1889, el Estado pasó a ser formalmente laico y la Iglesia Católica ya no desempeñó la misión de "*aparato ideológico de Estado*", transformándose, al igual que las otras iglesias minoritarias, en un "*aparato privado de hegemonía*"²⁷ Desde los primeros años del siglo xx, siempre en relación con los inicios del proceso de industrialización, los procesos de autoorganización popular elevaron a la formación de sindicatos. Además, se pueden observar fases relativamente prolongadas, en las cuales el régimen vigente era formalmente liberal y, en cuanto tal, hacia posible el desarrollo de gérmenes de sociedad civil. En este sentido, pues, la formación social brasileña no fue nunca tan "oriental" como la Rusia zarista o la China prerevolucionaria. Han existido en nuestro pasado muchos rasgos peculiares que nos acercaron más bien a las sociedades liberales europeas de la primera mitad del siglo XIX.

Sin embargo, lo que hace posible afirmar el predominio de los puntos de semejanza con el modelo "oriental" es el hecho de que no solo la sociedad civil fue, hasta hace poco, "primordial y difuminada", sino que el Estado, al contrario que en las llamadas sociedades liberales, fue siempre bastante fuerte. Durante in época imperial, por ejemplo, el papel efectivo del parlamento, y por

26 En su excelente ensayo sobre Gramsci, Juan Carlos Portantiero (*Los usos de Gramsci*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1983, pp. 124 ss.), plantea la interpretación sobre la caracterización de América Latina como "Oriente" u "Occidente". A partir de una aguda distinción entre dos tipos de "Occidente" en Gramsci, Portantiero sostiene la imposibilidad de tratar como sociedades "orientales" a los países más desarrollados de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México, Uruguay y Venezuela), que son para él casos típicos de un "Occidente" periférico y tardío. Estoy completamente de acuerdo con dicha conclusión. Sin embargo creo que el hecho indudable de la "occidentalización" de estos países no excluye que, en un cierto periodo de su historia, hayan presentado rasgos predominantemente "orientales", aunque —como intento demostrar para el caso brasileño— se trate de un "Oriente" bastante peculiar, dada la presencia, desde la Independencia, de elementos "occidentales". Pero en última instancia estoy convencido de que mi desacuerdo con Portantiero no implica cuestiones de fondo, sino tal vez solo de terminología.

27 El concepto de "aparatos ideológicos de Estado", como se sabe, es de Louis Althusser (*Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, en *Positions*; Ediciones Sociales, París, 1976, pp. 67-125). Pero, como el o Althusser ha señalado, no se puede confundir su concepto con el concepto gramsciano de "aparatos privados de hegemonía", en la medida en que la noción de Gramsci presupone una mayor autonomía de los aparatos privados (que son privados precisamente porque la adhesión a ellos es voluntaria y no obligatoria) en relación al Estado en sentido estricto. Me parece que el concepto de Althusser es idóneo solamente para caracterizar a los aparatos ideológicos en las sociedades que no han vivido (o han vivido parcialmente) un proceso de "occidentalización".

tanto de los partidos, fue bastante exiguo, presionado por el ejecutivo y por un vasto aparato burocrático. No se ha de olvidar la supervivencia de la institución de la esclavitud, que excluía de cualquier derecho, incluso civil, a una parte importante de la población y que hace más plausible la afirmación según la cual la sociedad brasileña de la época imperial era predominantemente "oriental".²⁸

Dicha situación no sufrió cambios notables con la abolición de la esclavitud y la proclamación de la república (1889). Como la misma independencia, también la república fue un resultado de una acción "desde arriba", de un golpe, que impidió la participación activa de las masas populares. Por consiguiente, el bloque de poder que predominó en la Primera República (1889-1930), fue tan oligárquico como en la época imperial, con la sola diferencia que dentro de dicha oligarquía la burguesía agraria vinculada a la exportación del café se convirtió en sector hegemónico. Las instituciones liberales republicanas que se crearon entonces no estaban en condiciones de favorecer el desarrollo de una verdadera sociedad civil. El parlamento siguió siendo un mero apéndice del ejecutivo, reforzado este por la adopción del sistema presidencial de gobierno; los partidos políticos, todos ellos de dimensión regional, no eran más que clientelas al servicio de las oligarquías locales y de sus políticas transformistas. Por lo demás, la utilización de la represión abierta contra los intentos de organización autónoma del proletariado y de los estratos medios fue una práctica constante, ya en la Primera República: Brasil transcurrió gran parte de este periodo bajo "estado de asedio", en una situación en la que fueron revocados los derechos constitucionales.

