EL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI EN LA *ESCENA CONTEMPORÁNEA* SIGLO XXI

Sara Beatriz Guardia
Edición

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MOQUEGUA

EL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI EN *LA ESCENA CONTEMPORÁNEA* SIGLO XXI

LIMA- PERÚ, 2021

EL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI EN
LA ESCENA CONTEMPORÁNEA SIGLO XXI
Primera edición, octubre 2021

Editado por:
© Universidad Nacional de Moquegua
Calle Ancash s/n Moquegua, Mariscal Nieto, Moquegua
www.unam.edu.pe |publicaciones@unam.edu.pe

Editora:
© Sara Beatriz Guardia
Malecón Castilla N° 106, Barranco. Lima - Perú
www.catedramariategui.com

Diseño de portada y diagramación: Carlos Yépez Espejo

Tiraje: 1000 ejemplares

Imprenta: Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pj. María Auxiliadora N°156, Breña, Lima, noviembre 2021

ISBN: 978-612-4466-12-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú

Queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos incluyendo fotocopias, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos de acuerdo a la legislación vigente.

ÍNDICE

Presentación
Sara Beatriz Guardia. Directora de la Cátedra Mariátegui 11

Reconocimiento.
Dr. Washington Zevallos. Universidad Nacional de Moquegua 15

Importancia y validez de la visión de Mariátegui en la defensa y afirmación de la Identidad, la Cultura y la Nación indo/Latinoamericana en la actual crisis civilizatoria

José Carlos Mariátegui y la filosofía andina 19
Javier Eduardo Hernández Soto.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Perú.

"Convertir la raza en factor revolucionario": políticas de la raza y la indigeneidad en Mariátegui 37
Felipe Lagos-Rojas. Instituto Internacional para la Filosofía y los Estudios Sociales, IIPSS. Chile

El progreso: entre catástrofe y utopía 57
Gonzalo Jara Townsend. Universidad de Chile.
Miembro de CEPIB-UV. Chile.

La geopolítica del conocimiento, la construcción epistémica, y descolonidad de un pensamiento indo/latinoamericano: aportes y vigencia del pensamiento de Mariátegui

El aporte de Mariátegui en la elaboración de un pensamiento decolonial 87
Fernando de la Cuadra. Casa Latinoamericana (CASLA). Brasil.

El marxismo de José Carlos Mariátegui y sus reflejos en América Latina 107
Francisco Ercílio Moura. Universidad Estatal de Ceará. UECE. Brasil.

De Mariategui a Fanon: la critica histórica descolonizadora
y la escena nuestroamericana actual 119
Alberto Filippi. Universidad de Roma La Sapienza. Instituto de Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús. Argentina.

Nación, cosmopolitismo e internacionalismo en José Carlos Mariátegui

Lo nacional-popular en el pensamiento político de
José Carlos Mariátegui 133
Osvaldo Fernández. Director del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano CEPIB. Universidad de Valparaíso, Chile.

José Carlos Mariátegui: La nación como horizonte estratégico 141
Jean-Ganesh Leblanc. Université Lumière Lyon 2. Francia.

José Carlos Mariátegui y sus exploraciones en torno
a la realidad nacional 159
Rafael Ojeda. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

La cuestión nacional en José Carlos Mariátegui: un debate actual
sobre la vigencia de su pensamiento 169
María Fernanda Vassallo. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

Libertad, democracia y justicia social en el pensamiento latinoamericano

Mariategui en relacion con Libertad, democracia y justicia social 185
Pablo Guadarrama González. Universidad Católica de Colombia.

Mariátegui ante las luchas contemporáneas y los nuevos enfoques de la teoría crítica y el marxismo

¿Creación sin confrontación o creación heroica? A propósito
de la "versión blanda" del pensamiento crítico 206
Miguel Mazzeo, Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina/ IEALC/UNLa).

La vocación hermenéutica-política de Mariátegui 223
Segundo Montoya. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.

Mariátegui en nuestro tiempo: lecciones para el marxismo y para la América Latina contemporánea 237
Danilla Aguiar. Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN – Brasil.

Crisis del progresismo y movimientos sociales en América Latina

Movimientos Sociales, crisis del progresismo y la construcción social alternativa: la praxis descolonizadora del Zapatismo en Nuestra América. 257
Samuel Sosa. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM.

La crisis del sistema, la descentralización:
Una visión Mariateguista 277
Hugo Ordóñez Salazar. Universidad Nacional Jorge Basadre. Tacna. Perú.

Crisis de la democracia contemporanea: apuntes desde *La Escena contemporanea*

El fascismo en la Escena Contemporánea de Mariátegui:
acercamiento a su biología. 311
Claudio Andrés Berrios Cavieres. Universidad de Valparaíso. CEPIB-UV. Chile.

Biología del Fascismo de José Carlos Mariátegui 327
Wilfredo Kapsoli. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.

O governo Bolsonaro e a questão do fascismo 337
Luiz Bernardo Pericás. Universidad de Sao Paulo, Brasil.

A mensagem do Oriente em La escena contemporânea 359
Renata Bastos da Silva. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Ricardo José de Azevedo Marinho. Unyleya Educacional
Rafael Vidal. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

La conceptualización del fascismo en Mariátegui y Revueltas; su influencia en las obras del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo 375
Alexandro Antonio Guerrero Zavala. Universidad Nacional Autónoma de México.

Miradas sobre la racionalización capitalista y sus implicaciones en las clases sociales subalternas y populares

De la tierra a la mina. La emergencia del proletariado peruano en el pensamiento de José Carlos Mariátegui 397
David Cardozo Santiago. Investigador Doctoral en el Departamento Filosofía y sociedad, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. España.

Sociología de las ausencias, sociología de las emergencias y el marxismo latinoamericano de Mariátegui 415
Juan Pablo Patriglia. CIECS - UNC CONICET. Argentina.

Pensamiento pedagógico de Mariátegui, la universidad, educación y proyecciones en el siglo XXI

Las antinomias de Mariátegui y las humanidades digitales. Análisis de su obra con Voyant Tools 437
Silvana Ferreyra. CONICET- INHUS- CEHis- UNMdP.
Ana Huici. INHUS- CEHis-UNMdP.

A Temática Educativa Na Ação Escrita E Editorial Do Jovem Mariátegui. 463
Kildo Adevair dos Santos. Centro de Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Brasil.

José Carlos Mariátegui en las tesis de Historia de Brasil: notas de investigación. 487
Guillermo Fernández Ramos. Universidade Estadual de Feira de Santana. Bahía, Brasil.

***La escena contemporánea* de Mariátegui: una mirada a la cultura y la política**

La mirada de José Carlos Mariátegui sobre la escena contemporánea: un equilibrio precario. 501
César Germaná. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.

Algunas reflexiones sobre el quinto capìtulo de
La escena contemporánea 535
Marlene Montes de Sommer. Universidad Kassel. Alemania.

Mariátegui y la escena contemporánea: las razones del
internacionalismo 557
Juan Dal Maso. Ideas de Izquierda Semanario. Argentina.

La revolución rusa en José Carlos Mariátegui, un proceso de
traductibilidad indoamericana 575
Patricio Gutiérrez Donoso. Universidad de Valparaíso. CEPIB-UV. Chile.

La importancia de la interculturalidad en la lucha contra la discriminación por género, raza y condición social en América Latina

José Carlos Mariátegui. El problema del indio, la educación
y la cuestión femenina 593
Sara Beatriz Guardia. Directora de la Cátedra Mariátegui

El enfoque de José Carlos Mariátegui sobre "el problema del indio y las reivindicaciones feministas desde la teoría de la justicia de Nancy Fraser como redistribución y reconocimiento" 615
Alexis Capobianco Vieyto. Administración Nacional de Educación Pública-Consejo de Formación en Educación, Uruguay.

Algunas reflexiones sobre la colonialidad e interculturalidad en clave
amazónica 635
Andrea Cardoso. Universidad Nacional Arturo Jauretche - Universidad de Buenos Aires, Argentina.

El amor, el juego y la alegría de vivir en la construcción del conocimiento y la experiencia del Ser mariateguiano

Apenas unas breves notas sobre Mariátegui y la música 655
Victor Hugo Pacheco Chávez. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.

El marxismo cálido de Mariátegui: un pensador romántico-realista 669
Yuri Martins-Fontes. Universidade de São Paulo. Brasil.

En el Bicentenario: La idea de Nación Peruana que se forjó en la Independencia y la planteada por Mariátegui

Nação e identidade: a respeito do bicentenário de algumas independências latino – americanas. 689
Franklin Oliveira. Universidade Federal da Bahia, Brasil.

Mariategui y los desafios del Peru Bicentenario 715
Manuel Dammert Ego Aguirre. Sociólogo. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. ex excongresista de la República.

PRESENTACIÓN

El pensamiento de Mariátegui La Escena contemporánea Siglo XXI, recoge las ponencias que se presentaron en el Simposio Internacional convocado y organizado por la Cátedra José Carlos Mariátegui que se realizó el 14, 15 y 16 de junio, 2021, con el objetivo de reflexionar la realidad de América Latina, y debatir las propuestas teóricas del pensamiento social, cultural, político, económico y filosófico de Mariátegui. Es decir, asumir desde esta perspectiva los problemas actuales, y escribir *La Escena contemporánea siglo XXI.*

Esfuerzo que se inscribe en el contexto de tres décadas de ininterrumpido y fructífero trabajo desde finales de 1992 cuando se creó la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui, con el objetivo de conmemorar el 14 de junio de 1994 cien años de su nacimiento, presidida por Alberto Tauro del Pino, y un Comité Ejecutivo conformado por Sandro Mariátegui Chiappe, José Carlos Mariátegui Chiappe, Javier Mariátegui Chiappe, Estuardo Núñez, César Miró; y Sara Beatriz Guardia en la Coordinación General. En el marco de la Semana Conmemorativa se presentaron los dos tomos de *Mariátegui Total*, editado por Sandro Mariátegui, que reúne desde los escritos juveniles hasta sus obras fundamentales, así como su correspondencia y una importante iconografía.

En 1996, prosiguiendo la labor de difusión del pensamiento de José Carlos Mariátegui se conformó un Comité Ejecutivo integrado por Estuardo Núñez, César Miró, Sandro Mariátegui Chiappe, José Carlos Mariátegui Chiappe, Roland Forgues, César Germaná, Marco Martos, y Sara Beatriz Guardia en la coordinación general, con el objetivo de organizar el Simposio Internacional Amauta y su Época, que tuvo lugar en Lima entre el 3 y 5 de setiembre de 1997.

El Segundo Simposio Internacional Amauta y su Época en conmemoración al 80 Aniversario de la histórica revista, tuvo lugar el 17 y 18 de agosto del 2006, con el auspicio de Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se trató de una importante contribución a los estudios mariateguianos a través de ponencias de

alta calidad, que se sumaron al propósito de debatir y reflexionar el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

Posteriormente en el 2008 se organizó el Simposio Internacional en conmemoración del 80 aniversario de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, dedicado al análisis y la exégesis de esta trascendente obra, cuyo temario comprendió cada uno de sus siete ensayos, contrastados con la realidad actual. El Comité Consultivo estuvo dirigido por Sandro Mariátegui, y la coordinación general asumida por Sara Beatriz Guardia.

En el 2011, organizamos y creamos con Sandro Mariátegui, la Cátedra José Carlos Mariátegui, con el objetivo de continuar con los estudios e investigaciones sobre el pensamiento de Mariátegui, priorizando el estudio sobre la evolución del pensamiento latinoamericano; desarrollo económico, social, político, cultural e histórico de nuestros países; estudios sobre las culturas originarias, la conquista, la colonia, la independencia y la formación de los Estados Nación; la identidad nacional; articulación entre el mundo académico, movimientos sociales y organizaciones populares; América Latina (Perú) y Europa en el pensamiento de Mariátegui; la visión de genero en su obra.

José Carlos Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos, se publicó en el 2012, conformado por artículos inéditos sobre el pensamiento de Mariátegui, expresión de la producción intelectual que a lo largo de los últimos veinte años mariateguistas peruanos y de otros países del mundo hemos promovido a través de libros, debates y simposios. La dirección de la edición del libro, estuvo a cargo de Sandro Mariátegui; y la edición y compilación de Sara Beatriz Guardia.

La Cátedra Mariátegui realizó el 15 y 16 de setiembre del 2016, el Tercer Simposio Internacional Amauta y su Época 90 Aniversario de la Histórica Revista; y el 18 y 19 de octubre 2018, el Simposio Internacional *7 Ensayos* 90 años. La versión digital de ambos libros figura en la web de la Cátedra Mariátegui. Así mismo, la Revista de la Catedra Mariátegui con artículos referidos al estudio del pensamiento de Mariátegui.

El pensamiento de Mariátegui La Escena contemporánea Siglo XXI ha sido posible gracias a la colaboración del Consejo Consultivo del Simposio a cuyos miembros agradezco por su permanente presencia: Michael Lowy (Francia), César Germaná (Perú), Osvaldo Fernández Díaz (Chile), Alberto Filippi (Italia), Pablo Guadarrama González (Cuba), Claudio Berríos

(Chile), Jean Ganesh Leblanc (Francia), Gonzalo Jara Townsend (Chile), Miguel Mazzeo (Argentina), Juan Dal Maso (Argentina), Fernando de la Cuadra (Chile), Franklin Oliveira (Brasil), Patricio Gutiérrez (Chile), Francisco Ercilio Moura (Brasil), Samuel Sosa (México), Segundo Montoya (Perú), Marlene Montes de Sommer (Alemania), Renata Bastos da Silva (Brasil), Felipe lagos (Chile), Silvana Ferreyra (Argentina), Yuri Martins-Fontes (Brasil), Luiz Bernardo Pericás (Brasil), Víctor Hugo Pacheco (México), Larry Delao (Perú), Rafael Ojeda (Perú), Hugo Ordoñez (Perú).

Agradezco a Claudio Berríos, Gonzalo Jara Townsend y Jean Ganesh Leblanc, por su importante contribución en la elaboración del programa. Y, de manera particular el apoyo brindado por el Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano, CEPIB, de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Valparaíso, cuyo director es el Dr. Osvaldo Fernández Díaz, Doctor en Historia de la Filosofía, Universidad Paris I La Sorbonne.

Quiero destacar así mismo, la importante presencia del Dr. Washington Zeballos Gámez, Presidente de la Universidad Nacional de Moquegua, a cuyo esfuerzo debemos la publicación del libro.

Sara Beatriz Guardia
Directora de la Cátedra José Carlos Mariátegui

RECONOCIMIENTO

En primer término, debo expresar a nombre de la Universidad Nacional de Moquegua nuestro reconocimiento a la Cátedra Mariátegui dirigida por Sara Beatriz Guardia y a todos los integrantes de su Comité Consultivo, por la gran iniciativa de haber organizado y convocado en el presente año al Simposio Internacional sobre el Pensamiento de Mariátegui en la Escena Contemporánea Siglo XXI.

Asimismo, quisiera agradecer la oportunidad que se le brinda a la Universidad Nacional de Moquegua que me honro en presidir, de publicar a través de su Fondo Editorial las diversas e interesantes ponencias que fueron presentadas ante tan importante Simposio, por destacados estudiosos de las ideas de José Carlos Mariátegui, tanto del Perú como de otros países hermanos.

Mariátegui nació en Moquegua, región sede de nuestra Casa de Estudios, y el mejor homenaje institucional que le podemos tributar en nombre de las nuevas generaciones de Moqueguanos es la publicación virtual y física del presente libro, para seguir difundiendo su pensamiento cuya vigencia permanece como un valioso aporte para la interpretación de la realidad actual, sin dogmatismos ideológicos y políticos, construyendo nuestro propio camino y manteniendo en alto la loable aspiración Mariateguista de la emancipación indoamericana y la forja de una patria con bienestar y justicia para todos los peruanos.

Dr. Washington Zeballos Gámez
Presidente de la Universidad Nacional de Moquegua

IMPORTANCIA Y VALIDEZ DE LA VISIÓN DE MARIÁTEGUI EN LA DEFENSA Y AFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD, LA CULTURA Y LA NACIÓN INDO/LATINOAMERICANA EN LA ACTUAL CRISIS CIVILIZATORIA

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LA FILOSOFÍA ANDINA

Javier Eduardo Hernández Soto
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad Peruana Cayetano Heredia. Lima - Perú

Resumen

La presente investigación examina la interpretación que Mariátegui hizo del indígena. Nuestra intención es valorarla críticamente, por ello primero señalaremos sus límites, y segundo desarrollamos sus posibilidades. Para el caso nos centramos en la discusión en torno al materialismo, concepto clave para comprender la cosmovisión andina. De esta manera contribuimos a crear un lazo entre el marxismo mariateguiano y la filosofía andina.

Palabras claves: hombre andino, escritura, progreso, materialismo mágico.

