

68+40=60¹

(Sobre el 68 en México)

Bolívar Echeverría

Para entender lo que aconteció en los años sesenta en Europa y que culminó en París, en "Mayo del 68", conviene tener en cuenta un hecho determinante en la historia de ese continente: la americanización de su modernidad, un fenómeno que venía dándose desde inicios del siglo XX pero que sólo después de la catástrofe del fascismo y la II Guerra Mundial, con la reactivación económica financiada por los EE. UU., pudo por fin manifestarse de manera abierta y directa, incluso folclórica (con jeans, chewing gum y todo lo demás). En la segunda posguerra y a partir del Plan de Recuperación Europea (Plan Marshall), Europa entra en un proceso de reconstrucción en el que va a restablecer, recomponiéndolos substancialmente, sus esquemas de autocomprensión, sus escalas de prioridades, sus gustos y valores, y en el que todo esto se va a llevar a cabo bajo la influencia decisiva en su vida social de las formas de vida, los usos y costumbres que le llegan de Norteamérica.

La versión europea de la modernización se les presenta a los mismos europeos como un intento tal vez admirable pero fracasado, que ha terminado sin cumplir a cabalidad su tarea; reconocen que su propuesta civilizatoria ha perdido la fuerza que tuvo un siglo atrás, debilitada precisamente bajo el peso de aquellos instrumentos identitarios e institucionales que desarrolló para ejercerla; que ellos mismos han perdido su originalidad en la creación de formas culturales. Se impone en ellos una admiración incondicional por sus "liberadores" -los europeos de ultramar- a quienes adjudican virtudes de todo tipo, todas ellas condensada en el "espíritu americano" al que perciben primaria y fundamentalmente un "espíritu

1 Intervención de Bolívar Echeverría en la serie de Conferencias a "40 años del movimiento estudiantil del 68" organizada por el Centro Cultural Universitario Tlatelolco. Una versión revisada por el autor fue publicada en su libro póstumo *Modernidad y "blanquitud"*. Ed. ERA, México 2010. La presente versión fue publicada en la web *Bolívar Echeverría: Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura* (www.bolivare.unam.mx) bajo una licencia Creative Commons 2.5: Atribución-NoComercial-SinDerivadas.

práctico". Los europeos miran hacia sí mismos y se encuentran obstruidos por su propio pasado; se consideran a sí mismos como excesivamente formales, demasiado exigentes en determinados condicionamientos de la producción y el consumo que a la luz del practicismo pragmático del american way of life norteamericano resultan totalmente prescindibles, incluso ridículos.

En los años cincuenta, la III Guerra Mundial, que había comenzado antes de que terminara la Segunda, había ya adoptado la apariencia engañosa de una "guerra pacífica" o "Guerra Fría". La economía norteamericana y junto con ella la europea se reconfiguraban aparentemente como "economías de paz", después de haber funcionado durante varios años "economías de guerra". Toda la planta industrial se recomponía para iniciar un nuevo gran ciclo de crecimiento sobre el fundamento técnico que había sido desarrollado por la industria bélica. El Plan Marshall vino a financiar esta transformación de la economía europea, sobre todo en Alemania, y permitió algo desconocido hasta entonces, algo así como un subempleo sustentable del conjunto de la fuerza de trabajo de esta región; un subempleo subsidiado por supuesto con la explotación del resto del mundo gracias a las ventajas tecnológicas de su aparato industrial y técnico-científico. Íntimamente conectado con esta cooperación en el relanzamiento de la economía se llevó a cabo una importante pero poco reconocida exportación de los E.E. UU. a Europa, la de un invento muy peculiar que consiste en un dispositivo civilizatorio desconocido hasta entonces en la historia de la modernidad europea.

En los años cincuenta y sesenta, primero en los EE. UU. y después en Europa -y posteriormente en el resto del "mundo occidental"-, tuvo lugar la introducción de toda una edad dentro de la serie de edades que se reconocían tradicionalmente en la vida individual: la edad de "la adolescencia" o "la juventud adolescente". En la Europa moderna (a diferencia de la medieval) no había existido antes nada así como una edad propia y específicamente juvenil; ésta fue una innovación civilizatoria de la modernidad "americana" introducida en la segunda posguerra del siglo XX. Era una innovación que iba más allá de la idea productivista tradicional que prevaleció en la modernidad europea, según la cual los años de juventud

debían ser años de una transición rápida, de un período de vertiginosa iniciación. El hombre joven era tratado como un niño que ha crecido demasiado y que tiene que pasar rápidamente a convertirse en adulto. Debía dejar lo más pronto posible su condición de mantenido y pasar a la de mantenedor. La juventud había existido siempre, por supuesto, pero no por sí misma, sino como un modo de ser de alguna manera híbrido e innecesario, incluso anómalo, propio tan sólo de la legendaria vida de la nobleza. Es en los años cincuenta y sesenta cuando surge esta otra idea según la cual la juventud debe ser aceptada y reconocida como una edad específica de la vida de todo ser humano singular. Durante un período de 5 o 6 años, sin ser un niño "crecido de cuerpo" ni un adulto "inmaduro", el ser humano es llamado a ser simple y llanamente "joven". Es un dispositivo civilizatorio que se introduce, no para emancipar a la juventud, sino para ponerla al servicio de una tarea especialmente diseñada para ella.