Sin embargo, sería un error ignorar los cambios que conlleva la instauración de la república y que se consolidan sobre todo en los años veinte. La abolición de la esclavitud, seguida del inicio de la industrialización, hace que el capitalismo se convierta en el modo de producción predominante en Brasil; la estructura social del país se hace más compleja, más moderna, aunque "lo moderno" sigue estrechamente vinculado al retraso precapitalista, sobre todo en el campo. Pero las nuevas clases y los nuevos estratos sociales se enfrentan al poder oligárquico de la Primera República: crecen los sindicatos obreros y aumentan las huelgas económicas y políticas; los estratos medios exigen una mayor participación en la vida política, mientras que su vanguardia militar, los *tenientes*, opta por la insurrección armada.

El modo como las clases dominantes reaccionaron a estas presiones "desde abajo" fue llevar a *Cabo* otra revolución pasiva, in llamada Revolución de 1930, por medio de la cual —como ya se ha visto— los sectores más modernos de la oligarquía agraria adquirieron una posición hegemónica en el bloque de poder, incorporando al mismo tiempo al ala más moderada del liderazgo de los estratos medios, o sea a los *tenientes*. Esta solución "desde arriba" obstaculizó en parte las tendencias occidentalizantes que venían desarrollándose en el decenio precedente. Pero ello fue solo en parte. Ya hemos hablado de este periodo de la historia brasileña, y en especial acerca de las condiciones que llevaron a la dictadura de Vargas: Baste recordar que la modernización capitalista en Brasil se reforzó en el transcurso de los años treinta, sobre todo durante el "Estado nuevo" varguista. Los presupuestos *objetivos* de una sociedad civil autónoma habían sido creados; sus resultados *subjetivos* (o sea, la formación de aparatos de hegemonía independientes del Estado) podían ciertamente sufrir un proceso represivo, como de hecho sucedió bajo la dictadura de Vargas; pero dichos presupuestos ya no podían ser eliminados.

28 Un brillante análisis del periodo imperial en Brasil se encuentra en Marco Aurelio Nogueira, *As desventuras do liberalismo*, que se sirve explícitamente de las categorías gramscianas.

En 1945, con la caída de la dictadura y el regreso a la democracia (aunque limitada), el proceso de "occidentalización" de la sociedad brasileña se hizo más nítido. El Partido Comunista, que vuelve a la legalidad, se convierte por primera vez (hasta ahora única) en un partido de masas, conquistando el 10% de los votos. Los otros partidos nacientes en aquel momento lograron una dimensión nacional y un perfil ideológico más definido. Incluso los sindicatos obreros adquirieron más importancia en la vida económica y política del país. A pesar de algún episodio regresivo (como poner fuera de la ley al Partido Comunista Brasileño en 1947), la tendencia a la "occidentalización" de la sociedad brasileña sigue predominando, reforzándose en el periodo 1955-1964.

Dicha tendencia fue obviamente frenada por el golpe de Estado de 1964, que da inicio a la dictadura más larga de la historia de Brasil. El régimen reñido instaurado, sobre todo después del "nuevo golpe" de diciembre de 1968, busca por todos los medios destruir los organismos autónomos de la sociedad civil. Al mismo tiempo, el extraordinario reforzamiento del Estado, no solo de sus aparatos represivos, sino también de múltiples organismos tecnocráticos de intervención en la economía, contribuyó a "desequilibrar" la relación entre Estado y sociedad civil, tomando con todo ello apariencias poco "occidentales". Sin embargo, a pesar de todo, la sociedad civil, aunque reprimida a veces duramente, ha conservado siempre un margen de autonomía real. Más aún, ha crecido y se ha diversificado desde la mitad de los años setenta, cuando una fuerte necesidad de autoorganización se hizo sentir entre obreros, campesinos, mujeres, jóvenes, estratos medios, intelectuales e incluso importantes sectores de la burguesía. El movimiento de masas a favor de la elección directa para la Presidencia de la República, que ha llegado a inmovilizar a cinco millones de personas en las calles, y que desempeñó un papel decisivo en la derrota definitiva de la dictadura militar, con la elección de Tancredo Neves y José Sarney, ha sido la culminación de este proceso de reforzamiento de la sociedad civil, proceso de dimensiones hasta hoy desconocidas en la historia de Brasil.