Introducción

No se ha considerado suficiente las raíces peruanas de la filosofía andina. La obra de Josef Estermann, *Filosofía andina* (1998), tiene como principales influencias la filosofía de la liberación, la teología de la liberación y la filosofía intercultural; tangencialmente se mencionan los aportes de algunos pensadores peruanos. Dada la gran influencia de esta obra, opaca la veta peruana para constituir un tipo diferente de filosofía andina. Una nueva filosofía andina estará basada en la rica tradición de pensadores peruanos, quienes se preocuparon teórica y prácticamente por el indígena. Solo para mencionar algunos, recordemos a Manuel Gonzáles Prada, Pedro Zulen, Luis Eduardo Valcárcel, Uriel García, José Carlos Mariátegui, Enrique López Albújar, Ciro Alegría, Gamaliel Churata y José María Arguedas. La recuperación de esta tradición es esencial para renovar la filosofía andina en un contexto contemporáneo, donde hay más conciencia de la diversidad, una actitud más crítica respecto al legado colonial y una mayor estimación del legado andino.

Conviene precisar que hablamos de una filosofía andina no porque sostengamos que el pensamiento del andino sea filosófico en sí mismo (lo que afirma la filosofía andina de Estermann), sino que es el tratamiento de la cultura andina lo que contiene un carácter filosófico. De manera que la filosofía no está en lo que estudiamos sino en cómo lo estudiamos. Siguiendo esta línea, encontramos que Mariátegui, al partir del marxismo y aplicarlo a la realidad peruana, está comprendiendo filosóficamente al indígena.

Lo que en la época de Mariátegui se estudiaba bajo la etiqueta del indigenismo tiene una relación de continuidad con los estudios andinos contemporáneos[1]. Pero conviene señalar que preferimos el término «hombre andino» al de «indio», porque este último es producto del colonialismo, que desde el principio confundió al hombre americano con el habitante de la India. La problemática del hombre andino es transversal a los *Siete ensayos*, concentrándose en unos puntos más que en otros.

En el *Factor religioso* encontramos la siguiente declaración: "Los rasgos fundamentales de la religión inkaica son su colectivismo teocrático y su materialismo" (Mariátegui, 1980:164). Un poco después, agrega: "Lo que tenía que subsistir de esta religión, en el alma indígena, había de ser, no una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta" (Mariátegui, 1980:165). Con base en lo anterior, podemos decir que para el Amauta la cosmovisión andina es de carácter materialista (pero no en el sentido del materialismo filosófico), no se abisma en las preocupaciones metafísicas, sino que se queda en este mundo, de manera que la religión es más bien un código ético-político que rige la vida para el trabajo. De lo que resulta que Estado y religión se identifican. La llegada de los españoles y la destrucción del imperio incaico conllevaron la eliminación de los cultos estatales, basados en el poder político de los incas. Pero Mariátegui reconoce otra fuente de la religión andina, más persistente y arraigada, el culto a los espíritus o genios locales (*wakas*). Aquí el Amauta refiere los aportes de Frazer en relación a la magia para comprender los ritos y prácticas andinas. Todo lo anterior muestra que la religiosidad es la base en la que se afirma el pueblo andino, de modo que comprenderlo implica estudiar su religión, mitos y ritos.

---

[1] Para notar tal solución de continuidad puede revisarse la exposición del tema de Carlos Iván Degregori: *Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso* (2014).

Para complementar la idea que Mariátegui tiene del andino, traemos a colación el *Proceso de la literatura*, pues trata a una expresión ideológica privilegiada para dar cuenta de las contradicciones de la realidad peruana[2]. La literatura, según inferimos de Mariátegui, capta mejor que los estudios sociales el modo de ser del andino. Mariano Melgar es la voz inaugural del sentimiento andino, expresando el panteísmo bucólico del campesino. Los quiebres cosmopolitas de Chocano y Valdelomar les sirven para reconocer y valorar lo andino, dándole expresión propia en base a sus recursos. Valdelomar supo retratar el panteísmo andino en *Hebaristo, el sauce que murió de amor*, en tanto una filiación del hombre con la naturaleza, que experimenta que el todo que está ligado con el todo. Pero es con Vallejo que el andino se expresa con propiedad, su canto recoge el sentimiento andino en un lirismo libre de la retórica clásica. Por último, López Albújar y Luis E. Valcárcel vendrían a completar el cuadro del indigenismo floreciente, ambos con cualidades opuestas pero complementarias[3]. En relación al animismo, Mariátegui dice que el cuento de López Albújar, *Los tres Jirkas*, es su expresión más lograda. Para completar esta presentación hay que citar los comentarios de Mariátegui sobre las obras de Valcárcel, en especial *El rostro y el alma del Tawantinsuyu* y el *Prólogo a Tempestad en los Andes*. Y como precedente al tratamiento del andino en los *Siete ensayos* conviene revisar su polémica con Luis Alberto Sánchez[4].

De este modo, el andino es, desde la interpretación de Mariátegui, materialista, panteísta, animista y colectivista. Su panteísmo está basado en el amor y el apego que siente por la tierra, pues sabe que toda vida viene de ella y vuelve a ella. Y este amor se expresa en el trabajo, concibiéndolo como un acto festivo de realización cósmica, que refuerza los lazos entre los hombres, priorizando la comunidad al individuo (colectivismo andino). El animismo nace de su panteísmo, pues la madre tierra da vida a todos los seres, es la

---

[2] Sobre el valor de la literatura para dar cuenta de lo andino véase la investigación de Chang-Rodríguez: *El indigenismo peruano y Mariátegui* (1984). Ahí se refiere con todo detalle la relación de Mariátegui con los escritores indigenistas y afines.

[3] Mariátegui constata ello cuando comenta lo siguiente: "Valcárcel hace síntesis; López Albújar, análisis. Valcárcel es lírico; López Albújar, crítico. Hay en Valcárcel el misticismo y el mesianismo de la generación post-bélica; hay en López Albújar el naturalismo, el criticismo, tal vez hasta el escepticismo, de la generación anterior" (Mariátegui, 1980a:216).

[4] Manuel Aquézolo Castro (1976) ha reunido los textos de ambas partes. La polémica tiene como precedente los textos de López Albújar, Valcárcel, José Ángel Escalante y el manifiesto del grupo Resurgimiento. El primer golpe lo da Sánchez, con *Batiburrillo indigenista*, a la que siguen unas réplicas y contrarréplicas de Mariátegui. Pese a las interesantes ideas que se proponen, los polemistas caen en ataques personales, que desvirtúan el tema y le restan contenido crítico al debate.

fuente que trasmite la energía vital, *elam* diría Mariátegui. Este animismo es el motor de la imaginación y fantasía del andino (así también de la magia y diversas prácticas rituales), las que se plasman en sus mitos, fábulas y relatos, materia prima para toda creación artística, y que solo una sensibilidad poética y simbólica puede comprender. Ahora bien, ya presentada la interpretación de Mariátegui nos proponemos su evaluación; primero, señalando sus límites, sus puntos cuestionables, y, segundo, mostraremos los aspectos que son reivindicables, lo que nos dan pie para enriquecer la comprensión del andino y la configuración de una nueva filosofía andina.

Límites de la comprensión mariateguiana del hombre andino

Mariátegui es hijo de su tiempo, forzosamente su época lo limita. Reconocer ello no es sinónimo de desmerecimiento sino la condición previa de una valoración auténtica. Visto desde nuestra circunstancia hay cosas que no podemos tomar tal cual. Comencemos señalando el problema de la escritura, de la letra. Encontramos que el amauta sostiene una idea propia de su época, que la civilización andina prehispánica carecía de escritura, que no pudo desarrollar la letra. Sostiene ello en *El proceso de la literatura*:

> "La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales" (Mariátegui, 1980:235).

La carencia de escritura condena toda creación del pueblo andino a la oralidad, perdiéndose paulatinamente. Esto también repercutía en el plano del pensamiento, pues no llegó al libro, que se consideraba la expresión intelectual máxima. Veamos que dice Mariátegui sobre el tema:

> "Vasconcelos que subestima un poco las culturas autóctonas de América piensa que, sin un libro magno, sin un código sumo, estaban condenadas a desaparecer por su propia inferioridad. Estas culturas, sin duda, intelectualmente, no habían salido aun del todo de la edad de la magia. Por lo que toca a la cultura inkaica, bien sabemos además que fue la obra de una raza mejor dotada para la creación artística que para la especulación intelectual. Si nos ha dejado, por eso, un magnifico arte popular, no ha dejado un Rig-Veda ni un Zend-avesta. Esto hace más admirable todavía su organización social y política" (Mariátegui, 1980:169).

Tal comprensión del andino hace que éste se exprese mejor no en el concepto sino en el sentimiento, es decir, que sus logros no estén en el plano del pensamiento sino del arte y la moral. También nos parece problemático que se ponga en un lugar muy primitivo e incipiente el desarrollo de los pueblos andinos, que se los considere en la pre-historia (en el sentido de anterior a la escritura) y en la edad de la magia. Esta tipificación tiene que ver con un paradigma de comprensión del otro que aún no se ha liberado lo suficiente de los prejuicios contra la alteridad. Esta no es una falencia particular de Mariátegui, sino el límite de toda una generación.

La comprensión del otro del hombre occidental estuvo determinada por la escritura, más específicamente, por la superioridad del alfabeto frente a otras formas de expresión. Tanto la filosofía como las ciencias sociales lo entendían como sin escritura, distinguiendo los pueblos como grafos y á-grafos. Pero Jacques Derrida, en base a los aportes del antropólogo André Leori-Gourhan, cuestiona el privilegio de la escritura alfabética, mostrando que es un producto de la metafísica y el etnocentrismo occidental, lo que llama la tradición del logofonocentrismo (*Gramatología*, Derrida, 1986:7-8). Para Derrida todos los pueblos y culturas, independientemente de su desarrollo material, tienen escritura, pues esta es toda marca o inscripción que se institucionaliza para generar sentido, para expresar algo (Derrida, 1986:58). De este modo se descentra el privilegio de la escritura alfabética, ya no considerándola como la escritura por excelencia o en sentido estricto.

De manera que cuando se afirma que los andinos no tienen escritura, como es en el caso de Mariátegui, lo que se dice es que no tienen la escritura tal y como se desarrolló en Occidente, el alfabeto; pero ello no quiere decir que los andinos no hayan desarrollado su propia forma de ordenar e instituir los signos. Las investigaciones contemporáneas sobre el tema parten de la ampliación del concepto de escritura, y encuentran que los andinos escribieron en diferentes soportes, como los quipus, tocapus, quilcas y las iconografías de las cerámicas[5]. El problema no es si hubo o no escritura sino cómo la entendemos, cómo la traducimos. Creemos que esta reconsideración crítica sería aceptada por Mariátegui, pues su espíritu amplio enseña a incorporar y hacer propio las ideas nuevas que pueden contribuir a nuestros propósitos.

---

[5] Las investigaciones de Victoria De la Jara (1975), Tom Zuidema (*Burocracia y conocimiento sistemático en la sociedad andina* (1989)), Gary Urton (2005), Gail Silverman (2014), entre otras, han instalado ya en las ciencias sociales la idea de una escritura andina.

Una vez cuestionada la carencia de escritura, y más bien rehabilitada una escritura andina, podemos observar que Mariátegui sigue una visión progresista del desarrollo de las culturas, considerando que hay culturas que se han desarrollado más que otras, que hay culturas superiores e inferiores. Esta afirmación la encontramos cuando Mariátegui dice que:

> "El prejuicio de la raza ha decaído; pero la noción de las diferencias y desigualdades en la evolución de los pueblos se ha ensanchado y enriquecido, en virtud del progreso de la sociología y la historia. La inferioridad de las razas de color no es ya uno de los dogmas de que se alimenta el maltrecho orgullo blanco. Pero todo el relativismo de la hora no es bastante para abolir la inferioridad de cultura" (Mariátegui, 1980:342).

La cita deja en claro que Mariátegui no es racista, es decir, la superioridad o inferioridad no es una cuestión de raza. Incluso cuando Mariátegui examina los aportes de los afrodescendientes y los inmigrantes asiáticos no lo hace desde una perspectiva racista sino socioeconómica, la cual, a pesar de todo, no está exenta de estereotipos[6]. Un texto como *El problema de las razas en América Latina* (Mariátegui, 1980a) sostiene que el problema del indígena no es racial o cultural sino un problema económico y político, lo que significa que la condición del andino se explica por sus condiciones materiales de existencia, las cuales tienen un origen histórico en la explotación feudal. No podemos sino estar de acuerdo con esta aseveración, pero junto a ello Mariátegui sostiene la superioridad de las condiciones materiales de la cultura occidental, es decir, la superioridad técnica del europeo:

> "La raza indígena no fue vencida, en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero si fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles arribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos" (Mariátegui, 1980a:31)

De manera que, si, por un lado, deshabilita la superioridad racial, por otro lado, habilita la superioridad técnica, con lo que se da un nuevo

---

[6] Respecto al supuesto racismo de Mariátegui compartimos la interpretación de Juan E. de Castro (2010), que mediante la matización de los *Siete ensayos* con *Ideología y Política* mengua tal componente en el pensamiento mariateguiano.

sentido al progreso y las jerarquías entre las culturas, validando la clasificación entre pueblos superiores e inferiores en base a sus condiciones materiales y su desarrollo tecnológico. Cabe precisar que el progreso que encontramos en Mariátegui no se adscribe al positivismo decimonónico. La idea del progreso es más profunda de lo que parece, signa no solo a la modernidad sino también al cristianismo. Autores tan dispares como San Agustín, Bacon, Kant, Hegel, Comte, Marx o Kierkegaard sostienen una visión de la historia progresiva y lineal, avanzando siempre hacia algo mejor, sea lo que sea que esto signifique. A su vez, esta marcha progresiva de la historia se centra en un puñado de pueblos, los europeos, dejando al resto retrasados respecto al ideal de progreso.

El desarrollo de la antropología ha matizado bastante la idea de progreso, y, además, ha desbaratado la jerarquía entre culturas. Consideramos que el marco progresista de Mariátegui puede reemplazarse por la siguiente visión más abierta y comprensiva respecto al otro que desarrolla la antropología estructural de Lévi-Strauss, de quien tomamos la siguiente cita:

> "El avance de los conocimientos prehistóricos y arqueológicos tiende a *graduar en el espacio* las formas de civilización que tendíamos a imaginar como *escalonadas en el tiempo*. Esto significa dos cosas: en primer lugar, que el progreso (…) no es ni necesario ni continuo; procede a saltos, a brincos, o como dirían los biólogos, mediante mutaciones. Estos saltos y brincos no consisten en avanzar siempre en la misma dirección; vienen acompañados de cambios de orientación, un poco como el caballo del ajedrez, que tiene siempre a su disposición varias progresiones pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se parece en absoluto a una persona que trepa una escalera e imprime con cada movimiento, un ritmo nuevo a todos aquellos con los que ha logrado conquistas. La humanidad evoca más bien al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados, y que cada vez que los tira, los ve esparcirse por el tapete dando muchos resultados diferentes". (Lévi-Strauss, 2015:63-64).

No se trata de eliminar la idea del progreso, sino de reformularla en un marco más amplio. A partir de lo que señala Lévi-Strauss notamos un rasgo común de Occidente, la reducción del progreso a una sola dirección, en los marcos de una sola cultura, avanzando en un solo sentido. La antropología pone al descubierto que hay muchas otras maneras de avanzar, al modo de un caballo en el ajedrez; tantas maneras como las culturas y civilizaciones en el mundo. Reconocer la alteridad y la

diferencia es un primer paso para comprender y aceptar la riqueza de la diversidad humana. Mariátegui estaría en lugar privilegiado en esta empresa, pues al sostener un marxismo que atiende a lo latinoamericano, puede descentrar la idea unidireccional de progreso, viendo que en la cultura andina hay un modo propio de ir hacia adelante, viendo elementos y aportes para un progreso plural y diverso. No pensamos agotar la crítica a Mariátegui con las observaciones anteriores. Muchos son los puntos y temas que deben revaluarse para emprender una apropiación del pensamiento del Amauta[7].

Posibilidades de la comprensión mariateguiana del hombre andino.

Vamos a tratar un tópico de la interpretación de Mariátegui que consideramos pueden renovar la filosofía andina: el materialismo. El Amauta define la cosmovisión andina con esta categoría, pero conviene preguntarse qué está entendiendo por ella, ¿se refiere al materialismo dialéctico y filosófico? Hagamos notar que el materialismo andino se conjuga con términos como panteísmo, animismo y agrarismo, y se refiere que está alejado de las especulaciones metafísicas. Pero, entonces, ¿ello quiere decir que el materialismo andino se aproxima al materialismo anti-metafísico? Pensamos que esa no es la intención del Amauta, por el contrario, hay intuiciones valiosas para pensar un 'materialismo mágico'.