En efecto, la sociedad burguesa reconoce la especificidad de este periodo de la vida ubicándola en ciertos rasgos ético-psicológicos: la irreverencia, la iconoclasia, el innovacionismo radical, ese carácter, como ella suele decir, del "revolucionario que todos somos a los veinte años, pero que dejamos de ser cuando la vida nos obliga a sentar cabeza". Si los jóvenes son revolucionarios es porque son jóvenes, y ese carácter revolucionario-juvenil es para ella un rasgo altamente valorable porque, al fin de cuentas, todo aquello que fue revolución, rebelión, impugnación e iconoclasia puede convertirse fácil y rápidamente en innovación racional depuradora, útil para mantener y fortalecer la continuidad de la vida social establecida.

La irreverencia que caracteriza a los jóvenes es una expresión de su libertad. Los jóvenes son seres sin compromisos, lúdicos, que no tienen que pensar dos veces su acción dado que no tienen ninguna atadura, ninguna consideración especial de respeto ante lo que pueda oponerse a su empresa, sino que pueden lanzarse libremente a ella. Y es precisamente esa irreverencia la que puede resultar útil para el progreso de la sociedad burguesa.

En esta breve etapa de transición, la juventud puede desarrollar sus características "revolucionarias", que son positivas para el aggiornamento

de las costumbres de la sociedad y que deben servir para fomentar el progreso en el sentido de la ilustración. La sociedad burguesa inventa la edad de la juventud para tener un instrumento que le sirva en este proceso ya centenario que es el de la modernización ilustrada, de la lucha contra las tinieblas, contra las pervivencias del pasado y las tradiciones que obstaculizan el progreso con su irracionalidad. La juventud pasa a ser a la vez instrumento y protagonista en esta lucha en contra de las tinieblas. Es interpretada como la portadora de la ilustración, de la guerra contra todas esas formas añejas y estorbosas que obstaculizan el despliegue libre de la vida burguesa, sobre todo en Europa.

Para Europa, que acaba de deshacerse, gracias al poderío de los EE.UU., de su miembro disfuncional, la Alemania nazi, este nuevo avance en el camino de la Ilustración adquiere además la forma de una recepción e interiorización de la modalidad específicamente "americana" de la modernidad, la del progresismo sin trabas, del practicismo descarnado y del igualitarismo pragmático.

Se trata de avanzar en el proceso del "desencantamiento" del mundo, del que habla Max Weber, es decir, de eliminar los rasgos remanentes de la vida mágica, de todo aquello para lo cual el ser humano invoca o recurre a la intervención de lo extrahumano, de lo sobrenatural. Todo aquello que aún mantiene "encantado" al mundo debe ser eliminado, y los jóvenes europeos, innovadores à la americana, están encargados de cumplir esta tarea. Los años sesenta debieron haber sido los años de esta "juventud", pero los cálculos fallaron, no llegaron a serlo.

La década de los sesenta en Europa es la época de los "rebeldes sin causa". Primero en 1967, en Berlín, y un año después, en 1968, en París, va a darse en el escenario europeo un fenómeno que no estaba calculado ni parecía natural en este proceso ideal que sería el de inventarse la juventud para que sirva de instrumento del progreso y la reconsolidación de la sociedad moderna en su forma establecida. Estos jóvenes mantenidos, que no necesitan trabajar todavía, que pueden dedicar su tiempo a estudiar varios años sin ninguna presión, que tienen todo en casa y algo de dinero en el bolsillo, que pueden disfrutar de la vida; estos jóvenes que no tienen ninguna razón para rebelarse, . . . se rebelan. Aparecen brotes de

una juventud que le dice “¡no!” a sus padres, a la sociedad que los mantiene y que tiene planeado incluirlos dentro de su proyecto de progreso capitalista.

Ahora bien, ¿cuál es el núcleo íntimo de esta rebelión juvenil que aparece en la segunda mitad de la década de los sesenta en Europa? ¿Por qué estos jóvenes que no tendrían por qué rebelarse se rebelan en esos años? ¿Son, en verdad, unos “rebeldes sin causa”? Se rebelan, ante todo, porque perciben que esta tolerancia de sus padres, de la sociedad burguesa, este permitirles que vivan su vida libremente, no es otra cosa que una “tolerancia represiva”. Así la teoriza Herbert Marcuse, uno de los más importantes pensadores de la Escuela de Frankfurt, que sobrevivió al nazismo en California.

Los jóvenes perciben que, en efecto, por debajo de esa tolerancia benévola hay un fundamento de represión. La sociedad les permite vivir como “jóvenes”, pero lo hace con una “segunda intención”: los está preparando para ser “integrados en el sistema”. Usa esa libertad para sus propios fines, y estos fines consisten, como lo filmó Visconti en *Il gattopardo* de Lampedusa, en “cambiar todo para que todo siga igual”. Los jóvenes tienen, pues, la experiencia de que esta sociedad, practicando ese “gatopardismo”, les lleva a convertirse en “verdugos en su propio sacrificio”. Se sienten inmolados por estos padres que los tratan tan bien porque los están convirtiendo en destructores de sí mismos, de su propia juventud, de su libertad. En traidores a esta libertad que se supone que los caracteriza.