¿Cómo puede explicarse la aparente paradoja por la que una sociedad civil crezca y amplíe su autonomía bajo un régimen dictatorial? En primer lugar cabe recordar que este régimen, a pesar de la intensa utilización de la coerción e incluso del terrorismo de Estado, sobre todo en el periodo 1969-1976, no fue nunca una dictadura fascista clásica, o sea, no fue un régimen reaccionario *con bases de masas organizadas*.²⁹ Apoyándose en el estrato militar-tecnocrático, este régimen no estaba en condiciones de crear organismos capaces de conquistar una hegemonía real en la sociedad civil, ni de hacer funcionar los aparatos como "correas de transmisión" de un Estado totalitario, como ocurrió en Italia y en Alemania. Se puede hablar de fascismo solo si se acepta el término de "fascismo desde arriba", aplicado por Barrington Moore Jr. al Japón en el periodo anterior a la segunda guerra mundial.³⁰ Para obtener un mínimo consenso, la dictadura se vio obligada a tolerar la existencia de un parlamento (aunque impotente) y de un partido de oposición, el Movimiento Democrático Brasileño, que se fue transformando progresivamente en un amplio frente político de todas las fuerzas anti dictatoriales. Es cierto que el régimen intentó conquistar el consenso de amplios estratos de la población. Pero el consenso que se buscaba, y a veces se obtenía, era siempre *pasivo*, presuponiendo la atomización de las masas; nunca estuvo en condiciones de expresarse a través de organismos que "desde abajo" prestaran un apoyo activo a la dictadura. En una palabra, el régimen era "desmovilizador". Su legitimación ideológica no

29 Esta concepción del fascismo, como se sabe, tiene sus orígenes en Gramsci, y fue profundizada por Palmiro Togliatti en *Lezioni sul fascismo*, Editori Riuniti, Roma, 1970.

30 Barrington Moore Jr., op. Mt., pp. 487 ss.

era de tipo fascista. Al contrario, se trataba más bien de una "ideología de la anti-ideología"; o sea, de un pragmatismo tecnocrático que contraponía la "eficiencia" a las ideologías en general, a los conflictos políticos, acusados de "dividir la nación" y, por lo tanto, de poner en peligro la "seguridad" requerida por los militares como condición para el desarrollo económico.

A partir de la crisis del "milagro económico", que se hizo evidente en 1974, este intento de legitimación fue progresivamente abandonado, como lo demuestran las derrotas sufridas por la dictadura en las elecciones parlamentarias de 1974, 1978 y 1982. Esta perdió rápidamente las bases de consenso no solo entre los estratos medios, sino incluso en algunos sectores de la burguesía monopolista, que antes la habían apoyado con decisión. En el contexto de esta profunda crisis de legitimación, los aparatos de la sociedad civil pudieron volver de nuevo a la luz, apoyados por un amplio abanico de fuerzas anti dictatoriales, que iba desde los comunistas hasta los conservadores "iluminados". El "brujo" había desencadenado fuerzas que ya no podía controlar. Haciendo propia una política económica fuertemente modernizante, la dictadura promovió un espectacular desarrollo de las fuerzas productivas: bajo la égida de una "revolution-restauracion", Brasil entro en una fase de capitalismo monopolista de Estado. Todas las cifras concernientes a la población activa, el producto nacional bruto, etcétera, muestran una radical acentuación del proceso de modernización después de 1964; y dicha modernización, aun siendo al mismo tiempo conservadora, en la medida en que ha mantenido y reforzado la dependencia respecto al imperialismo, las diversidades regionales y la desigual distribución de la propiedad y del rédito, ha consolidado de manera irreversible los presupuestos objetivos de la "occidentalización" de la sociedad brasileña.

Los presupuestos *objetivos*, tal coma se presentan en el marxismo antideterminista de Gramsci, no suponen a *fortiori* resultados *subjetivos*. Todavía queda mucho camino por recorrer en la lucha por ampliar la socialización de la política, por construir un efectivo protagonismo de las masas, que este en grado de consolidar, de manera definitiva, la sociedad civil brasileña. Del éxito de esta lucha dependerá, entre otras cosas, la suerte del actual proceso de transición iniciado con el nuevo gobierno Sarney: en la medida en que este es el resultado de la combinación de presiones populares "desde abajo" y de operaciones transformistas "desde arriba", su punto clave podrá ser la creación de una democracia real de masas o la restauración del viejo liberalismo elitista. Pero incluso en este caso los datos facticos empíricamente verificables (afiliación sindical, crecimiento de comunidades de base, incremento del número de agrupaciones políticos legales) hacen mantener el optimismo. Hablar pues de reforzamiento de una sociedad civil brasileña no significa solo proponer un programa político, sino al mismo tiempo registrar una realidad de hecho empíricamente verificable.³¹ A través de la revolución pasiva, Brasil se ha convertido en una sociedad "occidental".