Mariátegui no podría haber equiparado el materialismo filosófico al materialismo andino porque juzgaba muy críticamente el primero. Recordemos que el materialismo dialéctico no es tanto una formulación del propio Marx sino de Engels (como resalta Althusser (1972:47), destacando, además, que no está a la altura del descubrimiento científico de Marx), proseguida por Plejánov y Lenin, y elevada a filosofía oficial por la ortodoxia estalinista. Y tiene dos características: el cientificismo

---

[7] Entre los temas que merecen ser re-examinados se encuentra el mito (Véase como referencia a considerar: Depaz (1991) y Rojas (2019)). Creemos que esta categoría tiene poco que ver con el pensamiento andino, pues se trata más bien de una proyección al futuro, de la utopía, que pone lo mejor en un provenir inseguro, al que se llega por una lucha revolucionaria. No es difícil mostrar que la categoría mito es parte de la tradición cristiana y moderna, las cuales se confunden al asumir el progreso. El pensamiento andino no concibe el futuro como una proyección de un mundo mejor, sino como *pachakuti*, es decir, la vuelta o revés de este mundo y la repetición del pasado. No es un mero eterno retorno, pues incluye en su repetición los elementos que ha absorbido del presente. De esa forma queremos prevenir y deshabilitar "la mala conciencia" que puede conllevar la idea del mito y, sobretodo, la lucha final.

y el dogmatismo. Textos de Engels como la introducción (*Generalidades I*) del *Anti-Düring* (1964:3-13) o la introducción a la *Dialéctica de la naturaleza* (1961:3-20) prueban su confianza en el discurso de la ciencia, considerándolo la forma de conocimiento privilegiada para dar cuenta de la materia y la naturaleza. De este modo, Engels cae en un naturalismo positivista, en la reducción de la realidad a hechos que solo pueden ser conocidos científicamente. Cabe resaltar que el naturalismo es considerado el peligro más grande para la filosofía contemporánea, tal como advierten Husserl, Dilthey, Heidegger, Ortega, Marcuse, Althusser y, también, Mariátegui.

El dogmatismo del materialismo dialéctico se hace patente cuando visibilizamos sus intenciones. El famoso libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* no debe comprenderse como un libro filosófico sino ideológico[8]. Lo que le interesa a Lenin no es el discurso filosófico por sí mismo sino a través de él ganar presencia y visibilidad como líder bolchevique. Por tal motivo crea la ortodoxia, dejando fuera a su competencia. Prueba de ello es el tono del libro, su vehemente defensa de una postura que ya da por sentado es verdadera y no se detiene en revisar. A Lenin no le interesa ver la posibilidad de otras interpretaciones o lecturas, hay una única posible y es la que está señalando. Consideramos que estamos frente a la antítesis de la heterodoxia de Mariátegui, en lo respecta a la actitud y el espíritu con el que el marxismo se relaciona con las corrientes no marxistas[9]. Precisemos esto distinguiendo dos planos, el filosófico y el político. Mariátegui y Lenin comparten un dogmatismo

[8] Un antecedente poco tomado en cuenta del libro de Lenin es el *Materialismo militante* de Plejánov, aparecido en 1907. Encontramos en este libro referencias a Hegel (sobre todo a la *Lógica*) para tratar ciertos asuntos filosóficos y, asimismo, fina ironía en cada página. El enemigo común de Lenin y Plejánov es Alexander Bogdánov, y el *Materialismo militante* se centra en él. La primera carta es clave para comprender la posición de partido en la filosofía, la que consiste en rechazar a un "camarada" por no compartir la misma concepción del mundo (véase Plejánov, 1946:24).

[9] Aclaremos esto pues puede generar una innecesaria confusión. Como señala Gustavo Espinoza (2007) Mariátegui es un ferviente admirador de la Revolución Rusa y sigue el ejemplo de Lenin, esto es innegable. Pero parece que el Amauta no le presto mucha atención a la filosofía materialista de Lenin, pues cuando la menciona en *Defensa del Marxismo* (Mariátegui, 1967:39) es para señalar la capacidad de Lenin para dedicarse tanto a la teoría como a la práctica, sin suscribir ninguna de las tesis de *Materialismo y empiriocriticismo.*

en la política[10], es decir, objetivos e ideales claros que apuntan a la revolución y el socialismo; pero en el plano filosófico Mariátegui no sigue el dogmatismo de Lenin, más bien es un elocuente ejemplo de apertura y diálogo, mostrando el modo de enriquecer el marxismo con pensamientos y filosofías no marxistas.

En contraposición a lo anterior vemos que el Amauta asumía un tipo de materialismo muy diferente. Él define el marxismo del siguiente modo: "El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual" (Mariátegui, 1967:36). El marxismo es una hermenéutica, diríamos, de la sociedad capitalista actual, nos da una clave para comprender los sucesos contemporáneos. Es importante señalar lo que no es el marxismo para Mariátegui, visibilizando así un rechazo del materialismo dialéctico, que por ser una interpretación positivista y cientificista de Marx cae junto al culto a la razón, la ciencia y el progreso propios del siglo XIX (Véase al respecto: *Dos concepciones de la vida* (Mariátegui, 1985:17-22).

Mariátegui asume que el marxismo es solo materialismo histórico y no materialismo dialéctico o filosófico. De manera que el materialismo que él entiende y reivindica está alejado de los tópicos neokantianos de la teoría del conocimiento, del problema alrededor del mundo externo y la prueba de la objetividad de la realidad. Al respecto creemos que Zenón Depaz acierta cuando da cuenta del materialismo del Amauta:

> Mariátegui rechaza el materialismo filosófico abstracto, con un conjunto de leyes y categorías intemporales, carentes de una trama histórica; el materialismo de origen pre-marxista que ya entonces se iba apoderando de la teoría y la práctica de los partidos obreros. Sostiene que "… el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre". La historicidad del marxismo es, pues, incompatible con cualquier

[10] De este modo visualizamos un sentido positivo del dogma y el dogmatismo, que la investigación de Larry Delao ha sabido captar muy bien. Al respecto dice: "El dogma, entonces, no es una carga negativa o una limitante; es la base sobre la que uno se para para impulsarse hacia adelante. La herejía, por su parte, no es la búsqueda incesante de lo indefinido, sino el alimento constante que hace crecer el dogma. Mariátegui va más allá todavía en la conceptualización del dogma y señala que es la mayor garantía de libertad creadora y, como tal, cumple la función de hacer germinar el pensamiento" (Delao, 2019:75). Esto es aceptable a condición de que el dogma no se petrifique, no se cierre sobre sí mismo en una ideología acabada.

> nivel de reificación, de fetichización de categorías intrínsecamente históricas.
>
> El hombre es el sujeto de la historia. La "historia" y las categorías se sustentan en la práctica humana y no poseen autonomía: he ahí el materialismo vivo del marxismo, su "espíritu", la terrenalidad de su concepción (Depaz, 1991:37).

Con base en esta lectura de Mariátegui y del materialismo, nos centramos en el hombre andino, pues es quien que hace su historia, quien crea, a través de su trabajo, las condiciones materiales de su existencia. Ante el hombre andino la materia aparece mediada por su cosmovisión, comprendida desde su horizonte de sentido. La materia comparece ante los hombres no del mismo modo para todos, cada cultura va a sentir y pensar la materia de maneras muy diferentes. Enfaticemos que la comprensión andina de la materia (panteísmo) no se queda en el plano del sentimiento, como suponía Mariátegui haciendo eco de los planteamientos de Antero Peralta, sino que se eleva al pensamiento, dando pie a formulaciones profundas. El Amauta no reconocía otros tipos de pensamientos y metafísicas que no fueran los occidentales, es decir, parece que equipara reflexión abstracta y profunda con los productos de la filosofía europea. Pero el descentramiento de Europa, el descubrimiento y revaloración de otras escrituras, nos hacen ver con nueva actitud las creaciones espirituales de las culturas no occidentales.

Encontramos dos pistas, en Mariátegui, acerca de cómo para el andino comparece la materia. Primero, en relación al problema de la tierra, el Amauta apunta lo siguiente:

> "La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo Inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. En el Perú de los Inkas era más cierto que en pueblo alguno el principio de que "la vida viene de la tierra"" (Mariátegui, 1980:54).
> "La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que "la vida viene de la tierra" y vuelve a la tierra" (Mariátegui, 1980:47).

La materia comparece como tierra. No se trata del cuarto elemento aristotélico, ni de un compuesto químico inorgánico. Se trata de la madre de todas las cosas, generatriz de la vida del todo. Mariátegui nos está

hablando de la *Mama Pacha*, el fundamento abismático de donde surgen y a donde regresan todos los seres. Nótese la gran diferencia con el materialismo filosófico, que de entrada porta una disposición afectiva que hace de la materia una cosa, un objeto, presto a la manipulación, convirtiéndose en materia muerta, en naturaleza que se ha de transformar por la ciencia y la tecnología[11]. Por el contrario, la cosmovisión andina funda un materialismo en base a una disposición afectiva que conserva el apego, la empatía y el amor hacia la materia, la madre tierra o *Mama Pacha*. Esta comprensión se encuentra en los mitos andinos, en especial los que refieren a las divinidades femeninas, que jamás están por debajo de las masculinas; como puede apreciarse en *Dioses y hombres de Huarochirí* (Anónimo, 2007), en especial en la figura de *Chawpiñamca*. El relato *La madre tierra y los haraganes* (en *Los dioses tutelares de los wankas* (Villanes, 2006)) nos da una idea de la trascendencia de esta concepción, expresando la potencia ontológica de la tierra y el código moral que surge de ella.

Pero, en segundo lugar, la materia no solo es tierra, también es fuerza, vida y animación. Mariátegui nos da una pista para comprender ello:

> "La teoría del "animismo" nos enseña que los indios, como otros hombres primitivos, se sentían instintivamente inclinados a atribuir un anima a las piedras. Esta es, ciertamente, una hipótesis muy respetable de la ciencia contemporánea. Pero la ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación del mito de los "hombres de piedra" como un simple caso de animismo, no nos ayuda eficazmente a entender el Tawantinsuyu, la leyenda o la poesía nos prestan, cuajado en ese símbolo, su sentimiento cósmico.
>
> Este símbolo esta preñado de ricas sugestiones. No solo porque, como dice Valcárcel, ese símbolo expresa que el indio no se siente hecho de barro vil sino de piedra perenne, sino sobre todo porque

[11] Sostenemos esto con base en la siguiente aclaración de Lenin sobre la naturaleza de la materia: "Lo cual quiere decir que, fuera de nosotros, independientemente de nosotros y de nuestra conciencia, existe el movimiento de la materia, pongamos por caso ondas de éter de una longitud determinada y de una velocidad determinada, que, al excitar la retina, producen al hombre la sensación de tal o cual color. Ese es precisamente el punto de vista de las Ciencias Naturales, que explican las distintas sensaciones de color por la diferente longitud de las ondas luminosas, existentes fuera de la retina humana, fuera del hombre e independientemente de él. Y esto es precisamente materialismo: materia, al excitar nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación" (Lenin, s/f: 51). La materia está comprendida desde la óptica científica, y, luego, se subordinada al ser humano, a su voluntad de conquistar y dominar la naturaleza.

> demuestra que el espíritu de la civilización inkaica es un producto de los Andes" (Mariátegui, 1980b:64).

La creencia andina en que todas las cosas tienen vida y están animadas no puede ser comprendida a partir de una hipótesis antropológica, sino desde un acercamiento estético y poético, que pone de manifiesto que tal creencia es la expresión del sentimiento cósmico andino. Así se hace patente que la materia está viva y animada[12]. No nos referimos, al modo de materialismo filosófico, a que en su desarrollo de inorgánica a orgánica puede producir vida y hasta pensamiento, no, sino a que ya en toda materia, por más inerte que nos parezca, como la piedra, por ejemplo, hay vida.

De este modo, vemos que la materia está animada desde siempre, pensamos así en un materialismo ajeno al determinismo mecanicista, libre para dar vida y generar diversidad. Las investigaciones filosóficas del mundo andino (Depaz (2015) y Hernández (2019)) hacen comprensible que la materia esté animada, poniendo al descubierto la categoría del *kama*. El *kama* es el ser en la cosmovisión andina, hace que las cosas sean lo que son, les da energía y vida, una fuerza que anima el todo y lo hace viviente. La materia desde siempre está vigorizada por el *kama*, no existe materia sin *kama* ni *kama* sin un soporte material. De manera que la materia, la madre tierra, está animada, desde el principio, por el *kama*; pero tal animación no es homogénea ni plana, la circulación del *kama* en la materia tiene altibajos, ciclos dialécticos, de vida y generación y, asimismo, de muerte y destrucción, estos últimos llamados *pachakuti*.

Este materialismo andino, que desde Mariátegui proyectamos, también está presente en José María Arguedas. El novelista peruano reconoce su filiación con el Amauta, y al igual que él esquivó el materialismo filo-

---

[12] Dentro de la filosofía occidental podemos encontrar ideas a fines al animismo andino. Tal es el caso de Schopenhauer (ya López Albújar había reconocido tal vínculo), que al dar cuenta de la naturaleza apunta lo siguiente: "Por el contrario, he sentado yo que se atribuya *voluntad* a lo no vivo, a lo inorgánico, pues para mí no es, como hasta aquí ha sido la opinión corriente, la voluntad un accidente del conocer, y, por lo tanto, de la vida, sino que la vida misma es manifestación de la voluntad, y la perceptibilidad de las manifestaciones de esta y no otra cosa la materia misma. Así es que hay que reconocer un *querer* en todo esfuerzo que saque de la Naturaleza un ser material y que forme propiamente esa naturaleza o se manifieste apareciendo en ella, no dándose, por lo tanto, materia alguna sin manifestación de voluntad" (Schopenhauer, 1970:136). Para el andino esto es cierto, todos los seres tienen voluntad, esta se manifiesta en los lugares, cerros, ríos, lagunas, etc., haciendo de la naturaleza una interrelación siempre viva.

sófico, que implica un desencantamiento de la materia. Esto lo declara cuando recibe el premio Inca Garcilaso de la Vega:

> "Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no solo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún de más fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico" (Arguedas, 1988:106).

Así como se puede pensar en un socialismo mágico en Arguedas, creemos que también es legítimo hablar de un materialismo mágico. Su expresión la encontramos en un pasaje de *Los ríos profundos*:

> "La terminación *yllu* significa la propagación de la luz no solar. *Killa* es la luna, e *illapa* el rayo. *Illariy* nombra al amanecer, la luz que brota por el filo del mundo, sin la presencia del sol. *Illa* no nombra la fija luz, la esplendente y sobrehumana luz solar. Denomina la luz menor: el claror, el relámpago, el rayo, toda luz vibrante. Estas especies de luz no totalmente divinas con las que el hombre peruano antiguo cree tener aún relaciones profundas, entre su sangre y la materia fulgurante" (Arguedas, 1976:73).

Arguedas da cuenta de la luz como soporte de vida. La luz del sol no es la principal sino la luz menor, *illa*, la que brota antes del amanecer, la que se asocia a la luna y al rayo. Estas luces abren el ser, transmiten la vida y energía al todo. Arguedas señala que el hombre andino se siente muy vinculado con estas luces, que hay una relación íntima entre su sangre y la materia fulgurante. Tenemos así que la luz menor, que funda e inaugura la dación de sentido, es indesligable de lo material. La materia, oscura e inasible en sí, es tenuemente iluminada por estas luces, por estos resplandores, que le dan su fulgor y brillo, formando una unidad, donde la luz es material y, al mismo tiempo, todo lo material es luminoso, apareciendo la materia luminosa, cargada de energía y calor. Cabe precisar que este *illa*, la luz menor, la luz ontológica, es la esencia de lo mágico, y hace que las cosas tenga poder y descuellen por encima de otros. En la obra de Arguedas vemos por doquier estos objetos mágicos, productos, a su vez, de una materia mágica, animada, viva, sintiente y pensante.

De este modo, gracias a Mariátegui y Arguedas, tenemos lo contornos del materialismo mágico, el cual no se opone al idealismo, como es el caso

del materialismo filosófico. Por el contrario, vemos que se ha espiritualizado la materia, que se le ha dado todas las atribuciones del espíritu. Para el andino el espíritu, el alma es material, está arraigada al cuerpo, no es concebible un *cogito per se*. De manera que hay un doble movimiento en la concepción andina, ir de la materia al espíritu y del espíritu a la materia, de modo que no importa por donde se comience, se llega siempre a la materia espiritualizada, luminosa y animada. De esta manera el materialismo andino hace saltar por los aires la dicotomía occidental materialismo/idealismo, mostrando que llevados a sus últimas consecuencias materialismo e idealismo coinciden.

El materialismo dialéctico y el materialismo mágico expresan dos formas diferentes de asentir la materia. El primero es la expresión de la voluntad de dominio del hombre moderno, que hace de la materia una categoría filosófica, para que una vez pensada así esté lista para ser transformada por la tecnología, sin considerar el grave daño que causa la industria y la explotación desmedida. El segundo materialismo, nos muestra el trato respetuoso, religioso y sagrado que el hombre andino tiene ante todo lo existente, concepción que está en la base de su civilización, la que desde Caral al Tawantinsuyu ha armonizado el querer humano con el querer de la *Mama Pacha*, escuchando y entiendo los mensajes de la materia fulgurante.

A modo de conclusión.

Nuestra investigación es el comienzo de una exploración más amplia, proyectándose a reinterpretar el legado del Amauta como patrimonio actual del pensamiento. Nos propusimos mostrar cómo se puede aprovechar la reflexión de Mariátegui para enriquecer la filosofía andina, mediante la recuperación de su comprensión del hombre andino, y, a partir de ahí, pensar un materialismo andino.

Pensamos que este tópico es esencial para la filosofía andina, pues el renovarse pasa también por formular nuevos problemas en base a resolver viejos malentendidos. Pero, tal vez, lo más importante que debe aprender del Amauta es el espíritu heterodoxo de su marxismo; lo que se traduce como sostenerse en una base y punto de apoyo firme, y desde ahí dialogar y asimilar lo más valioso de otras tradiciones de pensamiento, la occidental incluida. Mariátegui nos ha enseñado el modo de hacerlo, su ejemplo es palpable para todos.