El fondo que aparece en la rebelión de los jóvenes europeos es así esa percepción de que la juventud, al ser una edad tolerada, está siendo reprimida, instrumentalizada para fines que no tienen que ver con los que ellos podrían descubrir precisamente en uso de esa libertad. No hay que olvidar, por otro lado, que los jóvenes de los años sesenta son hijos de los combatientes de la Segunda Guerra mundial, de aquellos soldados que no terminan por creerse los héroes que dicen ser, porque tienen una mala conciencia. Ellos saben que su papel en la guerra no fue tan valiente ni tan limpio como lo cuenta la historia oficial. Tienen la sensación de que de alguna manera, cuando no fueron los represores de otros pueblos, fueron colaboradores al menos pasivos del régimen nazi al que

aparentemente combatían. La mala conciencia que se transluce en la actitud de los padres de estos jóvenes que salen a las calles de Berlín o de París contribuye a que las intenciones de la sociedad burguesa resulten para ellos al menos sospechosas.

En Berlín, los jóvenes que perciben la traición y la autorrepresión a la que los están induciendo sus propios padres, articulan su percepción a la luz de ciertos teoremas que vienen de los teóricos marxistas de los años veinte y treinta y de algunos sobrevivientes de la masacre nazi, como Ernst Bloch y Herbert Marcuse. En París, la gran figura teórica que cumple esa función articuladora es Jean-Paul Sartre, el filósofo de la libertad. Sartre plantea que lo fundamental en el ser humano es justamente su libertad, es decir, la capacidad que tiene de asumir las determinaciones del medio dentro del cual debe existir, de fundar una existencia propia, eligiendo siempre entre opciones diferentes. El ser humano se encuentra determinado por todos lados, pero es libre en el sentido de que es capaz de asumir esas determinaciones y de tomar decisiones en referencia a ellas. Es la idea que guía la experiencia que tienen estos jóvenes de unas determinaciones que pesan sobre ellos y que están organizadas en dirección a su sacrificio.

Sartre afirma además que la libertad sólo puede ser tal si se afirma como libertad para la solidaridad, como "libertad comprometida" con la vida concreta, con los otros, con la emancipación de la sociedad. Un gran traidor a la burguesía, como lo es Sartre, es quien guía a estos jóvenes, quien les da palabras para formular esa percepción de lo que sus padres hacen con ellos, esa sospecha básica de que están siendo utilizados para fines que contradicen la libertad.

Es por ello entonces que estos jóvenes sienten también una gran admiración por todos aquellos acontecimientos, seres humanos y lugares del mundo, sobre todo del Tercer Mundo, en los que observan que esa libertad, con la que ellos se identifican, está manifestándose o realizándose. China, Cuba y especialmente Vietnam son los países en los que para ellos esa libertad puede ser vista en acción. Es inmensa la admiración por lo que acontece en estas luchas de liberación en el Tercer Mundo y está guiada por esta idea de Sartre que los conecta con su propia experiencia vital

individual. Hay entonces esta doble conexión entre su propia experiencia y el reconocimiento internacionalistas de que fuera de Berlín o de París es posible detectar otro uso de la libertad que no sea el de convertirla en mero instrumento del progreso capitalista.

Es así que los jóvenes europeos comienzan una "revolución" que aparentemente "no tiene causa", que es lúdica, sin duda, porque ellos no sienten las terribles razones que tenían los proletarios del siglo xix para levantarse y poner en pie el movimiento revolucionario comunista. Los mueven razones más sutiles, más imperceptibles, que conciernen a la emancipación de los trabajadores en lo más hondo de su condición humana y que ellos las traducen a un espíritu lúdico, gratuitamente creativo, que apunta a metas que el movimiento obrero debió descuidar dado el condicionamiento histórico de su lucha. Ellos quieren introducir un momento de irresponsabilidad, de juego, de invención gratuita en el proceso de la revolución mundial, un proceso que en la perspectiva pseudo-revolucionaria de la Tercera Internacional, de los partidos comunistas y de esa tradición "marxista" que fue expresamente desautorizada por el propio Marx, debía ser un proceso serio, gris y disciplinado como el ejército industrial empleado por el capital, muy poco dado a juegos y experimentos. Los jóvenes del sesenta y ocho europeo intentan trasladar este ludismo de la juventud hacia el movimiento obrero, tratan de alguna manera de llevar a cabo una revolución lúdica que importaría a Europa la frescura revolucionaria que ellos perciben en la verdadera revolución de esa época que para ellos es la del Tercer Mundo.

A mediados de los años sesenta los jóvenes se encontraban ante una encrucijada en la que estaba por decidirse si iban a integrarse a la vida burguesa, o no. Éste era el tema de las conversaciones personales. Estaban en juego los destinos de cada uno de ellos. Se preguntaban: "¿qué voy a hacer, qué va a ser de mi vida en los próximos años, si quiero mantenerla en conexión con el acontecer revolucionario de todas esas fuerzas sociales económicas y políticas que están en juego?" Es la encrucijada, el momento de decisión de una juventud que todavía no ha sido integrada y que se resiste a pasar a la edad adulta que le tienen preparada. Este momento,

mediados de los años sesenta, la posibilidad de dejarse integrar o de no integrarse a la sociedad burguesa parece estar en juego en la existencia de cada uno de los jóvenes.