De aquí surge la crisis de los modelos interpretativos de la Tercera Internacional, propios de la

31 Por ejemplo: mientras que en 1963 el número de trabajadores sindicalizados llegaba solamente a 1448151, en 1983 esta cifra, sobre todo en virtud del espectacular crecimiento de la sindicalización rural, era superior a 14 millones de trabajadores. Si se consideran los Tres estados mas desarrollados de la federación brasileña (Sao Paulo, Rio de Janeiro y Minas Gerais), se puede ver que, mientras que en 1963 el número de huelgas fue de 149, en 1983 llego a 277. En un decenio, entre 1970 y 1980, la población brasileña con grado universitario creció de 394 427 a 819927. El índice de analfabetismo, que en 1960 era de 39.37%, cayo en 1980 a 25.50%. Respecto al reforzamiento de la tendencia a la autoorganización popular, basta señalar que entre 1964 y 1968 se crearon, en la ciudad de Rio de Janeiro, 71 asociaciones de barrio; entre 1979 y 1981, esta cifra llego a 166.

vieja izquierda. Si Brasil es hoy una sociedad "occidental", entonces ya no se pueden proponer formas de transición inspiradas en la "guerra de movimiento", en el enfrentamiento con los aparatos coercitivos del Estado, en rupturas revolucionarias entendidas como explosiones violentas concentradas en un breve periodo de tiempo. También en Brasil empieza a surgir una izquierda moderna, articulada en múltiples partidos y organizaciones, que tiene en común el hecho de haber asimilado una lección esencial de la estrategia gramsciana: el objetivo de las fuerzas populares es la conquista de la hegemonía, a través de una difícil y prolongada "guerra de position". En el caso brasileño esto significa que la consolidación de la democracia pluralista y eventualmente su paso a una "democracia de masas"³² se ha de considerar como punto de partida y condición permanente de nuestra vía hacia el socialismo *democrático*.

El pensamiento de Gramsci parece estar en grado de aportar sugerencias no solo para la interpretación de nuestro pasado, mediante los conceptos de "revolución pasiva" y de "transformismo", sino también para el análisis de nuestro presente, a través de la noción de "Estado ampliado", y para la elaboración de una estrategia de lucha por la democracia y el socialismo, a través de la indicación estratégica de la "guerra de position". He aquí la explicación de la extraordinaria influencia del pensamiento de Gramsci en el Brasil actual y, de manera especial, del papel fundamental que ha desempeñado en el proceso de autocrítica y puesta al día de la izquierda brasileña. Sin embargo, aquellos que han "adoptado" a Gramsci en Brasil e intentan "traducirlo" al brasileño, no han de olvidar una de sus más lucidas indicaciones metodológicas. Después de lamentar el hecho de que la muerte prematura impidió a Lenin profundizar sus intuiciones sobre la diferencia entre "Occidente" y "Oriente", Gramsci establece la "tarea fundamental" de un verdadero pensador marxista:

Íllich no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, aun teniendo en cuenta que solo se podía tratar de una profundización teórica; la tarea fundamental era nacional, o sea, exigía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de trinchera y de fortaleza representados por los elementos de la sociedad civil [. ..] [Dicho terreno cambia] en mayor o menor medida de un Estado a otro, y ello exige un atento reconocimiento de carácter nacional".³³

32 Sobre el concepto de "democracia de masas", cf. Pietro Ingrao, *Masse e potere*, Editori Riuniti, Roma, 1977.

33 *Quaderni*, cit., p. 866. [Tornado de *Critica Marxista*, n. 6, Roma, 1985. Traducción de Miguel Martí Solé]

Umberto Eco

¿De qué lado están los Orisha?

Esta noche circulo por São Paulo con un grupo de amigos que me conducen a la extrema periferia, por el rumbo del aeropuerto internacional. Es un trayecto de aproximadamente una hora en coche, en dirección a los ritos afrobrasileños. Llegamos ante un gran edificio, un poco en alto, sobre un territorio de casitas pobres, pero no todavía una favela: la favela se encuentra mas lejos, se entrevén a lo lejos sus luces débiles. El edificio esta bien construido y tiene el aspecto de un oratorio: se trata de un *terreiro*, una casa de candomblé. Un turista, e incluso un brasileño que nunca lo hubiera visitado (y son muy numerosos, son mayoría, por lo menos a partir de la burguesía media), hablaría de Macumba con excitación.

Nos presentamos: un viejo negro nos purifica con sahumerios. Al entrar espero encontrarme un local semejante a ciertas carpas de Umbanda que visite en otros tiempos, un triunfo del kitsch religioso, complicado por la tolerancia sin cretista : altares repletos de estatuas del Sagrado Corazón, de la Virgen, de divinidades indias, de diablos rojos como solo se ven en los espectáculos de Lindsay Kemp. Sin embargo, la sala es de un rigor casi protestante, con poca decoración. Al fondo, las bancas destinadas a los fieles no iniciados; a los lados, cerca de la tarima de los tambores, los suntuosos asientos destinados a los Ogan. Los Ogan son personas de buena condición social, a menudo intelectuales, no necesariamente creyentes, que sin embargo respetan el culto y a los que se inviste con la función honorifica de consejero y aval de la casa; se les elige por indicación de una divinidad superior. El gran novelista Jorge Amado asume una función semejante en un terreiro de Bahía; es un elegido de Jansan, divinidad nigeriana, diosa de la guerra y de los vientos. El etnólogo Trances Roger Bastide, que en su tiempo estudio estos cultos, fue elegido por un decreto de Oshossi, el dios yoruba protector de los cazadores. En la parte opuesta a los tambores se encuentran los asientos para los huéspedes, y allí nos instala *el pai-de-santo*, es decir el Babalorisha, es decir (para entendernos) el cura de esta iglesia. Es un mestizo imponente y canoso, Reno de dignidad. Sabe quienes son sus huéspedes, y emite algunas observaciones penetrantes sobre el riesgo de que tales intelectuales racionalistas vayan a pecar por descreimiento.