Bibliográfia

Anónimo (2007) *Dioses y hombres de Huarochirí* (Trad. J. M. Arguedas). Lima: UARM.

Althusser L. (1972) *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdova: Cuadernos de pasado y presente.

Aquézolo M. (recopilador) (1976) *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca azul editores.

Arguedas J. (1976) *Los ríos Profundos*. Buenos Aires: Losada
_____ (1988) *Breve antología didáctica.* Lima: Editorial Horizonte.

Castro de, J. (2010) « ¿Fue José Carlos Mariátegui racista?», en *A contra corriente*, Vol. 7, No. 2, Winter 2010:80-91.

Chang-Rodríguez E. (1984) «El indigenismo peruano y Mariátegui», en *Revista Iberoamericana*, Vol. L, Núm. 127, Abril-Junio:367-393.

Degregori C. (2014) «Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso», en *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.* Degregori (editor). Lima: IEP.

Delao L. (2019) «La dialéctica en Mariátegui: la heterodoxia de la tradición como clave de interpretación», en *Ponencias del simposio Siete ensayos 90 años.* Sara Beatriz Guardia (edición). Lima: Cátedra Mariátegui: 65-84.

Depaz Z. (1991). «La categoría de mito en la obra de Mariátegui», en *Anuario Mariateguiano*. Vol. III, N°3: 32-55.
_____ (2015) *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochirí.* Lima: Vicio perpetuo.

Derrida J. (2003) *De la gramatología*. México: Ed. Siglo XXI.
Engels F. (1964) *Anti-Dü**r**ing*. Barcelona: Editorial Homo Sapiens.
_____ (1961) *Dialéctica de la naturaleza*. México: Editorial Grijalbo.

Espinoza G. (2007) «José Carlos Mariátegui y la revolución rusa». Archivo Chile, recuperado en: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0025.pdf

Estermann J. (1998) *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.

Hernández J. (2019) *La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochirí y el desarrollo del momento del ser*. Tesis maestría. Lima: UNMSM.

Mariátegui J. (1980) *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta.
_____ (1980a) *Ideología y política*. Lima: Editorial Amauta.
_____ (1980b) *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editorial Amauta.
_____ (1967) *Defensa del marxismo*. Lima: Editorial Amauta.
_____ (1985) *El alma matinal*. Lima: Editorial Amauta.

Lenin V. (s/f) *Materialismo y empiriocriticismo*. Moscú: Editorial Progreso.

Lévi-Strauss C. (2015) *Raza y cultura*. Madrid: Técnos.

Plejánov J. (1946) *Materialismo militante*. La Plata: Editorial Calomino.

Rojas J. (2019) «Mito y agonismo: un contrapunto filosófico en el marxismo abierto de José Carlos Mariátegui», en *Letras*, 90(131):153-187.

Schopenhauer A. (1970) *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.

Silverman G. (2014*) Los signos del imperio*. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar.

Urton G. (2005) *Signos del Khipu inka*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Villanes C. (2006) *Dioses tutelares de los wankas*. Lima: Editorial San Marcos.

"CONVERTIR LA RAZA EN FACTOR REVOLUCIONARIO": POLÍTICAS DE LA RAZA Y LA INDIGENEIDAD EN MARIÁTEGUI

Felipe Lagos-Rojas
Instituto Internacional para la Filosofía y los Estudios Sociales. Chile

El realismo de una política
socialista, segura y precisa,
en la apreciación y utilización
de los hechos sobre los cuales
toca actuar en estos países
[latinoamericanos], puede y
debe convertir el factor raza en
un factor revolucionario.
Mariátegui, 1929

Introducción

Este trabajo se basa en una cartografía más amplia del marxismo (o, más precisamente, de *los marxismos*) en América Latina, cartografía que se encuentra atravesada por la pregunta sobre las condiciones de posibilidad para la emergencia de un marxismo propiamente latinoamericano. A través de esta pregunta, propongo identificar una *constelación intelectual* compuesta por autores y corrientes que, de manera más o menos explícita, han discutido acerca de los problemas emanados de la idea de un marxismo distintivamente latinoamericano. La noción de constelación proviene de Walter Benjamin[1], y en este ejercicio supone un terreno común para una forma de concebir el marxismo que se congrega en torno a la problematización de sus bases eurocéntricas, aunque pretendidamente universales, así como a las consecuencias epistemológicas y políticas de los desplazamientos provocados por dicho cuestionamiento. A partir del proyecto de "socialismo indoamericano" de Mariátegui, estos desarrollos no han dejado de tener lugar en nuestro continente, y la hipótesis general de mi trabajo establece que, en tanto constelación intelectual, ellos propo-

[1] Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus Humanidades, 1990).

nen un programa fuerte para el marxismo en América Latina basado en una crítica a la condición capitalista (pos)colonial y una complejización/ concretización del concepto de clase[2].

El quiebre fundamental con una recepción meramente repetitiva del marxismo en América Latina se produce a partir de la década de 1910, es decir, en el período que va desde el estallido de la Revolución Mexicana a la Revolución Rusa, y tiene su punto cúlmine en la obra teórico-política de Mariátegui durante la década siguiente. Desde aquel entonces, la agudización de las contradicciones globales del capitalismo en su fase imperialista va quedando marcada, aunque de modo desigual y combinado, en los desarrollos de conceptos y perspectivas elaboradas al calor (aunque no siempre *en encuentro con*) las luchas de clases de la región[3].

Este artículo reconsidera la lectura que hace Mariátegui de la "raza" indígena y de lo que denomina como "factor raza", para posteriormente discutir algunos trabajos críticos que abordan los distintos usos que nuestro autor hace de la categoría de raza. Interesa en particular aquello que subyace a la propuesta estratégica de Mariátegui de "convertir la raza en factor revolucionario", con el fin de identificar algunos desplazamientos teóricos fundamentales que, en mi opinión, se encuentran en los orígenes del marxismo latinoamericano.

Usos de la idea de raza en los *Siete ensayos*

Se ha señalada en varios otros trabajos que el uso que hace Mariátegui de la categoría de raza para referirse a la población indígena se entiende desde lo que hoy llamamos etnia[4]. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* el autor señala que "Todas las tesis

---

[2] Este trabajo está próximo a aparecer: Felipe Lagos-Rojas, *Variatios of Marxism in Latin America: From Martí to Aricó* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2022).

[3] Remito aquí a la idea de "desencuentro" entre marxismo y Latinoamérica, desarrollada originariamente por José Aricó, *Marx y América Latina* (Lima, Perú: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980).

[4] Para Nelson Manríque, el uso mariateguiano es exactamente inverso al que hacemos contemporáneamente, donde "raza" se refiere a aspectos y determinantes culturales, mientras que "etnia" lo hace con los aspectos biológicos. Ver Nelson Manrique, "Mariátegui y el problema de las razas", en *Mariátegui entre la memoria y el futuro*, Liliana Weinberg y Ricardo Melgar Bao. Ciudad de México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. También Aníbal Quijano, "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui. Cuestiones abiertas", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, 757–75.

sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos —y a veces sólo verbales—, condenados a un absoluto descrédito"[5], y agrega que ha sido tarea de la crítica socialista la de poner esto en evidencia, "porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra"[6]. Más adelante se indica que "[l]a suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista"[7]. Aquí, mientras que el primer párrafo sitúa el problema racial en el terreno del materialismo histórico, el segundo identifica un aparato imperialista organizado desde una clasificación etnoracial abstracta y jerarquizante, tributaria del biologicismo sociodarwinista.

Los pasajes más elocuentes del segundo ensayo, "El problema del indio", clarifican la crítica mariateguiana a la categoría sociobiologicista de las razas humanas, la que identifica su rol en el proceso de mundialización capitalista, así como las consecuencias que tiene en el reforzamiento de la subordinación de las comunidades indígenas del Perú y América Latina. Por su parte, en el ensayo "Regionalismo y centralismo" Mariátegui se enfoca en algunas de las consecuencias geográficas de la racialización operante en el país, diciendo: "La raza y la lengua indígenas, desalojadas de la costa por la gente y la lengua españolas, aparecen hurañamente refugiadas en la sierra"[8], y añadiendo inmediatamente que

> La unidad peruana está por hacer; y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un Estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la

---

[5] José Carlos Mariátegui, "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana", en *Colección Mariátegui Total, Tomo 1.* Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008, 63.

[6] Ibid.

[7] Ibid., 67.

[8] Ibid., 211.

> invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla[9].

Destaca el hecho que Mariátegui refuerce la idea de raza como cultura haciendo referencia a una dualidad "de lengua y de sentimiento" (algo a lo que volveremos más adelante), aunque el punto central del pasaje es ciertamente el señalamiento de que esa dualidad se origina con el proceso de conquista y colonización. En ese sentido, las razas en cuestión no son antecedentes del conflicto sino consecuencia de este, resultados del proceso de racialización que acompaña la imposición de un modo sui-generis de feudalidad que Mariátegui llama semi-feudalidad, el que a su vez es articulado de modo crecientemente dependiente al mercado internacional. Es esta misma formación semi-feudal peruana la que hacia fines del siglo XIX transita al capitalismo de un modo incipiente pero decidido, como señala el autor en el primer ensayo, abriendo el terreno de la lucha de clases en sentido marxista, en condiciones de subordinación imperialista, como "nación oprimida" en términos leninianos.

Los atributos histórico-culturales de la concepción que utiliza Mariátegui para referirse a la "raza indígena" retornan en el ensayo final, "El proceso de la literatura", donde se establece que "El indio […] representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues, valorarlo y considerarlo, desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú"[10]. Destaca nuevamente aquí el uso del contraste a través de un elemento sociohistórico que no se deja reducir al esquema étnico (esta vez definido desde una consideración literaria preestablecida de lo "nacional"), algo que refuerza a su vez la afirmación anterior acerca de la dualidad de razas en el marco del problema de la "unidad" nacional.

Entonces, lo que podríamos denominar como "racialización originaria" de la geografía ocupada por el moderno estado peruano (esto es, la conquista y posterior colonización del territorio ocupado por el imperio de los Inkas y las comunidades pertenecientes a esta civilización) es un proceso continuo y que sigue determinando las condiciones de la transición capitalista en el país, sobredeterminando de ese modo las condicio-

---

[9] Ibidem.

[10] Ibid., 324.

nes de la lucha de clases. En esto consiste, por supuesto, el dilema "leninista" de conjugar las tareas de la revolución democrático-burguesa con las de la revolución socialista en condiciones consideradas de "retraso" en el desarrollo capitalista, algo que en el marxismo de Mariátegui toma la necesidad de "peruanizar del Perú" con base en la "raza indígena" entendida en términos que exceden el aparato colonial de clasificaciones etnoraciales, y que el Amauta identifica como depositaria de un sentido revolucionario, socialista y comunista.

Sin embargo, otros usos que hace Mariátegui de la categoría de raza son más evidentemente problemáticos, en particular cuando se refiere a las comunidades de descendencia africana o asiática, pero también en comparaciones entre la población europea sajona y la "raza" española, o en afirmaciones críticas acerca de la "raza mestiza". En particular, sus anotaciones respecto de las otras poblaciones racializadas y subalternizadas refuerzan prejuicios y estereotipos asociados al repertorio imperialista que el mismo autor critica en relación con los pueblos indígenas. Destaca el hecho de que, al referirse a estos grupos, el lenguaje de Mariátegui transite de una perspectiva histórico-cultural a otra de fuertes reminiscencias biologicistas, como cuando señala que "[e]l cruzamiento del invasor con el indígena no había producido en el Perú un tipo más o menos homogéneo. A la sangre ibera y quechua se había mezclado un copioso torrente de sangre africana. Más tarde la importación de culis debía añadir a esta mezcla un poco de sangre asiática"[11]. Más adelante, la centralidad del referente sanguíneo termina por reforzar estereotipos raciales sobre la población afrodescendiente, diciendo por ejemplo que "todas las circunstancias han concurrido a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida"[12]. El pasaje señala también:

> Para su antiguo amo blanco [el afrodescendiente] ha guardado, después de su manumisión, un sentimiento de liberto adicto. La sociedad colonial, que hizo del negro un doméstico —muy pocas veces un artesano, un obrero—, absorbió y asimiló a la raza negra, hasta intoxicarse con su sangre tropical y caliente. […] Y nació así una subordinación cuya primera razón está en el origen mismo de la im-

[11] Ibid., 242.

[12] Ibid., 325.

> portación de esclavos y de la que sólo redime al negro y al mulato la evolución social y económica que, convirtiéndolo en obrero, cancela y extirpa poco a poco la herencia espiritual del esclavo. El mulato, colonial aún en sus gustos, inconscientemente está por el hispanismo, contra el autoctonismo. Se siente espontáneamente más próximo de España que del Inkario. Sólo el socialismo, despertando en él conciencia clasista, es capaz de conducirlo a la ruptura definitiva con los últimos rezagos de espíritu colonial[13].

Pero es en la discusión del ensayo séptimo acerca de la teoría del mestizaje indoamericano del mexicano José Vasconcelos (expresada en su idea de "raza cósmica") donde la contradicción entre estas dos concepciones de la raza aparece con toda claridad. En estos pasajes, el autor establece por un lado que "[e]n el Perú, por la impronta diferente del medio y por la combinación múltiple de las razas entrecruzadas, el término mestizo no tiene siempre la misma significación. El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio"[14], y por el otro que "[e]l chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas"[15]. Respecto de la población china, Mariátegui argumenta que "[i]njerta en el Perú su raza, mas no su cultura. La inmigración china no nos ha traído ninguno de los elementos esenciales de la civilización china"[16], mientras que "[e]l aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie"[17].

Estos y otros pasajes han generado importantes reflexiones críticas[18]. Juan Carlos Grijalva ha sistematizado estas discusiones al texto maria-

---

[13] Ibid., 325–26.

[14] Ibid., 331.

[15] Ibidem.

[16] Ibidem.

[17] Ibid., 332.

[18] Ver especialmente Elizabeth Garrels, *Mariátegui y la Argentina : un caso de lentes ajenos.* Gaithersburg, Md.: Hispamérica, 1982; Jorge Coronado, *The Andes imagined: indigenismo, society, and modernity.* Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2009; Juan Carlos Grijalva, "Paradoxes of the Inka Utopianism of José Carlos Mariátegui's Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality", *Journal of Latin American Cultural Studies* 19, nº 3, 1 de diciembre de 2010: 317–34, https://doi.org/10.1080/13569325.2010.528897.

teguiano, identificando "primero, la excesiva idealización de su concepto de 'comunidad indígena'"[19], algo que termina por revelar "su defensa de una comunidad ancestral indígena como una solución nostálgica a la ansiedad cultural creada por la búsqueda de un vínculo nativo con el socialismo, y una solución al país fracturado racial, económica y geográficamente"[20]. Si bien estas afirmaciones ya han sido desarrolladas por otros autores, en particular al tratar de explicar el recurso mariateguiano a la idea de "mito", Grijalva va más allá y señala que la visión esencialista del maxista peruano acerca de la tradición indígena "irónicamente implica ambas cosas, su compromiso esperanzado con la emancipación social indígena y una justificación directa del racismo, clasismo y segregación étnica en contra de aquellas poblaciones de descendencia no Inca"[21], por cuanto "la propia población mestiza [a la que pertenece el mismo Mariátegui] es también segregada racialmente y percibida como débil, confundida y fácilmente asimilable por influencias occidentales"[22]. La diferencia de abordaje radica, para Grijalva, en la desconexión de aquellas poblaciones no originarias respecto de sus tradicionales formas de posesión y trabajo de la tierra, así como de las luchas agrarias asociadas a su defensa de los procesos de acumulación capitalista. Concluye Grijalva que es por medio de esta diferencia que "el propio concepto [de Mariátegui] de una comunidad utópica socialista deviene un mecanismo de exclusión simbólica"[23], una narrativa que despoja a estos grupos de cualquier agencia histórica en el proceso de reconstrucción de la nación peruana.

Sin pretender desatender las claras advertencias críticas resumidas por Grijalva acerca de las antinomias y paradojas de los usos que Mariátegui hace de la categoría de raza, y en especial de la subordinación que proyecta hacia las poblaciones no originarias, me parece que un pasaje importante de la reflexión mariateguiana acerca del mestizaje y de lo que en la época se discutía como "raza mestiza" es frecuentemente desatendido. Concluyendo la discusión con Vasconcelos en el séptimo de los *Ensayos*, dice el Amauta que "[e]l mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico […] es totalmente ficticio y supuesto […] una idea acariciada por la civilización

---

[19] Grijalva, "Paradoxes of the Inka Utopianism of José Carlos Mariátegui's Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality", 327.

[20] Ibid., 328.

[21] Ibidem.

[22] Ibid., 329.

[23] Ibidem.

europea en su apogeo —y abandonada ya por esta misma civilización, propensa en su declive a una concepción relativista de la historia—"[24], agregando seguidamente que

> si la cuestión racial […] es artificial, y no merece la atención de quienes estudian concreta y políticamente el problema indígena, otra es la índole de la cuestión sociológica. El mestizaje descubre en este terreno sus verdaderos conflictos; su íntimo drama. El color de la piel se borra como contraste; pero *las costumbres, los sentimientos, los mitos —los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura— reivindican sus derechos*[25].