Integrarse en el trabajo tal como lo piden los padres implica entrar en el proceso de reacomodo capitalista de la modernidad europea y colaborar en él, implica reconocer que el sistema capitalista es detestable, pero detestable sólo por viejo, no por injusto; que lo que es necesario es poner al día el sistema capitalista, mejorarlo. Si uno se integra y emprende una "larga marcha" por las instituciones, está aportando nueva sangre para el sistema capitalista reformado.

Pero ante todo y sobre todo, "integrarse" implica aceptar y adoptar la lección y la herencia principales de la Segunda Guerra mundial en la dimensión política de la vida social.

Y esta lección o herencia consiste en la necesidad de realizar un voto de abstinencia preventivo sobre aquellos contenidos de la política cuyo cuestionamiento puede conducir a las sociedades y a las democracias occidentales a experiencias terribles como la reciente guerra. Un voto de abstinencia que equivale a una autolimitación o una autocensura fundamentales de la política y que queda postulado como un dogma intocable.

Un principio incuestionable que viene a institucionalizar la sustitución enajenante que en los hechos hace del capital el verdadero sujeto que actúa por debajo de la "soberanía popular". La soberanía de los estados democráticos queda planteada como una instancia de toma de decisiones acotada por un límite que es difícil no distinguir, un límite que le desautoriza para decidir sobre asuntos políticos mayores, como serían por ejemplo el cambio de régimen económico o de modo de producción. La democracia moderna europea occidental se oficializa su autolimitación en la segunda posguerra. Hay ciertos problemas que no caen dentro de su competencia. No está autorizada, por ejemplo, para decidir sobre un "sí" o un "no" a la revolución. Es un voto de abstinencia (y también de obediencia y de pobreza) de la democracia soberana, que se justifica con la lección dejada por la Segunda Guerra mundial: plantearse esos problemas radicales conduce ineluctablemente al totalitarismo, sea éste un totalitarismo de

derecha como fueron el fascismo y el nazismo, o un totalitarismo de izquierda, como es el "comunismo" stalinista. La mejor manera de no caer en el peligro del totalitarismo es entonces abstenerse de entrar en esta problemática. El estado capitalista moderno es intocable, el modo de producción capitalista es algo natural, que no puede entrar siquiera en consideración, que no puede ser discutido en ningún parlamento. Nadie puede poner en cuestión o traer a discusión el modo de producción de una sociedad. Esto no es competencia del pueblo, no es asunto del demos, está por sobre la república. La nueva república moderna tiene que adoptar esta autodisminución inevitablemente.

La rebelión de los jóvenes del 68 en Europa tiene un fundamento: perciben esta autolimitación de la soberanía democrática, de los alcances de la vida política; se dan cuenta de que esta autolimitación mutila todo aquello que podría ser el ejercicio de su libertad, de la libertad en general, que ese voto por una apoliticidad es la mejor prueba de la enajenación capitalista, y se rebelan contra ello; salen a las calles y a las plazas de lo que debería ser la democracia moderna para actualizar, en torno a la fiesta del discurso, del verbo político, una dimensión de lo político que ha sido clausurada por la sociedad burguesa europea, remodelada a la americana.

Sobre todo en el Berlín de Rudi Dutschke, en 1967, o en el París de los oradores de la Mutualité, en 1968, esta autolimitación de la democracia occidental es percibida como un fenómeno de autocensura y decadencia del discurso político, y es combatida como tal. El discurso político está autocensurado de entrada, no puede, ni debe pensar ni decir ciertas cosas; la reflexión racional sobre los asuntos públicos, sobre la res publica, está siendo limitada y reprimida, y la rebelión estudiantil de fines de los sesenta viene a desobedecer esta autolimitación y autorrepresión. Y esto es tal vez lo más importante de aquel movimiento estudiantil, su capacidad de luchar contra la corriente, de desobedecer esta autolimitación de la política democrática occidental y esta autocensura del discurso político que viene imponiéndose desde hace medio siglo. Los jóvenes hicieron algo que no debían hacer, que nadie debe hacer: retomaron el discurso político y se regodearon en el empleo del más prohibido de los conceptos, de la más

censurada de las palabras, el concepto y la palabra "revolución". Los jóvenes del 68 tienen la palabra "revolución" en la boca, para todo emplean ese término, que es justamente el que no debe pronunciarse, porque, según diría la experiencia, conduce al totalitarismo, a la negación de la democracia, para no mencionar sus consecuencias últimas, la guerra y la destrucción. Y el movimiento juvenil del 68 impugna -tal vez ya tardíamente- esta autolimitación de la vida política que, bajo el nombre de "reconstrucción de la democracia", la sociedad contemporánea viene sufriendo desde entonces.

Los jóvenes del 68 sueñan con que la pose revolucionaria que ellos adoptan se convierta en acción. En cada uno de estos jóvenes, el ludismo de sus manifestaciones, expresa ese deseo. Ellos saben que su actitud es una pose revolucionaria, que en su boca el significado de la palabra "revolución" no tiene el fundamento de una fuerza social capaz de sustentarlo. Saben que es apenas un gesto, pero lo emplean, porque creen o sueñan que este gesto puede convertirse en acción.