Pero en esta iglesia capaz de acoger con igual liberalidad las divinidades africanas y el panteón cristiano, la tolerancia es de rigor; es la esencia misma del sincretismo. De hecho, veo en la pared del fondo tres imágenes que me sorprenden:

La estatua policroma de un indio desnudo que porta una corona de plumas, y la de un viejo esclavo negro vestido de blanco, que fuma la pipa sentado. Los reconozco; se trata de un *caboclo* y de un *preto velho*, espíritus de los difuntos, que tienen un papel importante en los ritos umbanda, pero no en el Candomblé, el cual solo sostiene relaciones con las divinidades superiores, los Orisha de la mitología africana. ¿Que hacen aquí, de cada lado de un gran crucifijo? El pai-de-santo me explica que se trata de un homenaje: el Candomblé no los "utiliza", pero no por ello pretende negar su presencia y su poder.

La misma cosa acontece con el Eshú. En la Umbanda se le considera a menudo como un diablo (se venden estatuillas de metal con cola y cuernos muy largos, y con tridente; o bien estatuas, de

madera o terracota coloreada, enormes, de un kitsch repelente, la imagen misma del diablo lascivo de night-club en "Mundo de Noche") ; el Candomble no lo tiene por diablo, pero lo considera una especie de espíritu intermediario, un Mercurio degenerado, mensajero de los espíritus superiores, así en el bien como en el mal. El Candomble no lo honra, no contempla la posesión por su intermedio, pero al principio de la ceremonia el pai-de-santo no dejara de purificar la atmósfera gracias a un enorme cigarro puro (agitado a modo de incensario), a fin de pedir cortésmente al Eshú, precisamente, que se mantenga al margen y no trastorne las operaciones. Una forma de decir: Jesús y el diablo no son asunto nuestro, pero es conveniente mantener relaciones con los vecinos.

¿Que honra el Candomble? A los Orisha, las divinidades superiores de las religiones africanas, nagó-yoruba del Sudán o bantúes de Angola o del Congo, que acompañaron a los primeros esclavos al Brasil y no los dejaron nunca. El gran Ologún, padre de todos los dioses, cuya representación no existe, y también Oshala, que el sincretismo popular identifica con Jesucristo, y en particular con Nuestro Señor del Bonfim, venerado en Bahía. Y otros más, de los cuales hablaremos.

Aprovechando la ocasión de una discusión con un pai-de-santo de una cultura innegable, de inmediato le planteo algunas preguntas incómodas, aclarándole que mi curiosidad es de orden teológico y filosófico. Así pues, estos Orisha 4 son personas o son fuerzas? Son fuerzas naturales, precisa el sacerdote, vibraciones cósmicas, agua, viento, hojas, arcoíris. Y entonces por que se ven por doquier estatuas de ellos, y por que se les identifica con San Jorge o San Sebastián? El pai-de-santo sonríe, y se pone a hablar de las profundas raíces de este culto incluso en la religión hebraica y en religiones aun mas antiguas; me dice que el Candomble acepta la ley mosaica ; sonríe nuevamente cuando aludo a los ritos de magia negra, a la tristemente celebre Macumba, que es precisamente la versión maligna del Candomble y que, en el rito Umbanda, se convierte en la Quimbanda, en la cual el Eshu y su campanera, la lasciva Pomba-Gira, se posesionan de cuerpos en trance; y esos ritos que se practican también antes de los juegos de futbol, en que se mata a gallos jóvenes a fin de hacer morir o enfermar a los del equipo contrario. El pai-de-santo sonríe como un teólogo de la Universidad Gregoriana al que yo le hubiera pedido una opinión sobre el milagro de San Genaro o sobre las Vírgenes que Moran. Jamás dirá nada en contra de las creencias populares, ni nada en su favor. Se sonríe; ya sabemos como es el pueblo. Y, por lo demás, que decir de la Umbanda? Un culto reciente, nacido en los años treinta, que refine las religiones africanas, el catolicismo, el ocultismo, el espiritismo kardecista, un producto del positivismo francés. Son gente que cree en la reencarnación; los iniciados en trance son poseídos por los espíritus de los difuntos (y por los pretos velhos y los caboclos) y se ponen a hacer predicciones y a dar consejos a los fieles. La Umbanda es la versión conservadora y espiritualista de los ritos afro-brasileños, y ha mostrado a las claras que respeta el orden constituido con una absoluta devoción. Mientras que el Candomble (esto no me lo dice el pai-de-santo, pero yo lo se) nace como una búsqueda de su propia identidad cultural por parte de los esclavos negros; es una expresión de revuelta, es decir, un orgulloso y voluntario aislamiento religioso y cultural. Tanto es así, que fue perseguido durante largo tiempo; en Pernambuco se cuenta que un jefe de policía todavía en los años treinta coleccionaba las orejas y las manos cortadas a aquellos malditos fetichistas que arrestaba.