Si bien en ningún caso se exime de los juicios críticos resumidos más arriba, la formulación sociológica de Mariátegui ofrece de todos modos un marco explicativo para el considerado "retraso" de las poblaciones subalternas no originarias. Este marco explicativo destaca "las condiciones económico-sociales subsistentes"[26] y que indican que "una abigarrada combinación de razas […] se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa", donde "los aportes del negro y del chino se dejan sentir […] en un sentido casi siempre negativo y desorbitado", mientras que "en el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan"[27]. La lectura que propongo aquí indica que ese "oscuro predominio de sedimentos negativos" marca la presencia de la "racialización originaria" en algo similar a lo que Mignolo denomina la "herida colonial"[28], y que (recurriendo a una idea de Althusser) tiene un "efecto estructural" sobre todas las demás poblaciones racializadas a lo largo de la historia colonial y poscolonial del país, algo que a juicio de Mariátegui termina por impedir el desarrollo de sus cualidades más constructivas. De nuevo, no se trata de justificar las aseveraciones de en los elocuentes pasajes recién citados, sino más bien de leer críticamente la distancia entre los dos usos establecidos de la categoría de raza, con el fin de identificar en dicha distancia una huella de la política mariateguiana de la raza y la indigeneidad.

---

[24] Mariátegui, "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana", 333.

[25] Ibidem, énfasis propio.

[26] Ibidem.

[27] Ibidem.

[28] Por ejemplo, en Walter D. Mignolo, "On subalterns and other agencies", *Postcolonial Studies* 8, nº 4. 1 de noviembre de 2005: 381–407, https://doi.org/10.1080/13688790500375082.

"Convertir la raza en factor revolucionario"

Las determinantes globales de las luchas nacionales constituyen uno de los ejes transversales de la perspectiva mariateguiana sobre el marxismo y la revolución socialista, algo que queda de manifiesto ya desde las primeras ideas ofrecidas por el Amauta en su regreso a Perú a comienzos de 1923, tanto en sus conferencias sobre la historia de la crisis mundial de ese año como en los artículos que luego darían pie para la publicación de *La escena contemporánea*, su primer libro, en 1925[29]. En estos recorridos, el concepto leniniano de imperialismo permite a Mariátegui identificar un sistema mundial irreducible a sus componentes "nacionales", y cuyas operaciones a nivel de la división global de poblaciones coincide con lo que Cedric Robinson ha propuesto llamar "capitalismo racial"[30]. Este segundo concepto, profusamente desarrollado por la tradición del radicalismo negro, ubica el racismo (y no la "raza" en tanto categoría abstracta, ahistórica) como dinámica inherente al modo de producción capitalista, o, lo que es lo mismo, que el capital "produce" a la raza como dispositivo de su propia reproducción en múltiples escalas, estructurando órdenes racializados que son consustanciales a las jerarquías globales de riqueza y poder[31.]

Contemporáneamente a Mariátegui, W.E.B. Du Bois (otro autor de la *Black Radical Tradition*), en su influyente ensayo "The Soul of Black Folks"32 deja caer todo el peso de una pregunta que tuvo eco en Mariátegui primero y en Frantz Fanon después: ¿qué se siente *ser* un problema? Conocida es la propuesta de Du Bois acerca de la existencia de un "salario psicológico de la blanquitud", lo que quiere decir que la población blanca se beneficia de su posición jerárquica frente a las otras "razas" por medio de una otrificación (en el sentido de que los otros son el problema) que redunda en beneficios psicológicos y materiales. La Primera Guerra Mundial, según el mismo Du Bois, demostró que el mundo se encuentra ya activamente invirtiendo en blanquitud (*whiteness*). En mi perspectiva, son elocuentes las afinidades de muchos

---

[29] Ver ambas en José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total, Tomo I.* Lima: Editora Amauta, 1994, pp. 829-920 y 921-1020 respectivamente.

[30] Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition.* North Carolina: Univ of North Carolina Press, 1983.

[31] Ver también a este respecto Cedric J Robinson, H. L. T Quan, y Ruth Wilson Gilmore, *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance.* Londres: Pluto Press, 2019.

[32] W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk.* New Haven: Yale University Press, 2015.

pasajes de Mariátegui con esta perspectiva que piensa el imperialismo como catalizador de estructuras globales de acumulación, colonización y racialización (y los consecuentes procesos de resistencia y lucha que estos procesos provocan, especialmente en el Sur global), por cuanto es la propia superestructura imperialista la que intensifica la división neocolonial del mundo, con el fenómeno racial (la "línea de color" de Du Bois) como aspecto constitutivo de la misma[33].

Esta mirada que Mariátegui denomina como sociológica acerca de los procesos de racialización es la que predomina en el comunicado "El problema de las razas en América Latina" presentado a la I Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires en 1929, que es el lugar donde Mariátegui llama a "convertir la raza en factor revolucionario". En el documento se señala que

> Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora —española primero, criolla después— ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales[34].

Si la colonial es en su origen una relación de racialización originaria que la metrópolis sostiene de modo exterior con "sus" colonias, dicha relación es posteriormente reproducida y tiene efectos estructurales en múltiples niveles, volviéndose así necesario hablar de "colonialismo interno", "colonialidad" y "poscolonialidad" para dar cuenta de sus legados y sus complejas dinámicas actuales. De este modo, Mariátegui continúa insistiendo en que la raza tiene una función distinta en diferentes contextos coloniales, y que en América Latina "los elementos feudales o burgueses sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el

---

[33] Ver también Alberto Toscano, ed., "'America's Belgium': W.E.B. Du Bois on Race, Class, and the Origins of World War I", en *Cataclysm 1914: the First World War and the making of modern world politics*, Edited by Alexander Anievas., Historical Materialism Book Series. Leiden; Boston: Brill, 2015.

[34] José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina", en *Colección Mariátegui Total, Tomo 1.* Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008, 349.

mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista"[35]. El retorno a una concepción sociocultural de la raza (como *sentimiento* antes que como *sangre*) se ve reforzado por una nueva advertencia del autor, que dice que "el problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo"[36], y que en países como Chile, Perú, Ecuador y Bolivia "el factor raza se complica con el factor clase, en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta"[37]. Propongo leer ese "se complica" en el sentido de su *coimplicación*, con el fin de remarcar que esta propuesta no opera sobreponiendo elementos abstractos sino que los articula y establece sus determinaciones recíprocas en términos históricos.

El marxismo de Mariátegui encuentra así otro eco, esta vez en el intelectual martiniqueño Frantz Fanon, quien indicara en *Los condenados de la tierra* que "[e]n las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse siempre que se aborda el sistema colonial"[38]. Mariátegui es enfático en su advertencia de no reducir la dialéctica de la raza a un esquema predefinido de la dialéctica de la clase; podríamos decir que en eso consiste la premisa metodológica troncal de su marxismo[39]. Reconociendo entonces, como sugiere Grijalva, la paradoja que conlleva el cambio de registro que hace Mariátegui, paradoja que conlleva la negación de agencia histórica para las poblaciones racializadas no originarias (aunque, como vimos, desde un razonamiento que es sociológico antes que biologicista), la pregunta por el hiato que distingue ambos usos sigue siendo pertinente. Este hiato trae consigo la diferencia entre

---

[35] Ibid., 354.

[36] Ibid., 369.

[37] Ibid., 371.

[38] Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1977, 34.

[39] Algunos trabajos comparativos entre Mariátegui y Fanon: Ntongela Masilela, "Theory, Praxis and History: Frantz Fanon and Jose Carlos Mariategui", *Ufahamu: A Journal of African Studies* 8, no 2 (1978), https://escholarship.org/uc/item/62s394qh; María José Yaksic, "'Todo lo humano es nuestro'. El pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon". Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2014, http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/131487; también George Ciccariello-Maher, *Decolonizing Dialectics.* Durham & London: Duke University Press, 2017.

un uso subalternizante, propio de un aparato que el mismo autor critica (y en ese sentido, por cierto relativo, se trata un aparato *externo* al marco mariateguiano), y un uso alternativo que destaca las condiciones de vitalidad y creatividad de las comunidades y poblaciones racializadas como *indias* que perviven bajo la misma estructura de racialización que sus pares de procedencia africana o asiática.

Si mi lectura es correcta, el énfasis (entusiasmo, incluso) de Mariátegui con la potencia de las comunidades indígenas, y la diferencia que establece en desmedro de las otras "razas", hace posible establecer los contornos de una política de la indigeneidad que se encuentra en los orígenes del marxismo latinoamericano; al mismo tiempo, sin embargo, su propia formulación originaria la termina por distorsionar. Dicho de otro modo, la incorporación de la categoría sociohistórica de "raza" en el análisis de la coyuntura peruana y latinoamericana de los años veinte permite a Mariátegui identificar un nodo crítico de la discusión acerca de las articulaciones entre el conflicto de clase y la soberanía nacional posible de construir con base en una revolución socialista fundada en lo indígena. Grijalva identifica (a mi juicio correctamente) que el peso de la diferenciación de "razas" que hace Mariátegui recae en la sobrevivencia, aunque en condiciones coloniales, del vínculo agrario entre la "raza" indígena y su territorio, lo que diferencia al "indio" de las otras poblaciones que habitan el Perú. Si bien desde los estudios contemporáneos sobre indigeneidad[40] podemos problematizar la concepción mariateguiana de "indígena" como un sujeto única y directamente relacionado con un (*su*) territorio (relación por cierto violenta y racista, y que termina por transformar el conjunto de condiciones de vida de las comunidades en cuestión), lo interesante es que la propia diferencia está sostenida, por un lado, en un concepto *político*, materialista e histórico (Mariátegui agrega que es también *relativista* en su concepción del "progreso"), y por el otro en un concepto esencializante y *despolitizador*, que establece equivalencias abstractas entre las "razas" en base a criterios deterministas basados en un falso universalismo. Esta última concepción a su vez ha evolucionado desde sus primeras formulaciones sociodarwinianas hasta el actual marco multiculturalista, pero manteniendo suprimida la pregunta por las formas de soberanía y autodetermina-

[40] Pienso aquí en trabajos como los de Philip J. Deloria, *Indians in Unexpected Places*. Lawrence, Kan: Univ. Press of Kansas, 2008; también Maxmillian C. Forte, *Who Is an Indian?: Race, Place, and the Politics of Indigeneity in the Americas*. Toronto: University of Toronto Press, 2020.

ción, bajo un aparato que reduce el problema a una cuestión de identidades igualmente subsumidas bajo la soberanía del estado capitalista[41].

De este modo de comprender la soberanía como actualización de una tradición de pertenencia territorial, la categoría sociohistórica de "raza", aunque negada para las poblaciones no originarias, busca intervenir de modo revolucionario al nivel de la redefinición general de la política de las identidades en el Perú de la época. Una explosión de identidades indígenas venía irrumpiendo desde mediados de la década de los diez en los Andes, irradiando el país completo y debilitando los cimientos de la narrativa nacional oligárquica. En este contexto, Mariátegui advierte las continuidades entre el nuevo orden imperialista y las estructuras (infra- al tiempo que supra-, siguiendo a Fanon) racializadas del país, lo que ofrece un marco mayor de operaciones para los dispositivos estatales de administración de identidades etnoraciales. Precisamente, el régimen de Leguía había desplegado importantes esfuerzos de cooptación e integración de la "raza indígena" desde la rearticulación de un estado cada vez más compenetrado con los intereses imperialistas, y ciertamente la solución clasemediera de Haya de la Torre nunca satisfizo a Mariátegui. En este interregno, el Amauta identifica la potencia indígena para la restitución de una noción y una práctica de la soberanía arrebatada por el capitalismo (esto es, un *mito* social), y que insurge como factor dinamizador de la lucha de clases y de un proyecto de ruptura con el capitalismo y de transición socialista.

Considero que la adopción mariateguiana del concepto de mito, si bien proviene de modo directo de su afinidad con la obra de Georges Sorel, debe ser leída de modo más amplio y en conjunto con su recepción de otras corrientes como la metafísica vitalista de Bergson, el perspectivismo nietzscheano y el pragmatismo de William James. El interés del Amauta por la afinidad histórica entre el mito de la revolución socialista y el mito de la restauración del Tawantinsuyu o del "retorno del inca" (sin mencionar su propio tratamiento de las ideas de "nación" como mito, es decir, una imagen movilizadora más que una realidad estable) es lo que lo lleva a indagar en las políticas de la raza como indigeneidad emergente o in-

---

[41] Para una discusión sobre el proyecto multicultural, ver Charles Hale, "Neoliberal Multiculturalism", *Polar* 28, nº 1, 2008: 10–28. Por su parte, David T. Goldberg ha hecho hincapié en las similitudes entre los procesos históricos de racialización en América Latina y las actuales políticas y tecnologías neoliberales de racialización multicultural. Ver David Theo Goldberg, *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

surgente, esto es, como fenómeno y factor sociológico (históricamente determinado y políticamente determinante) que trae consigo un exceso de sentido frente al ejercicio colonial-imperial de administración de clasificaciones e identidades etnoraciales. La diferencia que hago entre aparato etnoracial y política de la indigeneidad radica entonces en que el primero (ahistórico y abstractamente universalizante) se rige por el marco de la soberanía poscolonial reclamada por el estado capitalista, mientras que la segunda lo tensiona potencialmente y lo lleva a una crisis.

De hecho, la propia categoría sociohistórica de "raza" es entendida por Mariátegui como mito. Muchas de sus intervenciones en los *Ensayos* dan cuenta de las determinantes sociohistóricas de la raza en un marcado lenguaje vitalista, cuya terminología destaco aquí para mejor entendimiento:

> en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un *espíritu* comunista. *La 'comunidad' corresponde a este espíritu. Es su órgano*. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la 'comunidad', el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla"[42].

> La fe en el *resurgimiento* indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el *alma* del indio. Es el *mito*, es la idea de la revolución socialista. La *esperanza* indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la *emoción* mundial? La *consanguinidad* del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo[43].
> El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la

[42] Mariátegui, "*7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*", 105.

[43] Ibid., 63 énfasis modificados.

> *religión* en la filosofía. Más realista, el *pragmatismo* ha sabido reconocer al *sentimiento religioso* el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales *mitos revolucionarios o sociales* pueden ocupar la *conciencia profunda* de los hombres con la misma plenitud que los antiguos *mitos religiosos*[44].

Si, como se señala en el séptimo ensayo, "El indio […] representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu"[45], esta imagen-concepto de raza indígena merece ser leída desde una perspectiva soreliana-bergsoniana que permita estabilizar el marco "sociológico" utilizado por Mariátegui (un marco cuya metafísica, por lo demás, tiende a prescindir de las distinciones convencionales entre biología y cultura o entre materia y memoria). Esta sociología marxista de las razas de Mariátegui distingue entre la raza como movimiento histórico y político y la raza como categoría administrativa y deshistorizante, y encuentra en la primera el lugar conceptual en el que "las costumbres, los sentimientos, los mitos —los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura— reivindican sus derechos". Por medio de estos desplazamientos, Mariátegui propone desmontar el régimen colonial-imperial desde sus definiciones y regulaciones sobre lo indígena, anticipando la ruptura con este régimen en términos de un enfrentamiento entre el mito nacional del estado capitalista y el mito de la revolución socialista, esta vez traducido al código andino de la restauración del Tawantinsuyu.

Mariátegui en los orígenes del marxismo latinoamericano

Retomando la pregunta compartida por Du Bois, Mariátegui y Fanon (¿qué significa *ser* un problema: un "negro", un "indio"?), me parece que en el ensayo "El problema del indio" Mariátegui desestabiliza el marco eurocéntrico de la problematización criolla acerca de la cuestión indígena, sostenida en la idea de que el indio "es" un problema. El marxista peruano identifica el racismo como dispositivo central del conflicto político peruano en la era del imperialismo; en el tránsito desde el "ser" al "tener" un problema, Mariátegui opera un doble movimiento, primero de *desracialización* del sujeto indígena (en el sentido de liberarlo conceptualmente del aparato racial/colonial) y de *racialización* de la lucha de clases en el

---

44 Ibid., 199 énfasis modificados.

45 Ibid., 324 énfasis modificados.

Perú. Este doble ejercicio de desracialización de las subjetividades indígenas a través de la crítica del aparato etnoracial imperialista, y de simultánea racialización de la lucha de clases por medio de la visibilización de la historicidad de esas mismas subjetividades, es a mi juicio la principal contribución mariateguiana al marxismo latinoamericano.

"La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios"[46]. Con esta famosa sentencia, Mariátegui propone el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de su propia historia, parte activa en el proyecto de transformación socialista. La diferencia entre el uso de la raza como concepto estructurante del aparato etnoracial de clasificaciones estatales y como *política de la indigeneidad* adquiere una radicalidad política que hace posible a Mariátegui identificar la dificultad puesta por la narrativa (post) colonial de la soberanía estatal para el reconocimiento y activación de formas existentes pero alternativas de concebir y ejercer la soberanía. De este modo, a través del reconocimiento de la historicidad y la agencia de las poblaciones racializadas como "indias", el concepto sociológico de raza del Amauta tensiona y pone en crisis el aparato colonial por cuanto prefigura la forma de subjetivación que le antagoniza, y que en el caso no se conforma con "complementar" la conciencia y acción de clase proletaria, sino que amplía y extiende esta última hacia lo que John Kraniauskas ha llamado la "indianización" de la revolución socialista[47].