En mi opinión, este tipo de inquietudes es lo que estaba en juego en el plano político y cultural más profundo del movimiento juvenil de los años 60 en Europa.

No quisiera terminar esta charla sin opinar también sobre lo que aconteció en ese corto período del 68 mexicano, que abarca los dos meses y una semana que va del 26 de julio al 2 de octubre. La rebelión de los jóvenes mexicanos se conecta sin duda a la de sus contemporáneos en Berlín, en París o en California; pertenece al movimiento de los rebeldes aparentemente sin causa. Pero se diferencia de ellos por un hecho decisivo: la rebelión mexicana tiene lugar dentro de un estado autoritario. El poder del movimiento del 68 fuera de México es más simbólico que real; en México es más real que simbólico. Ello se debe a que en un estado como el mexicano durante el sexenio de Díaz Ordaz, cuyas instituciones tienen puesta en juego su toda su legitimidad en la mayor o menor capacidad negociadora o "política" del señor presidente, hasta el menor de los actos de desobediencia puede adquirir un poder relativo muy alto. Y el movimiento

estudiantil mexicano no era propiamente un acto de desobediencia menor. Su poder era real, y así debía ser también su sometimiento por la fuerza. Lo que intenta el movimiento del 68 en ese corto período es obligar al gobierno mexicano a respetar y refrendar su autopresentación como un Estado democrático. El movimiento estudiantil se atreve a pedirle cuentas al gobierno de hechos que acababan de suceder, como el "bazookazo" del ejército contra la puerta de la Universidad, en la calle de San Ildefonso. Le pide pruebas de que él efectivamente, como lo afirma ante la opinión pública, no se identifica con esa represión, de que sí es un gobierno democrático. Intenta obligar al estado a confirmar su autopresentación democrática o en su defecto a desenmascararse como un estado oligárquico y represivo. De acuerdo al movimiento, el estado tenía que responder a esta exigencia; o se ratificaba como un estado antidemocrático o daba señas e indicios claros de que sus declaraciones de democracia podían tener algún sustento. Pero el gobierno veía las cosas de otra manera: en una circunstancia de excepción, el estado podía muy bien ser salvadoramente represivo hacia afuera, hacia los manipuladores extranjeros que "alborotaban" a los jóvenes mexicanos, y firmemente democrático hacia adentro, hacia su sociedad y los eventos de autopresentación que ella se preparaba, como el de los Juegos Olímpicos "México 1968".

Lo que en Europa fue un a reprimenda severa y brutal de los jóvenes, en México fue una represión y aniquilación sangrientas: el 2 de octubre en esta misma plaza, la Plaza de Tlatelolco. Lo que podía ser festivo y simbólico en el Primer Mundo debía resultar trágicamente serio y real en el Tercero. Esta fue la gran diferencia entre lo que aconteció en los 60 en Europa y lo que sucedió aquí. Las condiciones eran diferentes. En Europa el estado tenía mucho margen de acción, acá no. Aquí el estado estaba agobiado por su falta de legitimidad, perdido en sus propias contradicciones, lo que hacía que la impugnación que los jóvenes hicieron de él se volviera mucho más peligrosa que aquella que los jóvenes de Europa podían hacer de los suyos.

Quisiera hacer dos señalamientos que pueden ser explicativos del movimiento estudiantil mexicano como un movimiento que pertenece a la ciudad de México

en cuanto tal, que fue propio y original de ella cuando no había sido aún sustituida por el D.F. El movimiento del 68 no es solamente un movimiento estudiantil. Como lo sabemos por tantos recuentos y documentos, es un movimiento que prende en la población de la Ciudad de México. Es estudiantil pero es igualmente ciudadano, en el sentido de que sólo es pensable como perteneciente a la población comprometida con lo que sucede con su ciudad, la Ciudad de México. La ciudad "se ve y se siente" involucrada en aquello que están haciendo los jóvenes; percibe que hay alguna relación, tal vez no muy clara ni muy precisa, pero de profunda afinidad entre sus propios sueños, deseos o incluso resentimientos y ahelos de venganza, y lo que están haciendo los jóvenes.

El movimiento del 68 tiene lugar en una ciudad severamente agraviada por las medidas gubernamentales del decenio anterior. Es una ciudad injuriada, herida por las medidas del estado desde finales del los años 50. Sus heridas están allí, sin poder expresarse abiertamente, sin poder formularse en palabras, en proyectos, en plataformas políticas, pero están actuando en lo profundo del comportamiento de la gente. Esto explica la popularidad que alcanzó inmediatamente el movimiento estudiantil del 68 en la Ciudad de México: era un movimiento que venía po fín a impugnar el comportamiento del gobierno que la había maltratado.