La historia del desarrollo de los diversos cultos es muy confusa (existe una biblioteca de centenas de volúmenes), y yo no intento aclarar aquí algún oscuro capítulo de etnología brasileña; tan solo enumero algunas sospechas. La ley Rui Barbosa de 1888 (Ramada ley de ow) abolió la esclavitud, pero no concedió un estatuto social "regenerado" al esclavo. Incluso, en 1890, en una tentativa débil por abolir in esclavitud como estigma, se da orden de quemar todos los archivos

del mercado de esclavos. Es un procedimiento hipócrita, ya que así los esclavos no podrán jamás reconstituir su historia, sus orígenes; se vuelven formalmente libres, pero privados de pasado. Se entiende, pues, por que a fines de siglo los cultos se oficializan, se intensifican, salen de las sombras; en ausencia de "raíces" familiares, los negros intentan reconstruir su identidad cultural por la vía religiosa. Con todo, es muy curioso que son los intelectuales blancos quienes, justamente durante el periodo positivista, arrobados por las ideas espiritistas europeas, hayan influido en los cultos negros, arrastrándolos gradualmente a absorber los principios del espiritismo del siglo XIX. Estos fenómenos también tuvieron lugar en la historia europea: cuando existían formas de milenarismo revolucionario, la acción de las iglesias oficiales tendió siempre a transformarlas en fenómenos de un milenarismo más comedido, fundado sobre la esperanza y no sobre la violencia. Podría por tanto pensarse que los ritos del candomblé son un remanente de núcleos de milenarismo "duro" en el seno de los ritos umbanda más edulcorados. Pero no puedo discutir de esto con el pai-de-santo. Recibiré una respuesta, pero ambigua, al salir al jardín para visitar las casas de las divinidades.

Mientras que un grupo de muchachas, negras la mayoría, ataviadas con las bahianas rituales, se apresuran con regocijo con los últimos preparativos, un señor vestido de blanco (de la gorra a los zapatos) porque es el mes de Oshala, simbolizado por este color, nos recibe y nos lleva a dar la vuelta hablándonos en italiano. Ya no lo habla Bien, llego de Italia después de la guerra (mirar siempre cuidadosamente a todos aquellos que Llegaron justo después de la guerra; en efecto, evoca sus aventuras en África con el mariscal Graziani). Ha enjugado bastantes fracasos, ha intentado todas las religiones, por fin ha encontrado la paz: "Si se me dijera que el mundo va a derrumbarse en este lugar preciso (señala con el dedo un lugar frente a el), me movería un poco a un lado"

Las casas de los Orisha, dispuestas en el vasto jardín como las capillas de alguno de nuestros Montes Sagrados, tienen en el exterior la imagen del santo católico fusionado con el Orisha correspondiente. En el interior hay una sinfonía de colores crudos y violentos, exaltados por floras, por estatuas e incluso por el tinte de los manjares cocinados hace poco y que se ofrecen a los dioses: blanco para Oshala, azul y rosa para Yemanyá, rojo y blanco para Chango, amarillo y oro para Ogún, etcétera. Si no se es iniciado, no se entra; hay que ponerse de hinojos ante la entrada, tocándose con una mano la parte delantera y la trasera de la oreja derecha. Pero entonces, pregunte yo, Yemanya, diosa de las aguas y de la procreación, ¿es o no es Nuestra Señora de la Concepción? ¿Y es o no es Chango San Jerónimo? Y per que es que vi a Ogún fusionado con San Antonio en Bahía, con San Jorge en Rio?, y por que aquí, en cambio, San Jorge aparece resplandeciente en su capa azul y verde, listo para acabar con el dragón, en la casa de Oshossi? Me parece conocer la respuesta, porque un sacristán de una iglesia católica de Bahía me la dio hace años: ya se sabe como son ingenuos los pobres; para que le recen a San Jorge, hay que decirles que no es diferente de Oshossi. Pero mi acompañante me da la respuesta inversa: ya sabemos como es el pueblo; para que reconozca la realidad y la fuerza de Oshossi, hay que dejarle creer que se trata de San Jorge. Indudablemente, el Candomble es una religión antigua y sabia.