Este es, en mi lectura, el motivo emancipatorio principal contenido en la propuesta de "convertir la raza en factor revolucionario", independiente de los otros usos (externos) que Mariátegui hace de la categoría de raza: el de transformar la racialización como dispositivo de opresión en un factor catalizador de la revolución socialista indoamericana, capaz de integrarse, en tanto "mito" (el mito racializado de la restauración del Tawantinsuyu), al mito revolucionario propuesto por el socialismo. El Amauta entiende también que esta transformación termina por descentrar la propia noción de clase proletaria y proyectarla hacia registros alternativos a su canon eurocéntrico: "Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios

---

[46] Ibid., 74.

[47] John Kraniauskas, *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos* Ciudad de México: FLACSO ediciones, 2012, 52.

podrán aventajarlo"[48]. Anticipando quizás la noción de "lo abigarrado" del marxista boliviano René Zavaleta Mercado[49], Mariátegui entiende que el régimen capitalista no necesariamente homogeneiza, esto es, que la clase no es una identidad fija ni nacional ni productivamente, y que el hecho de que la dialéctica de la clase se co(i)mplique con la de la raza tiene consecuencias teóricas para la pluralización de las perspectivas y formas de conocimiento posibles de ser desarrolladas desde el marxismo.

Bibliografía

Aricó, José. *Marx y América Latina*. Lima, Perú: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980.

Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latin America: Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. London: Verso, 2012.

Ciccariello-Maher, George. *Decolonizing Dialectics*. Durham & London: Duke University Press, 2017.

Coronado, Jorge. *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh PA.: University of Pittsburgh Press, 2009.

Deloria, Philip J. *Indians in Unexpected Places*. Lawrence KA: University Press of Kansas, 2008.

Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New Haven CT: Yale University Press, 2015.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1977.

Forte, Maxmillian C. *Who Is an Indian?: Race, Place, and the Politics of Indigeneity in the Americas*. Toronto: University of Toronto Press, 2020.

---

[48] Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina", 369.

[49] Ver René Zavaleta Mercado, "Lo nacional-popular en Bolivia", en *Obra Completa. Tomo II. Ensayos 1975-1984.* La Paz: Plural Editores, 2013.

Garrels, Elizabeth. *Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos*. Gaithersburg MD: Hispamérica, 1982.

Goldberg, David Theo. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Grijalva, Juan Carlos. "Paradoxes of the Inka Utopianism of José Carlos Mariátegui's Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality". *Journal of Latin American Cultural Studies* 19, no 3, 1 de diciembre de 2010: 317–34. https://doi.org/10.1080/13569325.2010.528897.

Hale, Charles. "Neoliberal Multiculturalism". *Polar* 28, no 1, 2008: 10–28.

Kraniauskas, John. *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos.* Ciudad de México: FLACSO ediciones, 2012.

Lagos-Rojas, Felipe. *Variatios of Marxism in Latin America: From Martí to Aricó*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2022.

Manrique, Nelson. "Mariátegui y el problema de las razas". En *Mariátegui entre la memoria y el futuro*, Liliana Weinberg y Ricardo Melgar Bao. Ciudad de México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Mariátegui, José Carlos. "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana". En *Colección Mariátegui Total, Tomo 1*, 37–340. Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008.
_____"El problema de las razas en América Latina". En *Colección Mariátegui Total, Tomo 1*, 349–404. Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008.
_____ *Mariátegui Total, Tomo I*. Lima: Editora Amauta, 1994.

Masilela, Ntongela. "Theory, Praxis and History: Frantz Fanon and Jose Carlos Mariategui". *Ufahamu: A Journal of African Studies* 8, no 2, 1978. https://escholarship.org/uc/item/62s394qh.

Mignolo, Walter D. "On subalterns and other agencies". *Postcolonial Studies* 8, no 4, 1 de noviembre de 2005: 381–407. https://doi.org/10.1080/13688790500375082.

Quijano, Aníbal. "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui. Cuestiones abiertas". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 757–75. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. North Carolina: Univ of North Carolina Press, 1983.

Robinson, Cedric J, H. L. T Quan, y Ruth Wilson Gilmore. *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*, 2019.

Toscano, Alberto, ed. "'America's Belgium': W.E.B. Du Bois on Race, Class, and the Origins of World War I". En *Cataclysm 1914: the First World War and the Making of Modern World Politics*, Edited by Alexander Anievas. Historical Materialism Book Series. Leiden; Boston: Brill, 2015.

Yaksic, María José. "'Todo lo humano es nuestro'. El pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon". Universidad de Chile, 2014. http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/131487.

Zavaleta Mercado, Rene. "Lo nacional-popular en Bolivia", en *Obra Completa. Tomo II. Ensayos 1975-1984.* La Paz: Plural Editores, 2013.

EL PROGRESO: ENTRE CATÁSTROFE Y UTOPÍA

Gonzalo Jara Townsend
Universidad de Chile. Miembro de CEPIB-UV. Chile.

¡Mirad, una sombra de horror se ha alzado
En la Eternidad! Desconocida, estéril,
Ensimismada, repulsiva: ¿qué Demonio
Ha creado este vacío abominable,
Que estremece las almas? Algunos respondieron:
"Es Urizén". Pero desconocido, abstraído,
Meditando en secreto, el poder oscuro se ocultaba.

Los tiempos dividió en tiempo y midió
Espacio por espacio en sus cerradas tinieblas,
Invisible, desconocido: las mutaciones surgieron
Como montañas desoladas, furiosamente destruidas
Por los vientos oscuros de las perturbaciones.
W. Blacke *El libro de Urizen*

Introducción

Desde mediados del siglo XVIII hasta los inicios del siglo XXI muchos han tenido la sensación de que la humanidad se yergue por un buen camino, el cual es dirigido por una idea de progreso constante y sin límites, pero existen también otros que, de manera contraria, creen con mucha razón que la humanidad se acerca hacia el abismo más profundo como especie. Los primeros tienen la sensación ilusoria de que la humanidad está creciendo hacia un futuro mejor, gracias a sus adelantos tecnológicos, científicos y económicos. Los segundos, sienten que esos mismos avances son la cuna o el pronóstico de un colapso eminente en lo social, económico y, especialmente, en lo ecológico. Los datos alentadores sobre el progreso técnico dentro del capitalismo casi ni existen de manera concreta, más aún, al parecer se hacen mucho más evidentes los pronósticos de una catástrofe en distintas dimensiones, pero que su gradualidad provoca que no se perciba, creando la negación de la recepción de estas estadísticas tan demoledoras (Diamond, 2006).

En los últimos años, la idea de progreso y la imagen de una catástrofe creada por el mismo es cada vez más analizada por filósofos, sociólogos, antropólogos e historiadores, quienes observan sus distintos matices. Una de las características que tiene esta idea es poder reposicionarse positivamente cada vez que aparece una nueva dificultad ante mundo, además vuelve la excusa perfecta para construir un universo sin límites, los cuales se extienden hasta más allá del planeta, creando la ilusión de que este mismo progreso llevará a fundar nuevas sociedades fuera de nuestra galaxia, que ya no dependerá del desgastado planeta Tierra. Dentro de estas fantasías, el mundo como se conoce fue simplemente un primer paso para la humanidad.

En el siglo XIX, se construyeron distintos cuadros utópicos en donde la idea de progreso no apuntaba necesariamente con una tecnología industrial determinada, con un mecanismo finalista, sino que con una forma de vida acorde a una armonía entre las especies. Un mundo en donde la vida era más satisfactoria y en donde los avances de las ciencias eran beneficiosos para todos los seres humanos y la naturaleza. Sin embargo, al estar cargadas las utopías con esta idea, también ha provocado alucinaciones absurdas sobre un futuro por venir, visto en la imagen del esplendor humano. Lo insostenible de estos retratos ocurre porque se construye a estas sociedades de papel con las mismas herramientas que se pensaban superar, usando como base los mismos defectos que ya no deberían existir, creando una mantención de la estructural técnica y haciendo mutar solo su forma, creando simplemente una repetición infinita. A pesar de esto, la utopía puede entregar esperanzas en un presente que dura frente a las personas. Por esta misma razón, los seres humanos deben saber utilizar de manera correcta la oportunidad que les ha entregado la experiencia histórica y tienen que buscar imágenes que se encuentra en su memoria para poder salir del modelo en el cual se encuentran.

En base a lo anterior, el siguiente trabajo representa los dos puntos mencionados, partiendo por la idea de progreso, y luego analizando la idea de un colapso o catástrofe para después poder observar la forma en que se podría construir una utopía. Con relación a esto último, se buscará en la imagen movilizadora de la comunidad un principio para los seres humanos que intente ser consecuente con la naturaleza.

La idea de progreso y sus implicaciones con la naturaleza

Se debe dejar en claro que el progreso se tiene que entender como una idea que ha transcurrido por la humanidad en distintas formas, que tiene como

característica central el posicionar a los seres humanos en el trabajo sobre una meta determinada, por lo tanto, tiene características teleológicas. De esta manera, se puede ver su etimología latina que es "avanzar", "ir adelante" es un proceso sin retorno hacia el futuro (Nisbet, 1986). Romanos, medievales y modernos la han esgrimido dependiendo de su contexto histórico, cultural e intelectual. La idea de progreso que se ha desarrollado en la modernidad será el foco de atención, puesto que es por medio de ella que nace el modelo capitalista de producción en el cual se encuentra la humanidad, comenzando una ideologización de esta idea, interpretándola como el motor del universo. Esta ha creado una ilusión abstracta que somete a los seres humanos a un determinismo mecanicista y finalista en lo que corresponde a su relación con la naturaleza y con su entorno humano más inmediato.

Georges Sorel en su texto *La ilusión del progreso* (1909) deja ver como los espíritus modernos, especialmente del siglo XVIII, amoldaron esta idea para una construcción de un mundo mezquino y mecánico, en donde se asimiló la vida con el artefacto técnico. El autor de *Reflexiones sobre la violencia* (1908) tiene en cuenta que todo esto se inicia con las ideas cartesianas. Afirma que la filosofía de Descartes apunta que la "naturaleza" más evidente se halla en el pensar, ya que esto es lo que marca a la existencia; Pensamos luego existimos (Sorel, 2011). Para el filósofo de las *Meditaciones*, los seres dudan, por lo tanto, piensan y por ende existen. Luego tendrán certeza de los colores, los números y las figuras geométricas que se repiten tanto en el sueño, como en la vigilia. Toda esta "res" da cierta seguridad ante el mundo y de alguna manera, deja vivir con ciertas certezas inamovibles. La humanidad es un ser que no "actúa", sino que "piensa", por lo tanto, muchas de las cosas con las cuales se encuentra en el universo se cobijarían en la abstracción, es el inicio del racionalismo moderno, de una matemática universal de características geométricas, de esta manera es que Descartes finiquita su meditación segunda:

> He aquí que he vuelto insensiblemente a donde quería, puesto que, conociendo que los mismos cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino tan solo por el intelecto, y que no son percibidos por el hecho de ser tocados o vistos, sino tan ´solo porque los concebimos, me doy clara cuenta de que nada absolutamente puede ser conocido con mayor facilidad y evidencia que mi mente […] (Descartes, 1999: 40).

El mundo que vendrá después de Descartes tendrá como característica primaria una pleitesía desmesurada a la "razón", todos los datos entre-

gados por ella serán los únicos confiables. El siglo XVIII es el inicio de la "ideología del progreso", se marcan las formas de como el hombre debía intervenir la naturaleza e inicia una "burguesía conquistadora". Sorel afirma con esto:

> El progreso será siempre el elemento esencial de la gran corriente que llegara hasta, la democracia moderna, porque la doctrina del progreso permite gozar con tranquilidad de los *bienes de hoy sin preocuparse de las dificultades que vienen mañana* […] se forja una felicidad a todos los que tienen medios para vivir mucho. (Sorel, 2011: 25).

Si se entiende el progreso como Sorel nos lo muestra, se debe comprender que es una idea propia de la modernidad burguesa, busca solamente fines, tiene un corto alcance de análisis, pues solo se preocuparía de los "bienes para hoy" y evidentemente, no sería para todos los seres vivos, ya que algunos estarán fuera de la razón geométrica del universo. Es evidente que la idea de progreso parte de premisas que desconectan a lo vivo con el mundo material y concreto. Esta ideología no permite pensar a la naturaleza más que como un "pensar", por lo tanto, se puede reconocer el daño que ha hecho esta frente a la pregunta ¿qué se entiende por naturaleza?

La idea de progreso ha estado unida a una expansión desmesurada de los colonialismos, explotaciones indiscriminadas y actos criminales sobre culturas, que al no estar en la "edad de la razón", debían entrar a ellas por la fuerza. Esta expansión de la "ideología del progreso" lleva a analizar el modelo de producción capitalista con todas sus características contranaturales que concibe como forma de crecimiento. Este modelo triunfa frente al Feudalismo después del siglo XVI y él venía cargado con la idea sobre el adelanto social, económico y cultural que beneficiarían a la humanidad en su conjunto, construyendo una cosmología individualista y sesgada.

Enajenación y fractura metabólica: fenómenos dentro del capitalismo

El progreso llevó a la especie a buscar todo lo imaginable para cumplir su fin de grandeza material, manteniendo este principio cartesiano de que lo único que permite conocer el mundo es la razón, la cual ha provocado el alejamiento de las cosas en su práctica, determina a los humanos solamente en la abstracción lógica, perdiendo la oportunidad de poder observarse de manera concreta en nuestro entorno, solamente nos permite contemplar ideas y categorías determinadas por la misma. Este

fin de concebir a todo lo "racional como real y todo lo real como racional" que perduró en la modernidad, no tenía más solución que entorpecer la relación entre los seres humanos y a todas las otras formas de vida existentes en el mundo. Marx[1] en sus *Manuscritos económicos filosóficos* (1844) puede darnos un punto de partida para observar este desgaste constante que existe entre los seres humanos y su naturaleza, su teoría nos permite ver su desmembramiento que se instala casi de manera irreversible. Marx sabía que Todo este quiebre estaba guiado por el modelo de producción capitalista que guarda dentro de sí un gran contenido metafísico[2] que confunde la conciencia de la humanidad. Para el filósofo alemán, el capitalismo es equivalente a enajenación, a una separación de los seres humanos con su propia naturaleza, negándoles todo tipo de comprensión de su medio natural, en los manuscritos escribe que "Mediante la enajenación, la conciencia del hombre tiene de su genero se transforma, pues, de tal manera que la vida genérica se convierte para él en simple medio" (Marx, 2001: 114) por lo tanto no en fin en sí misma. Podemos observar a través de los textos del filósofo de Tréveris que esto no solo ocurre en los trabajadores mecánicos de las fábricas, sino que también en los intelectua-

---

[1] Michael Löwy hace una defensa del filósofo de Tréveris en relación a su pensamiento sobre la naturaleza y su cuidado, ya que siempre se le critica a Marx como también a Engels de ser y unos admiradores desmedidos de la técnica capitalista. Para el autor franco brasilero, su pensamiento apuntaría a todo lo contrario, lo describe de la siguiente manera para tratar de zanjar este problema: "Los ecologistas acusan a Marx y Engels de productivismo. ¿Se justifica esta imputación? No, en la medida que nadie denunció tanto como Marx la lógica capitalista de producción para la producción, la acumulación del capital, de fortunas y de mercancías como un bien en sí mismo. La misma idea de socialismo -al contrario de su miserable caricatura burocrática- es el de una producción de valores del uso, de bienes necesarios para la satisfacción de necesidades humanas. El objetivo supremo del progreso técnico para Marx no es el crecimiento infinito de bienes ("el tener") sino la reducción de la jornada de trabajo, y el crecimiento del tiempo libre ("el ser")" (Löwy, 2003: 4). Este fenómeno de descreditar a Marx ocurre de manera constante, ya que al autor de *La sagrada familia* no se le entiende como un filósofo, provocando que muchos dejen de lado sus lecturas, quedándose con las interpretaciones más famosos del autor como los son las del leninismo, la estalinista, maoísmo y en Latinoamérica la del castrismo.

[2] Marx en su texto *El Capital* comenta que las mercancías son las bases de la sociedad capitalista, ellas tienen una característica religiosa, por lo tanto, están llenas de "sutilizas metafísicas y de entresijos teológicos". Esta forma no se adquiere en lo que llamamos el "valor de uso" ya que las cosas cuando son utilizadas solo sirven para lo que están hechas, esto no guarda ningún problema. La dificultad comienza cuando esta "cosa" adquiere un "valor de cambio" es ahí donde aparece su "carácter misterioso", ya que adquiere formas vivas por medio del dinero. Las cosas se fetichizan y terminan teniendo más valor que el que verdaderamente tienen, creando una ilusión en los seres humanos, confundiendo la "cosa" con una relacion social, posicionándolas como anterior a las mismas relaciones puramente humanas (Marx, 2014).

les y, de la misma manera, en los dueños de los medios de producción. Este fenómeno tiene dos puntos; primero, convertir a la naturaleza en algo ajeno a los seres humanos y, en segundo lugar, hacer que estos sean ajenos a sí mismos. Marx tenía conciencia de que:

> El hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza (Marx, 2003: 112).