A finales de los años 50, y para poder prolongar el paseo de la Reforma, con intenciones similares a las que tuvo Haussman en el París de mediados del siglo xix, es decir, eliminar los posibles sitios de resistencia que son los barrios populares, destruyéndolos para abrir en su lugar grandes avenidas modernas, Uruchurtu, el regente de la ciudad, mando construir la prolongación del Paseo de la Reforma arrasando la zona más popular del centro de la Ciudad de México en la colonia Guerrero. Esta medida urbanística impuesta a la fuerza sobre una de las colonias más populosas y más típicas de la ciudad, una colonia que fue esencial en la reproducción de la identidad de la gran ciudad de México durante toda la primera mitad del siglo XX, es vandálicamente eliminada del mapa en cumplimiento de un úkase gubernamental. En su lugar queda ese lugar, inhóspito hasta ahora, donde está la prolongación del paseo de la Reforma. Allí se construyen grandes conglomerados anónimos de habitación social, que

son súper modernos pero absolutamente inconexos con la tradición urbanística y arquitectónica de la Ciudad de México. Serán los nuevos edificios habitacionales de la modernidad americana en México, que rodean la "plaza de las tres culturas" donde tendrá lugar el final trágico del movimiento estudiantil.

La Ciudad de México queda desde entonces desarticulada. Empieza un proceso de descomposición, de desarreglo urbanístico de la ciudad, y sus habitantes lo experimentan en su vida cotidiana sin saber bien lo que acontece, cuando ven un vacío allí donde antes estaba uno de los núcleos principales de su orientación. Hay un malestar, un estado de agravio que se va a expresar cuando los estudiantes pasen por las calles y esos ciudadanos reconozcan en ellos a alguien que está tomando la palabra en su lugar y que esta diciendo de alguna manera aquello que ellos quisieran decir también. Pero ya antes, en esos mismos años cincuenta, había tenido lugar otro agravio mayor a la Ciudad de México por parte de sus gobernantes. Había sucedido algo que para los universitarios de ahora, de tantos decenios después, parece un hecho positivo, pero que en su tiempo fue referido irónicamente, incluso con sarcasmo, por alguien que es una persona no grata para el movimiento del 68, por el cronista de la ciudad, Salvador Novo, cuando calificó la construcción de la Ciudad Universitaria como la creación de "la zona roja de la cultura". El centro de la Ciudad de México recibe un fuerte agravio cuando se extirpa de él la actividad intelectual. Esa conexión íntima que existía entre la vida intelectual y la del conjunto de la sociedad en el centro de la Ciudad de México sufre un golpe definitivo cuando, cortada como con bisturí, la primera es trasladada y concentrada en el campus de la Ciudad Universitaria mientras la segunda queda abandonada culturalmente a la manipulación televisiva. Aparece una ruptura entre la ciudad y su alta cultura, su "intelectualidad". Al centro de la ciudad de México se le extirpa su nervio intelectual y cultural, para congregarlo en un lugar aparte, que es la Ciudad Universitaria. Por debajo del orgullo de haber construido una entidad arquitectónica tan fabulosa como es la Ciudad Universitaria, el habitante de la Ciudad de México tiene la sensación de que algún engaño está ahí a la obra.

La idea de un "campus universitario" pertenece al proyecto civilizatorio de la "modernidad americana" y aparece aquí como parte de la ecuación del régimen alemanista que identifica "progreso" con "americanización". Según esta idea, la actividad intelectual necesita aislarse y concentrarse para poder ser verdaderamente productiva, necesita sustraerse de toda conexión con el resto de la vida cotidiana concreta de la ciudad. Sólo así puede tener el espacio libre que necesita para atenerse exclusivamente a las tareas de investigación y de producción de conocimientos aplicables a la producción capitalista. Toda conexión con el resto de la sociedad es ruidosa, obstaculiza la eficiencia de la actividad intelectual. Por ello es importante que exista un campus, una zona aparte, es decir un "campo de concentración" de la actividad intelectual. La idea de un campus universitario es algo que nunca existió en la historia de la América Latina, que no se aviene con la identidad que se cultiva tradicionalmente en su cultura y que no está centrada en el productivismo capitalista. Tal vez por ello es una idea que ha funcionado aquí de manera "defectuosa": el campus de la Ciudad Universitaria nunca llegó a ser lo que debió haber sido, un campus de corte norteamericano; es un campus que se mexicanizó poco a poco a lo largo de los años hasta restablecer en buena medida su relación con la ciudad que lo circunda y lo alimenta de muchas maneras.

El movimiento estudiantil llega a tocar el nivel profundo del sentimiento de agravio que tiene la población de la Ciudad de México hacia el gobierno mexicano: por esta razón, cuando ella ve pasar a los jóvenes en rebeldía y los ve retornar al lugar que les pertenece, al centro político de la ciudad, puede reconectarse con ellos, y los acepta y los apoya.

Unas palabras finales acerca de la función que se le suele adjudicar al movimiento del 68 como precursor o desatador de la llamada "democratización de México" en la época del neoliberalismo.

Algunos intelectuales arreglan los datos de lo que fue el movimiento del 68 en México de tal manera que éste resulta ser el primer paso de lo que ellos quieren ver "opotimistamente" como un proceso de "reconstrucción" de la democracia que estuviese teniendo lugar en México en los últimos decenios. Pienso que esta idea debería ser puesta en cuestión. Más que

adelantado de un desarrollo democrático del estado mexicano que resulta trabajoso constatar, el movimiento del 68, con el fracaso real de su proyecto a manos de las fuerzas represivas de un estado autoritario, parece mostrar un aspecto bastante menos prometedor del destino de la democracia moderna, no sólo en México sino en general.