Pero ahora va a comenzar el rito. El pai-de-santo lleva a cabo los sahumeros propiciatorios, los tambores emprenden su ritmo obsesivo, mientras que un cantante entona los *pantos*, estrofas rituales que los iniciados retoman a coro. Por lo general los iniciados son mujeres; la *filha.de-santo* es la medium ya instruida que, durante la danza, será visitada por los Orisha. Hoy en día, desde hace algún tiempo, también se encuentran hombres iniciados, pero el don mediúmnico parece reservado a la mujer por privilegio. Algunas semanas más tarde, en Bahía, abre de visitar un terreiro que data de hace cuatrocientos años, y allí me recibirá la *mae-de-santo*, es decir, la

Iyalorisha, venerable y grave como una abadesa; mujeres de este temple han dominado la vida cultural y social de Sao Salvador, capital del estado de Bahía, y escritores como Jorge Amado hablan de ellas con afecto y respeto. Aquí, entre las mujeres, hay también algunas blancas. Me señalan a una rubia, es una psicóloga alemana; danza rítmicamente, los ojos perdidos en el vacío; poco a poco empezara a transpirar, tensa en la esperanza de entrar en trance. No lo lograra, no esta madura para el abrazo de los dioses; mientras que, al mismo tiempo, otras hijas de santo habrán alcanzado el éxtasis, a ella la veré agitarse aún al fondo, casi llorando, trastornada, tratando de perder el control abandonándose a la música de los atabaques, los tambores sagrados que tienen el poder de llamar a los Orisha. Durante este tiempo, uno a uno, numerosos iniciados consiguen su salto físico y místico; de pronto se entiesan, su mirada se hace atona, sus movimientos automáticos. Según cuál Orisha los visite, sus movimientos celebraran su naturaleza y sus poderes: los poseídos por Yemanya tienen gestos dulces, sus manos se agitan a los costados, las palmas bajas como si nadaran; los que visita Oshala es-tan encorvados y ejecutan gestos lentos; y así sucesivamente (en la Umbanda, cuando llega, el Eshu, la gente se trastorna con sacudidas nerviosas y malignas). Los que han recibido a Oshala serán recubiertos por unos velos particulares, porque su aventura habrá sido particular y grande.

Una adolescente europea de quince años se encuentra entre nosotros, con sus padres. Estos le dijeron que si quería venir con ellos, debía seguir los procedimientos con atención, curiosidad y respeto, pero con desapego; e intercambiando opiniones con los demás sin dejarse influir. Pues si Pitágoras tenía razón, la música puede hacernos hacer lo que quiere; en otras ocasiones he visto a visitantes no creyentes, pero particularmente impresionables, caer en trance como peras maduras. La jovencita transpira, tiene náusea, quiere salirse. De inmediato acude a ella el italiano vestido de blanco, quien se dirige a los padres y les dice que la dejen permanecer unas semanas en la casa: la joven posee innegables atributos de médium, reacciona positivamente a Ogún, hay que cultivar ese don. La muchacha quiere marcharse, sus padres están aterrados. Ha rozado el misterio de las extrañas relaciones entre el cuerpo, las fuerzas de la naturaleza, las técnicas del sortilegio. Ahora tiene vergüenza, cree haber sido víctima de una ilusión; volverá a la escuela y oír hablar de los ritos dionisiacos, y tal vez no comprenderá jamás que, por un instante, ella también fue una ménade.

Una vez que termina la ceremonia, nos despedimos del pai-de-santo. Le pregunto de que Orisha soy hijo. Me mira a los Ojos, me examina las palmas de las manos y dice: "Oshala". Bromeo con uno de mis amigos, que solo es hijo de Changó.

Dos días después, en Rio, otros amigos me conducen a otro terreiro de Candomble. La zona es más pobre, la fe más popular; si la casa de Sao Paulo tenía aspecto de iglesia protestante, esta parece un santuario mediterráneo. Los adornos son más africanos, y aquellos a quienes visite Oshala recibirán al final máscaras espléndidas que yo creía que no existían más que en los álbumes de Cino y Franco; son grandes guarniciones de paja que encapuchan el cuerpo entero. Procesión de fantasmas vegetales, conducidos de la mano, como ciegos, por Los celebrantes, y tropezando en sus movimientos catatónicos, que dicta el dios.