Entonces, el modelo capitalista heredero de la idea de "progreso" y continuador de esta, crea la división entre estos dos, en otras palabras, es la negación de éste, puesto que los humanos son parte constitutiva de ella y esta forma de producción junto con sus prácticas nos separa irremediablemente de ella, la muestra solo como un medio para poder conseguir mercancías intercambiables en los grandes y pequeños mercados del valor.

Para Marx, esta separación entre el hombre y su naturaleza es algo evidente, y se puede observar en el fenómeno de la "Fractura metabólica". Para John Bellamy Foster (2000), que analiza este concepto en su interesante texto *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza* (2000) en el cual comenta sobre este hecho que ocurre dentro del capitalismo que vendría complementando al concepto de enajenación. Marx interpreta esta "fractura" directamente de las ciencias naturales, especialmente de los estudios que realizó de Justus Von Leibig (1803-1873). Este químico alemán tenía investigaciones sobre la degradación del suelo, fenómeno que venía ocurriendo desde La Revolución Agrícola en Inglaterra. Según Foster, Leibig hace que Marx se percatara de los primeros daños medioambientales hechos por el capitalismo (sumando la contaminación del humo de las fábricas)[3] en lo relacionado con la tierra. Según Foster el químico hizo ver:

> El declive de la fertilidad natural debido a la interrupción del ciclo de los nutrientes del suelo que acompañan a la agricultura capita-

[3] John Evelyn (1620-1706) escribe dos textos de suma importancia para el análisis medio ambiental *La inconveniencia de la dispersión del aire y el humo de Londres* (1661) y *Silva, o discurso de los árboles del bosque y la propagación de la madera en los dominios de Sus Majestades* (1664). En sus obras hace férrea critica a la deforestación y a la contaminación dentro de las ciudades por los industriales. Según Foster (2000) estos textos tuvieron fuerte repercusión en la sociedad científica del siglo XVII. Muy probablemente Marx conoció estos textos.

> lista, el creciente conocimiento de la necesidad de los nutrientes específicos, y las limitaciones en el suministro de abono natural y sintéticos, que compensara la perdida de la fertilidad natural, fueron todos ellos factores que contribuían, en consecuencia, a un sentimiento muy extendido de crisis en la fertilidad del suelo (Foster, 2000: 234).

Las ansias de progreso desmedido en esta Revolución Industrial estaban haciendo un daño en la tierra que estaba empezando a evidenciarse para los científicos más conscientes, que también repercutía en agricultores, que veían ya a finales de 1800 la erosión de sus tierras para el cultivo y el comienzo de la inviabilidad de este proceso industrial. A este fenómeno se le llamó la "fractura metabólica" el cual se dará entre los seres humanos y la tierra. Este proceso de separación se relaciona directamente con el de "enajenación", por el hecho del que es una pérdida total de reconocimiento con el medio ambiente, pero apuntando directamente a la tierra. Marx leyó las conclusiones del químico alemán y en su obra *El Capital* (1867) analiza este fenómeno y afirmando:

> La producción capitalista congrega a la población en grandes centros, y hace que la población urbana alcance una preponderancia siempre creciente. Esto tiene dos consecuencias. Por una parte, concentra la fuerza motriz histórica de la sociedad; por otra, perturba la interacción metabólica entre el hombre y la tierra, es decir, impide que vuelva a la tierra los elementos constituyentes consumidos por el hombre en forma de alimentos y ropa, e impide por lo tanto el funcionamiento del eterno estado natural para la fertilidad permanente del suelo […] Pero, al destruir las circunstancias que rodean al metabolismo […] obliga a su sistemática restauración como ley reguladora de la producción social, en una forma adecuada al pleno desarrollo de la raza humana […] todo progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no de robar al trabajador , sino de robar al suelo; todo progreso en el aumento de fertilidad del suelo durante un cierto tiempo es un progreso hacia el arruinamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad […] La producción capitalistas, en consecuencias, solo desarrolla la técnica y el grado de combinación del proceso social de producción socavando simultáneamente las fuentes originales de toda riqueza: el suelo y el trabajador. (Foster, 2000: 241).

Marx en sus textos de vejez ya manifestaba que existía una relación entre el hombre y la tierra que había que respetar y un metabolismo que los unía. Existía entre ellos dos un ciclo ecológico que les pertenece como unidad, pero que el modelo de producción capitalista y lo que este implica para el ser humano, provoca su negación y la de otros, no permitiendo desarrollar este metabolismo que se daba entre humano y la naturaleza en la misma escala que con la sociedad, la conglomeración en las zonas urbanas de personas alejaba de manera también física y concreta a los campesinos con la tierra. ya que había comenzado la idea de que las grandes capas de terrenos para el cultivo ya no les pertenecían y, por lo tanto, tenían que huir del campo a la ciudad. Marx tenía conciencia de esto último y para él la naturaleza debe no tener dueño alguno:

> la visión de la naturaleza que ha surgido bajo el régimen de la propiedad privada y del dinero es un verdadero desprecio y práctica degradación de esta […] En este sentido, afirma Thomas Munstzer que es intolerable que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces que hay en el agua, lo pájaros que vuelan en el aire, las plantas que crecen en la tierra, todos los seres vivos deben ser libres (Marx, 2000: 123).

Está claro que Marx pretendía zafarse de todas estas estructuras en donde reinara el dinero y la propiedad privada, y así crear una relación armónica entre los seres humanos con la naturaleza. La vida en el capitalismo se vuelve un tormento para todas las especies del planeta. Sin embargo, todo lo anterior no ocurrió en sociedades precapitalistas ni tampoco en muchas las sociedades campesinas y rurales dentro del capitalismo[4] que no se relacionaran con los medios técnico-científicos para subsistir con el medio natural. Pero Marx solo alcanzó a hablar de esta realidad desmembrada, la cual solo puede llevar a la catástrofe del

[4] En una carta que escribe Marx a Vera Zurulich (1881), la cual nunca llegó a su poder y de la que quedan solo unos cuantos borradores, él escribe sobre la pregunta que ella le hace sobre porque en *El Capital* no hablo de las comunidades, a lo cual el responde la siguiente sobre el mir (comunidad) ruso y su modo de vida como posibilidad de cambio: "El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, más para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo." (Marx, 1990:140) los borradores son mucho más extensos y con varias estadísticas en como las comunidades sobreviven sin necesidad de la sociedad industrial capitalista, ellas se mantienen de manera organizada pese al clima y de manera constante por medio de los años.

sistema mismo, a su auto destrucción, algo que él tiende a explicitar cuando nos habla de "la acumulación originaria" y de que el sistema en algún momento llegará a su autodestrucción[5], poniendo en la palestra la posibilidad de colapso o la catástrofe.

El progreso capitalista desemboca en la idea de la catástrofe mercantil y el ecofacismo

Estos dos puntos esenciales de Marx, la enajenación y la ruptura biometabólica, han dejado en una situación lamentable a la humanidad, en donde la idea de progreso no ha mostrado más que el declive de la civilización occidental, en lo que corresponde a la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Por lo tanto, se debe suponer que estas características no se han agotado aún, sino que, muy por el contrario, han mutado y se han exacerbado de manera monstruosa. La enajenación y la fractura biometabólica entre hombre y naturaleza han desencadenado una situación próxima al colapso civilizatorio o la catástrofe[6], que se vuelve mucho más evidente a inicios de este siglo XXI, en donde el azote por distintos fenómenos ambientales se hace verdaderamente preocupantes. El investigador español Carlos Taibo en su libro *Colapso* (2017), presenta cuales son los puntos que harían desembocar a la sociedad en una problemática ambiental y social: El

[5] Marx escribe en El capital: "Este modo de producción supone el fraccionamiento de la tierra y de los demás medios de producción. Excluye la concentración de éstos y excluye también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, el dominio y la regulación social de la naturaleza, el libre desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Sólo es compatible con unos límites estrechos y primitivos de la producción y de la sociedad. Querer eternizarlo, equivaldría, como acertadamente dice Pecqueur, a "decretar la mediocridad general". Pero, al llegar a un cierto grado de progreso, él mismo crea los medios materiales para su destrucción. (Marx, 1974: 150)

[6] La visión de Hans Jonas en su texto *El principio de responsabilidad* (1979) es bastante interesante al respecto. Afirma que las visiones catastróficas que se dan en el arte, la ciencia ficción son completamente necesarias para poder observar lo que va a venir en un futuro y de esa manera poder a adelantarnos a estos hechos que traerían problemas tal vez irremediables para las generaciones futuras. "La heurística del temor", será la herramienta intelectual que nos permitirá adelantarnos a estos hechos y poder detener su posible aparición. Según el filósofo es mejor "el conocimiento del "malum" que el conocimiento del" bonum" esto se entendería de la siguiente manera "Cabe dudar que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido al menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin a ver conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria de la guerra" (Jonas, 1995: 69). Esta visión hay que tenerla en cuenta para el debate, ya que sin ella no podría existir un adelanto frente a los hechos perjudiciales a nivel medioambiental.

cambio climático, el agotamiento de materias primas energéticas[7], deterioro de la biodiversidad, demografía en aumento, el hambre, la falta de agua, expansión de enfermedades, la invisibilidad de la mujer[8], las crisis financieras, el exceso de tecnología y la guerra junto al terrorismo (Taibo, 2017). Todos estos datos que pueden desatar la catástrofe medioambiental o que la están evidenciando, responden nuevamente a una idea de progreso que, para Taibo (2017), es transformada en el "mito del crecimiento económico", esta creencia es la concepción de un mundo que puede crecer sin detenerse, lo cual no ha permitido poder entender que:

> los costos derivados del agotamiento de los recursos y de la contaminación no pueden ser compensados por este crecimiento […] Es difícil imaginar, en consecuencia, que la decadencia energética no se ve acompañada de otra de carácter general (Taibo, 217: 102).

Taibo (2017), luego de esto se sitúa en un lugar de postcolapso, tratar de imaginar el mundo como seria después de este fenómeno límite o durante el transcurso del colapso general del sistema. Es una visión completamente especulativa, pero que, de alguna manera, nos hace repensar si es que estamos ya viviendo el desastre final y que haremos después de él. Cuando hablamos de catástrofe, hablamos de una situación de terror y de espera, que puede llegar a tener puntos completamente negativos, ya que muchas veces ella es entendida como una situación límite, en la cual hay que tomar decisiones apresuradas e inmediatas, en donde se restarían ciertas variables que podrían ser significativas para una solución del problema, pues se manifiesta en el apuro. Por eso mismo muchos teóricos se adelantan a esta situación para poder verla como una forma

---

[7] En estos dos puntos; Taibo (2017) se hace la pregunta ¿Qué debe preocupar más: el cambio climático o el agotamiento de la materia prima energética? Taibo responde que ni la una ni la otra, ya que si se acaban las materias primas ya los efectos del cambio climático serán mucho más graves y se intenta detener el cambio climático no se podrá llevar a cabo, puesto que se mantendrá la explotación de materias primas (Taibo, 2011). Dentro de estas dos soluciones o nivelación de importancia la solución debe ser en relación al cambio de nuestra forma de vida en pos al decrecimiento.

[8] Vandana Shiva pone hincapié en sus escritos sobre esta problemática y lo muestra como un problema epistemológico bastante interesante, ya que al ser la ciencia y la técnica de carácter masculina se ha invisibilizado los conocimientos de las mujeres, los cuales son mucho más armoniosos con la naturaleza que los saberes occidentales de características masculinas. Si es que existe una invicivilización de la mujer es muy probablemente una consecuencia lógica del modelo de producción que tiende a dejar de lado el "cuidado", "la vida" y "la tierra" como centros de importancia. Un ejemplo de ello es la silvicultura comercial impuesta por las colonias (en la india), que represento las ideas patriarcales de occidente que son de características reduccionistas (Shiva, 2004)

constructiva de análisis. Además, hay dos maneras de comprenderla de manera negativa, las cuales tienen relación directa con el comportamiento del capitalismo y su intento de tener la subsunción de toda clase de discursos que en él se manifiesten, hasta los que son críticos a su estructura. La catástrofe se puede presentar como un discurso de "administración" (Reisel-Semprum, 2011) y como un "ecofasicismo" (Taibo, 2017). En estas dos formas se presenta como autoritaria y negativa para para cualquier proyecto de vida que apunte a la libertad.

Al entender la catástrofe como una administración mercantil, hay que hacer referencia al texto escrito por Rene Riesel y Jame Semprun que se titula *Catastrofismo. Administración del desastre y sumisión sostenible* (2011). En él se pude ver una descripción negativa de como las sociedades pueden llegar a abarcarlo. Para estos dos activistas, la catástrofe es solo un fragmento de la realidad, no es su totalidad, es por este motivo que su exceso de propagación muy probablemente tiene un fin de sumisión en lo que guarda relación a posicionarla de manera totalizante frente al mundo, por medio de un discurso que se vuelve muchas veces ambiguo (Reisel y Semprum, 2011). Según estos dos autores, debemos tener en cuenta que desde que comienza la sociedad industrial se vive en lo que se puede denominar una "catástrofe" para la naturaleza y los seres humanos (Reisel y Semprum, 2011). Hay un sinfín de intelectuales que han hablado de este fenómeno en todo ámbito, pero no han escuchado de manera correcta, sino que, por el contrario, los que escuchan son casi siempre los administradores del mercado y han trasformado el modelo catastrófico para su propio beneficio, tratando de camuflar estos datos antinatura que se depositan de manera cuantitativa, acelerando nuevas maneras de comercio acorde a la idea catastrofista es por este motivo que para estos activistas:

> La representación de la catástrofe es hija del poder presente: alabanza de sus recursos técnicos, de su cientificidad, del conocimiento exhaustivo del ecosistema que le permite ahora regularlo de la mejor manera posible (Riesel, Semprum, 2011: 38).

A la administración que se refieren es a la recomendación constante de nuevas medidas que, si bien son ciertas, caen siempre en manos de los ciudadanos y por otro lado, los industriales multimillonarios y las elite del poder se mantiene todo igual, dado que la producción se comienza a esconder en la fetichizacion de un actuar acorde con la naturaleza y la labor ecológica se comienza a vivir en distintos espacios de la vida coti-

diana; Jardines infantiles, escuelas, reciclaje dentro de los aeropuertos etc, estos administradores mantienen a la ciudadanía viviendo lo que podríamos llamar la "conciencia de la catástrofe", mientras que el modelo la evade de manera permanente y disimulada (Reisel, Semprum, 2011). Para los seres humanos "conscientes" siempre caerá este flagelo culposo, pero lo que ocurre verdaderamente es que la maquinaria capitalista comprende cierta parte de la realidad, la cual se esconde por medio de triquiñuelas propagandísticas. Comienza un control exacerbado a los ciudadanos y una libertada escondida para los empresarios del petróleo, la minería y accionistas de termoeléctricas. El situarse en la catástrofe nos han dejado en un sistema mucho más coercitivo, ya que hay que "controlar el desastre", pero verdaderamente se está manteniendo por medio de ilusiones espectaculares. En los últimos años el mundo de la publicidad transita en la imagen catastrófica, series de televisión, video juegos, teorías conspirativas que nos condenan no a la superación, sino que muy por contrario, a su aceptación histérica, negando todo espíritu de redención (Reisel, Semprum, 2011).

Otra imagen catastrófica que se ha propagado es la idea del ecofacismo que según Taibo (2017), parte del discurso que:

> para encarar de manera eficiente el problema general de la escasez no queda otro horizonte que propiciar un rápido y contundente descenso en el número de seres humanos que pueblan el planeta […] *la tierra no da para más* (Taibo 2017: 149).

Como primer ejemplo, se puede usar a los Nacionalsocialistas que, en su misión civilizadora, y de escapar de la catástrofe occidental, crearon grandes campos de concentración, en donde no solo se asesinaban judíos, sino que todo lo que sobraba dentro de lo que ellos consideraban humanidad. Esta imagen perdura en la exclusión social que se argumenta por la escasez (la cual es solo para algunos países o zonas) y el "dejar morir" de miles de personas en el hambre con la excusa de que el mundo esta colapsado, en vez de buscar soluciones a la problemática. Al parecer todo esto se argumenta por un darwinismo social estilo espenceriano, en que debemos "dejar morir" a los no aptos, ya que esto ayudará para poder mitigar el dolor a este mundo sin energías básicas y al borde de la recesión por culpa de la escasez. Otro ejemplo de esto es el aceptar que la naturaleza está destruyendo a los humanos para su subsistencia, siendo que la realidad es distinta, es que la especie

humana ha hecho mutar a la naturaleza, provocando que ella comience a mostrarse exhausta y mucho más impredecible en sus fenómenos[9].

Es por estos dos motivos que debemos ponernos frente a la imagen del colapso o la catástrofe con una mirada crítica y vigilante, puesto que muchas veces caemos en estos engaños propios de la ideología capitalista y se acepta en las dos cosas un "no poder hacer nada" o "ya la administración está haciendo cosas". Los datos del declive los podemos encontrar, es verdad que la especie humana no está haciendo bien el trabajo de cuidado con el medio ambiente, se pueden encontrar distintas pruebas para argumentar un colapso, pero la mayoría de las veces, por las características propias del sistema capitalista, éstas se tergiversan en pos al modelo. Esta imagen se distorsiona de manera grosera, dejándonos en formas tan enajenantes que nos inutilizan en el momento de actuar o de buscar soluciones.