Muy en general, la función histórica del movimiento del 68 en el mundo parece haber consistido en desatar la reafirmación definitiva de un peculiar aggiornamento en el estado capitalista moderno: la clausura del tipo de democracia que había tenido vigencia desde los tiempos de la Revolución Francesa. Con ésta, con la revolución burguesa, había comenzado en la historia moderna un cierto modo de hacer política que se prolongó con dificultades, dadas sus contradicciones internas, hasta la primera Guerra Mundial; un modo de hacer política que, después de la segunda Guerra Mundial, al pretender depurarse de las mismas, entró en un proceso de auto clausura que dura hasta hoy, con momentos de resistencia excepcionales como el de la rebelión juvenil en los años 60. Hay, pues, un cambio muy radical en lo que es hacer política en la historia del Estado democrático occidental. Y el nuevo modo de hacerla no implica un perfeccionamiento de la democracia burguesa, sino más bien todo lo contrario. Es un cambio más bien negativo. Si, más allá de su resistencia a ese deterioro, se quiere ver en el 68 un momento de comienzo, de arranque, de iniciación, es posible hacerlo, pero no de nuevas formas de hacer la misma política burguesa, sino de otras formas de hacer política que rebasan utópicamente el horizonte burgués.

Desde la revolución francesa había existido una política de ideas, en la que el discurso racional tenía una función protagónica. Es en el discurso político donde se da la confrontación racional de propuestas de gestión de los asuntos públicos. La presencia de la razón, del discurso, es lo fundamental de la política moderna. La importancia que tenían —o que al menos parecían tener— las ideas para guiar el destino de la república era esencial para la política moderna. Sin ideas, sin discurso, no había política. Era una política basada en el discurso, en la reflexión racional. En lugar de ella, a partir de la segunda posguerra y el triunfo de la de la “modernidad americana” se va a imponer algo completamente diferente en el

escenario de la vida política occidental, algo que podríamos llamar el apareamiento de una "democracia directa" de la "sociedad civil" -en otras palabras, una dictadura oligárquica capitalista por consenso tácito-; de una "sociedad civil" dominada por las corporaciones o las aglomeraciones de capitalistas con poder excepcional dentro del proceso de acumulación de capital. Una "democracia directa de los grandes capitalistas" que creen poder deshacerse del recurso tradicional, que parecía indispensable, a una "supraestructura política" autónoma. La democracia ya no va a discutir racionalmente en medio de la opinión pública diferentes propuestas de destino para la república, sino que los designios del capital acerca de cómo se deben solucionar los problemas de la sociedad van a imponerse directamente, sin pasar por la prueba de fuego de la reflexión política, del discurso racional, es decir, a través de una "democracia" sin demos ni ágora y depurada de su concepto central, el concepto de revolución.

El ocaso del discurso político racional como eje de la política democrática moderna había comenzado en los años veinte y treinta con el ascenso al poder del fascismo por vías democráticas, se había manifestado en la recomposición política tutelada por los EE.UU. en la segunda posguerra y habría avanzado tranquilamente hasta su precipitación a partir de 1989 y la implosión del "socialismo real", si el movimiento juvenil de los años sesenta no hubiera roto esa tranquilidad y hecho evidente el carácter oligárquico y represivo (totalitario) de la política "occidental". En efecto, los lineamientos democráticos trazados por la Revolución Francesa de 1789 se han desdibujado casi por completo. Los márgenes de decisión democrática de los estados se han restringido hasta incluir ya sólo asuntos de poca monta en comparación con el asunto de la situación revolucionaria o del "estado de excepción", que debía ser su contenido principal. parecen haber terminado y en lugar de ella, El capital, representado por las "fuerzas vivas" o "beligerantes" de la sociedad civil, es decir, por los burgueses más poderosos, impone su "voluntad" sobre la sociedad sin necesidad de consultar con ella ni discutir en ella otros temas que no sean los de la "implementación" de esa "voluntad" . Como se ha visto de manera creciente en en los últimos decenios, la fuerza de las ideas es nula en el escenario de la política. Los políticos ya no necesitan

ideas, no requieren de un discurso político. Los políticos simple y llanamente negocian. Hoy en día el modo de hacer política está muy por atrás de aquel que se inauguró en la Revolución Francesa. El 68 fue el ultimo momento en que el discurso político brilló como entonces, que dijo lo que había que decirse. La palabra política se pronunció por última vez en el 68. Después, guiada desde los mass media, que interpretan más eficientemente la "voluntad" del capital, la política siguió sin tratar nada decisivo y pasó a ser un juego de negociación de intereses particulares. En la política actual aquello que tanto brilló en el 68, el discurso político en cuanto tal, sale sobrando.