Aquí la *comida dos santos*, los manjares ofrecidos a los Orisha, son obra de la mejor cocina de Bahía: están dispuestos al aire libre sobre grandes hojas, especies de canastos in-memos llenos de golosinas tribales; cuando concluya el rito, nosotros también habremos de comer de ellos. El pai-de-santo es un tipo curioso, vestido como Orson Welles en *Cagliostro*, un rostro joven de belleza un poco bofe (es un blanco de cabello rubio), y sonrío mostrando un afecto de sacerdote a los fieles que le besan las manos. Con pocos movimientos, John Travolta de los suburbios, marca el inicio de las diferentes fases de la danza. Mas tarde se despojara de su ornato sacerdotal y reaparecerá en vaqueros, para aconsejar una aceleración del ritmo al tambor, un movimiento más

abandonado al iniciado que esta a punto de caer en trance. Solo nos deja asistir al principio y al final; parece que no quiere que estemos presentes cuando los iniciados se derrumban en trance, el momento más rudo. Respeto hacia nosotros, o hacia sus fieles? Nos lleva a su habitación y nos ofrece una cena a base de *feijoada*. En los muros cuelgan extraños cuadros muy coloridos, entre lo indio y lo chino, con figuraciones surreales, como Las que se ven en Estados Unidos en las revistas under-ground de los grupos orientalizantes. Son sus propios cuadros; pinta. Platicamos de ética y de teología. No posee el rigor teológico del pai-de-santo de la otra noche; su religiosidad es más indulgente y más pragmática. Niega que existan el bien y el mal; todo es bien. Le arguyo: "Pero si el (uno de mis amigos) quiere matarme y viene a verlo a usted para consultarlo, usted debe decirle que matar es malo". "No lo se —me responde con una sonrisa vaga—, tal vez es algo bueno para el, no se, tan solo le explicare que es mejor que no lo mate a usted. Pero tranquilícese, si viene a verme, después no querrá matarlo." Todavía intentamos algunos argumentos sobre el bien y el mal. Me conforta: "Este tranquilo, pensare en esto, el no lo matara". Demuestra un tierno orgullo por su carisma. Habla del amor que siente por sus fieles, de la serenidad que viene del contacto con los Orisha. No se pronuncia sobre su naturaleza cósmica, ni sobre su relación con los santos. No hay distingos, basta con ser sereno. El Candomble cambia de teología de terreiro en terreiro. Le pregunto cual es mi Orisha. Nuevamente elude responder; son cosas difíciles de decir, puede cambiar con las circunstancias, y no cree, por su parte, en tal capacidad de juicio; si realmente insisto, a simple vista, y sin cumplidos, debería ser hijo de Oshala. Yo no le revelo que ya recibí la misma respuesta hace dos noches. Quisiera volver a atraparlo en una equivocación.

Mi amigo, el que hubiera debido matarme, juega el papel del brasileño comprometido. Le habla al pai-de-santo de las contradicciones del país, de las injusticias, le pregunta si su religión podría llegar a impulsar a los hombres a la revuelta. El Babalorisha dice evasivamente que son problemas a los que no desea responder, y luego sonrío de nuevo con una dulzura infinita, como cuando me aseguraba que mi amigo no me mataría, y murmura algo como: "Pero si fuera necesario, podría ser que...".

¿Que quería decir? ¿Que por el momento no es necesario? ¿Que el Candomble es sin embargo aun la religión de los oprimidos y que el estaría dispuesto a volverlos capaces de una revuelta? ¿No tiene acaso confianza en nosotros? Se despide de nosotros a las cuatro de la mañana, cuando los estados de trance se apagan poco a poco en los miembros agotados de los hijos e hijas de santo. Es el alba. Nos obsequia algunas obras de arte suyas. Parece patrón de alguna fonda de carretera. No nos ha pedido nada, solo nos ha dado regalos y convidado a cenar.

Todavía tengo una pregunta, que tampoco le plantee a su colega de Sao Paulo. Y es que no solo en estos dos casos— advertí que el Candomble (para no hablar de la Umbanda) siempre atrae mas a los blancos. Me encontré con un medico y un abogado, y un gran número de proletarios y subproletarios. Antigua reivindicación de autonomía racial, configuración de un espacio negro impermeable a la religión de los europeos, estos ritos están convirtiéndose más y más en una oferta generalizada de esperanza, de consuelo, de vida comunitaria. Peligrosamente cercanos a las practicas carnavalescas y al futbol, aun si son mas fieles a las tradiciones antiguas, menos dependientes del consumo, capaces de penetrar mas profundamente en In personalidad de los adeptos y —quisiera yo decir más sabios, más verdaderos, mas ligados a pulsiones elementales, a los misterios del cuerpo y la naturaleza; pero, sea coma sea, los ritos son uno de los numerosos medios mediante los cuales se mantiene a las masas desheredadas en su "reserva india", mientras que los generales han industrializado el país a sus expensas, entregándolo a la explotación de los capitales extranjeros. Lo que no pregunte a los dos pai-de-santo es: O de que lado están los Orisha?

En tanto que hijo de Oshala, ¿hubiera yo tenido derecho a plantear la pregunta?

[Traducción de Héctor Manjarrez]