Respuestas a preguntas del público

- Lo que movía a los estudiantes mexicanos era diferente a aquello que movía a los estudiantes europeos. Los estudiantes europeos tenían una actitud de rebelión contra los padres y contra el destino que los padres les habían asignado. Era fundamentalmente un movimiento de impugnación acotado en sus consecuencias políticas, y en esa medida "simbólico", lúdico, en contra de un tipo de sociedad burguesa que estaba encaminado a los jóvenes a traicionarse a sí mismos. En México en cambio hay un trasfondo político inmediato que no permite ese momento lúdico del 68 europeo. Aquí hay también, sin duda, un momento lúdico y hay la impugnación de los padres como funcionarios privados de la represión social, pero el problema se convertía inmediatamente en algo mucho más serio. En México lo que percibían los jóvenes era la gran mentira de un estado que durante muchos decenios ejercía una especie de totalitarismo, si se quiere atenuado, pero totalitarismo en fin, que insistía sin embargo en presentarse a sí mismo como una democracia. Esta hipocresía era insoportable para los jóvenes, por lo que plantearon un desafío al gobierno: que reconozca que pertenece a un Estado totalitario, fundado en la represión violenta de los oprimidos descontentos, o que dé muestras de que era verdad aquello en lo que tanto insistía cuando se presentaba como una democracia.

Ahora bien, este proceso se alimenta no sólo del dilema que se les planeaba a los jóvenes europeos en la experiencia vital de cada uno, la de integrarse o no en la recomposición del estado burgués, sino que aquí al se alimenta directamente de una cuestión política tan esencial que incumbía al conjunto de la población y que llevaba a los jóvenes a comprometerse con el descontento profundo de la Ciudad de México. Los estudiantes no podían zafarse de este compromiso: comenzaron a representar a la sociedad mexicana en su conjunto.

El movimiento estudiantil estaba conectado con la población de la ciudad por canales profundos, no en términos programáticos. No había algo así como un programa político elaborado del que se hubiese apropiado la población mexicana, pero había esta otra conexión a la que intentaba acercarme de alguna manera hablando del agravio que el ciudadano de la Ciudad de México había sufrido de manos del gobierno. De alguna manera los estudiantes estaban allí en las calles para desagraviar a los agraviados, y ellos no podían traicionar ese encargo. Por eso tenían que ir hasta el último extremo, hasta que el gobierno demostrara que efectivamente seguía siendo un régimen totalitario a pesar de sus pretensiones democráticas y que estaba basado -como lo sigue estando- en la violación sistemática de los derechos populares.

- El 68 mexicano no era movimiento de rechazados, es decir, de jóvenes que no encontraban acomodo en el sector educativo nacional sino de estudiantes que estaban estudiando, de jóvenes que alguna manera eran hasta cierto punto privilegiados, si se los compara con lo que acontece hoy. La situación actual es muy diferente a la del 68. La población mexicana que necesitaría educarse en el nivel superior ha crecido mucho y está muy mal preparada pero está allí y exige tener este servicio educativo. Durante un cuarto de siglo la educación en México ha sido sistemáticamente descuidada. Hay un retroceso, una regresión del aparato educativo de la nación mexicana. Y 25 años son muchos; los que comenzaron a educarse al principio de este periodo ya son hombres maduros hoy en día y experimentaron este proceso terrible de lumpenización de la educación mexicana. Se trata de un proceso de descomposición radical del apartado educativo nacional que, por

lo que se ve, va a continuar y se va a agudizar en este sexenio. Sólo el problema de la agricultura se compara con el de la educación en México. Y es una situación que no tiene manera de expresarse entre los estudiantes porque los que están necesitados de educación quedan sistemáticamente apartados de la universidad. Por ello la situación de hoy es mucho más nefasta que la de entonces; esa población de jóvenes está diseminada y no llega a juntarse y expresarse porque ni siquiera tiene la oportunidad de entrar en las aulas de la institución educativa... Hay una gran masa de jóvenes que sólo pueden ver el futuro como una catástrofe por venir, y esta situación es insoportable.

- El 68 planteó la idea de que la política tal como se supone que era en la época de la modernidad europea ya no existe. Es decir, la idea de que todas esas instancias en las que, según la prensa y en la televisión, son lugares en donde la opinión pública discute y decide lo que va a suceder con la nación mexicana son instancias que aparentan tener un poder que no tienen en verdad. Este sistema en el que aparentemente el pueblo está ejerciendo su soberanía no es verdad. Planteó la idea de que el ejercicio de lo político tendría que reconfigurarse de una manera completamente diferente, ajena a la que conocemos como "política". La tarea de alguien interesado efectivamente en la vida política es algo que rebasa con mucho aquello que se oferta en el mundo de la "política". La política dejó de ser tal porque ya no se basa en un discurso reflexivo, en una confrontación de propuestas de la propia sociedad, sino que ahora es sólo un reflejo de aquello que las "fuerzas vivas" de la sociedad civil definen por su cuenta.

- No creo que el movimiento del 68 haya aportado a la construcción del sistema de partidos o de alguno de ellos en particular. Creo que la gran aportación del 68 mexicano a la política está en la actitud de rebelión que inauguró, y que en nuestros días se vuelca contra el dogma establecido, respetado hoy en día en todo el mundo, según el cual una sociedad no puede ser moderna si no es capitalista. ¿Es posible una sociedad moderna y al mismo tiempo no capitalista? Esto es quizá a lo que apuntaban los jóvenes del 68, saltando por encima de este periodo de la llamada "reconstrucción

de la democracia" en México. Y la posibilidad de decir "¡no!" al conjunto del sistema, de no acomodarse dentro del destino capitalista de la modernidad, es una posibilidad actual. La enseñanza del 68 es la de que es posible decir un "¡no!" de resistencia incluso allí donde todo implica que no decir "¡sí!" es una locura.