---

[9] La idea de visualizar estas dos formas de ver la catástrofe no tiene como intención negarla, ni menos omitirla dentro de un discurso, sino que por el contrario poder darle formas constructivas, la cual muchas veces se deja de lado. La idea no es ser negacionista como los ideólogos del neoliberalismo. Los miembros de esta ideología afirman en sus argumentos que el Estados quiere eliminar libertades a las empresas partiendo de la premisa de que hay una "catástrofe ambiental", para de esta manera tomar el control de estas, eliminando la libertad de los "grupos medios" para poder envolver toda bajo su yugo. Creando la ilusión de que no existe una catástrofe, sino que ella es un intento de grupos pro estatitas que están tratando de pagar sus operaciones con el dinero de los ciudadanos: "Es más fácil obtener financiamiento si uno puede exhibir pruebas de catástrofes climáticas en ciernes. A fin de los setenta fue la edad de hielo. Quien sabe qué cosa será dentro de diez años. Es claro que la ciencia saca provecho de las hipótesis aterradoras. (Bate y Morris, 1995: 230). Para los grupos negacionistas, la catástrofe es solo una invención para los "grupos verdes" para sacar dinero al Estado y aprovecharse de los "consumidores". Esta imagen de la catástrofe ambiental como medio de manipulación se convierte en un discurso mucho más peligroso que todo los otros, ya que los hechos cuantitativos son invalidados por no tener "respaldo empírico", creando de esta manera el discurso de que existe un movimiento catastrofista que solo quiere utilizar recursos y disminuir la inversión privada en el campo energético. Catástrofe es igual izquierdistas pro-estatistas y enemigos internos.

El camino a la utopía[10] y su temporalidad

Walter Benjamín escribía en sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) con una pasión propia del marxismo heterodoxo que lo liberaba de todas las lecturas ortodoxas que existían dentro del manual marxista-leninista que imperaba después de la estabilización de la Unión Soviética. Estos panfletos soviéticos apuntaban a la llegada del progreso humano y científico por medio de un Capitalismo de Estado de características tecno-burocráticas, que aprovecharía las herramientas del modelo para llegar a una sociedad "socialista". Benjamín, desmarcándose de esta farsa, en su tesis IX en donde presenta a su "ángel de la historia" nos habla del desastre o catástrofe del progreso moderno[11]. Para el filósofo, la modernidad siempre estaría fundada en la catástrofe. Entonces ¿Qué queda más que ruinas? El filósofo alemán nos da una opción a esta idea en su tesis XI en donde se expresa de la siguiente manera:

---

[10] Si existe un punto a resaltar de la contundente crítica de Hans Jonas al pensamiento utópico es *El error antropológico de la utopía*. Según el filósofo, los utopistas permanecen en un error sobre la concepción de la "esencia del hombre", ya que estos problematizan siempre en algo que "él es" y las preguntas correspondientes a "¿Por qué?" y "¿para qué?". Para el autor de *El principio de responsabilidad* este es un "fenómeno limite" propio de todo ser humano sin exclusión y, no puede ser superado, solo ser manifestado (Jonas, 1995). Los utópicos tendrán la sensación de que escapan de este problema, por el complejo hecho de tener una fascinación por el "instante místico" e individual de sentirse libre de "alienación" en algún momento. Para el filósofo, este momento místico es llevado por los utopistas a un campo "publico", provocando que todos los seres humanos vivan de ese instante que negaría "la temporalidad propia del individuo" (Jonas, 1995). El autor tiene la razón en ese punto esencial, ya que sin esa visión no habría posibilidad de creación, ni de movilización, comprende perfectamente el ser utópico, ya que este último vive de "la posibilidad". Hay que tener en cuenta que para la utopía los mitos son los que movilizan, las imágenes y la esperanza en determinadas visiones que se construyen por el movimiento de la historia. La utopía no busca un "hombre nuevo", sino un ser en eterna actualización, de alguna forma, un ser completamente inacabado que apunta a la tragedia de la vida misma. Es por esta razón "mística" que existe la movilidad y sin movimiento no existiría el cambio.

[11] El texto es el siguiente: "Hay un cuadro de Klee que se llama ANGELUS NOVUS. En él vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con fijeza. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Ése es el aspecto que debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso." (Benjamin, 2012: 100-101).

> El trabajo, tal y como ahora se le entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier. Según éste, un trabajo social bien dispuesto debiera tener como consecuencias que cuatro lunas iluminasen la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua del mar ya no sepa a sal y que los animales feroces pasen al servicio de los hombres. Todo lo cual ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno. Del concepto corrompido de trabajo forma parte como su complemento la naturaleza que, según se expresa Dietzgen, «está ahí gratis» (Benjamin, 2012: 116)

Esta es una imagen sobre la utopía que, al proponerla es diferenciarse de los marxistas ortodoxos críticos del "socialismo utópico" como el de Fourier, el cual era considerado como ahistórico y, por lo tanto, acientífico. Para el escritor de las tesis, la utopía es una forma de escapar de las ruinas del progreso, comprender la posibilidad de transformar el mundo. Al final de esta cita como muy bien nota Michael Löwy (2012), hay una crítica abierta a la explotación capitalista sobre la naturaleza que también va dirigida a los que se autodenominan "marxistas científicos" con su amor al positivismo, a la tecnocracia y el industrialismo (Löwy, 2012). Benjamín siempre intento unir al hombre en la naturaleza dentro de sus textos y también de alejarlos de la idea de progreso capitalista que entorpecía esa relación vital entre los dos, siempre estuvo "asociando íntimamente la abolición de la explotación del trabajo humano y la de la naturaleza" (Löwy, 2012: 124).

Löwy (2011) une las tesis de Benjamin a las tendencias ecosocialistas, que tienen una historia política interesantes, en donde el marxismo y el pensamiento ecológico comienzan a unirse creando una nueva critica al capitalismo, no solo en relacion a la explotación de los obreros, sino que

también la explotación al medio ambiente[12]. Para llegar a este objetivo se debe tener en cuenta repensar el mundo desde un punto de vista humanista (antropocentrismo débil)[13]. En esta posición humanista se comprende que la naturaleza y el planeta no se acabará a cabalidad, si no que la especie humana será la destruida por ella misma, lo cual es un final mucho más absurdo que otra posibilidad catastrófica. Löwy se afirma en Benjamin para comenzar su argumentación, pero para iniciar la utopía debe concentrar su interés en un punto de partida teórico. Cita a Marx en *La guerra civil en Francia* (1871) afirmando que:

> La clase obrera no puede contentarse con tomar tal cual la máquina del Estado y hacerla funcionar para su beneficio" *Mutatis mutandi*, los trabajadores no pueden contentarse con tomar tal cual la maquina productiva capitalista y orientarla en beneficio propio; deben transformarla radicalmente […] En suma, ecosocialismo implica una ruptura radical con la civilización capitalista. Dentro de esta perspectiva, el proyecto socialista no solo apunta a una nueva sociedad y a un nuevo modo de producción, sino también a un nuevo paradigma de civilización (Löwy, 2011: 70-75).

Löwy remarca que, para cambiar la civilización, se debería cambiar el modelo de producción. El modelo capitalista es joven, de tan solo 600 años aproximadamente, a diferencia con la esclavitud y el Feudalismo que duraron miles. Es por este mismo motivo que sería absurdo pensar su ruptura de manera tan sencilla, el proceso debe venir por su comprensión, análisis y la exaltación de posibilidades de vida distintas, que valoren una interacción consciente con la naturaleza. Es en este momento, en donde se construye la "utopía", la cual debería ser contraria a pensar en un futuro ideal y abstracto, sino que también se puede entender como un "giro

---

[12] James O´Connor en su breve texto *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica* (1991) dice que estas preocupaciones se venían dando dentro del marxismo desde el año 1944 con el texto de Karl Polanyi titulado *La Gran transformación* en donde el autor muestra como los mercados capitalistas y su crecimiento destruye sus propias formas sociales y medio ambientales, cosa que no se habían percatado muchos marxistas que estaban preocupados de la explotación de las fuerzas laborales y no de las consecuencias empíricas del capitalismo sobre la naturaleza. Esta investigación dentro del marxismo comienza a tener nuevamente repercusión en los años 60 dentro del movimiento ecologista en Estados Unidos (O´Connor, 1991).

[13] El "antropocentrismo débil" contrario al "antropocentrismo fuerte" lo podríamos entender la siguiente manera: "Se perfila como más responsable de sus actos en tanto tendría en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana en perspectiva a largo plazo" (Bugallo, 2013: 1).

por el pasado en dirección al futuro" (Löwy, 2012). Pero no un futuro ya establecido de antemano, sino que su construcción se desarrollaría en un presente dinámico, trágico y vivo. Esta idea de utopía es tomar del pasado anterior al capitalismo, las enseñanzas necesarias para poder construir una nueva sociedad que logre transvalorar los valores de la modernidad, hacerlos desaparecer poco a poco, teniendo en cuenta esas antiguas visiones de mundo para poder reconstruirlo. Dentro de este cambio no debería existir un "futuro" más que como imagen literaria, ni tampoco una visión romántica y exacerbada del pasado, ya que temporalmente es inexistente, lo único que nos queda es el "presente" en su tragedia constante que se construye por medio de intuiciones. La memoria será la que nos permitirá evocar y reconstruir estos retratos de manera creativa y viva en la actualidad. En la utopía los seres humanos deben perderse de la repetición que se manifiesta en la tecno-burocracia del capitalismo, ella es un espacio de un tiempo creativo, Bergson (1977) permite comprender la temporalidad de esta utopía:

> Imaginemos un elástico infinitamente pequeño, contraído –si fuera posible- en un punto matemático. Alarguémoslo progresivamente de manera que hagamos salir del punto una línea que Balla agrandándose siempre. Fijemos nuestra atención, no sobre la línea en tanto que línea, si no sobre la acción que la traza. Consideremos que esta acción, a pesar de su duración, es indivisible, si se supone que se realiza sin detenerse; que, si es intercalada una detención, se hacen dos acciones en lugar de una, y entonces cada una de esas acciones será el indivisible de que hablamos; que jamás es divisible la acción moviente misma, si no la línea inmóvil que deposita bajo de si como una huella en el espacio. Librémonos, por fin, del espacio que subtiende el movimiento, para considerar solo el movimiento mismo, el acto de tensión o de extensión y, en suma, la movilidad pura. Tendremos esta vez una imagen más fiel de nuestro desarrollo en la duración (Bergson, 1977:18).

Esta manera de pensar el "presente" en un desarrollo de la duración sacaría la idea de progreso científico y permite crear en una actualidad permanente y poder trabajar dentro de la misma con las herramientas que entregan las imágenes del pasado, sin abstracciones ni categorías prestablecidas, sino que reconstruyéndolas de manera constante. Los seres humanos podrían alejarse de las contemplaciones modernas de occidente y, poder responder a la realidad siendo consecuente con ella y con la naturaleza misma, ya que ve el tiempo como una duración, es negar el futuro

por su evidente inexistencia y aceptar el presente de manera no mecánica, sino que dinámica y versada en la acción. Todo esto permite entender que para crear un mundo distinto en donde prime la vida y no las entidades cadavéricas, se hace necesaria saber que "la especulación es un lujo y el actuar una necesidad" (Bergson, 2007: 61).

Una ética para la utopía: El principio de esperanza y el principio de responsabilidad

Pero todo lo anterior debe tener un principio ético que apunte a la vida en su conjunto, para poder actuar en un presente que tenga relacion directa con la construcción de un mundo nuevo fuera del capitalismo. Según Michael Löwy toda construcción ecologista debería tener una "ética radical", es decir, "una ética que se proponga ir a la raíz del mal" (Löwy, 2011: 92). Para el intelectual francés, todo comportamiento debe estar de la mano con la "responsabilidad", pero también con la "esperanza". Es en este punto en que unifica el "principio de responsabilidad"[14] de Hans Jonas con el "principio de esperanza"[15] de Bloch con el fin de poder construir esta "ética radical" y heterodoxa. Lowy afirma que:

> lejos de ser contradictorios, los dos principios están estrechamente ligados; son inseparables, mutuamente dependiente, dialécticamente complementarios. Sin el principio de responsabilidad, la utopía no puede ser sino destructiva, y sin el principio de esperanza,

[14] El principio de responsabilidad de Jonas dentro del debate sobre ética y ecología es esencial e insoslayable. Es por eso mismo que Löwy lo utiliza dentro de su argumento. El principio de responsabilidad es una teoría que consta de un "antropocentrismo débil" ya que se entiende que defender al hombre es defender la naturaleza (Bugallo,2013) esto es lo que pretende Hans Jonás (1995) en su texto crear o incentivar una responsabilidad del hombre para el hombre. Con totalidad, continuidad y futuro es como debe interactuar esta responsabilidad. Ella debe ser total en la especie humana, mostrase como consistente a través del tiempo y apuntar a concebir un futuro mejor, con esto no solo observamos el cuidado de los animales humanos, si no que, de la naturaleza en general, pues sin ella estos primeros no podría subsistir, por lo tanto, una responsabilidad con el ser humano implicaría necesariamente una con el medio ambiente. Este mismo principio lo hace desconfiar de las utopías, ya que según Jonas, estas reproducen y no cambian su manera de interactuar con la naturaleza (Jonas, 1995).

[15] Para Bloch el principio de esperanza es esencial en lo que respecta a nuestra realidad, es poder concebir algo más allá de lo impuesto. Desde un punto de vista antropológico, la esperanza es el trascender el dominio del propio ser y es desbordar las condiciones que se encuentran en el presente que no entregaría soluciones por sí mismo. El segundo punto es desde un modo escatológico que es la realización del ser humano en "comunidad", niega el nihilismo y visualiza un nuevo "éxodo" hacia un mundo con posibilidades reales de construcción. Todo esto es un "no lugar" por lo tanto una construcción (Mondragón, 2005).

> la responsabilidad no es más que una ilusión conformista (Löwy, 2011: 93).

Para Bloch la esperanza siempre es una fuerza volitiva, es creadora y permite el movimiento dinámico en el ser humano, apuntando a la construcción de un nuevo devenir y esto permitiría pensar la utopía. Por otra parte, para Jonás, la esperanza no es suficiente y es negativa por su carga de inocencia, la cual ha provocado más desastres que oportunidades para un bienestar futuro. Para este último, debe existir ante que ella un "principio de responsabilidad" con las generaciones futuras. El problema es que el presente no solamente necesita de una responsabilidad que apunte a las sociedades por venir en el ámbito social y ecológico, sino que también debe tener una esperanzan para poder convencerse de lo que se hace, tener una fe[16] y una creencia[17] que movilice a las personas en el presente, que construya un mundo de manera proactiva. Por esta misma razón, responsabilidad y esperanza no son excluyentes. Sí solo se es responsable no se podrá crear y si se tiene esperanza sin responsabilidad es evidente que muy probablemente los seres humanos arruinen mucho más sus vidas, ya que avanzaran por medio de ideas románticas que son muy poco responsables con sus actos. Es por este motivo que estas dos son necesarias para una verdadera ética desde punto de vista teórico y práctico.

La imagen movilizadora de la comunidad: la utopía hacia el reencuentro entre el hombre y la naturaleza

Hombres y mujeres no tienen frente a ellos el futuro más que de manera heurística. La acción en un momento presente es lo único que verdaderamente pueden desarrollar, es por esto mismo, que los individuos deben poner a la vida en "acción", para poder construir la utopía sin los

[16] El concepto de "fe" es esencial para poder comprender la esperanza. Esto se puede ver desde la filosofía pragmatista de Miguel de Unamuno que en el año 1905 escribía lo siguiente: "¿Creer lo que no vimos? ¡creer lo que no vimos no!, sino crear lo que no vemos, si, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo […]" (Unamuno, 1964: 258) la fe es un acto de creación de construcción de una posibilidad. La fe es para "quien quiere" no para el que "no tiene"

[17] William James (1922) describe perfectamente esta "creencia" que va de la mano con la idea de Unamuno sobre la "fe": "En la libertad de "creer lo que queramos", acaso imaginan que comprendo hasta la fe claramente supersticiosa, y tal vez lleguen a suponer que quiero admitir la fe que definen los chicos con el catecismo de "creer algo que no es cierto" (creer lo que no se ve). Basta para desterrar esa torcida interpretación la aclaración hecha *in concreto*; la libertad de *creer sólo comprende opciones vivas*, que aun cuando el intelecto individual no acierte a resolver por sí mismo, nunca parezcan absurdas a quien se proponen. (James, 1922: 9-37)

errores de la "ideología progreso" que apunta a un futuro sin muros. Por esta misma razón, los seres humanos deben intuir imágenes del pasado que sean útiles para su reelaboración en el presente de manera responsable, para la búsqueda de un bien común. Una de estas efigies que evocarían una nueva regeneración sería la de "comunidad". Ella es un momento pasado anterior a las sociedades occidentales. Los valores del capitalismo han desmembrado de manera brutal la conexión del hombre con su propia naturaleza, dejándolos en un individualismo castrante que no lo deja pensar en los demás como parte de ellos, ni sentirse unificado con el todo, sino que, dividido y fragmentado sin reconciliación. Estas imágenes del pasado se deberían poder reconstruir con las herramientas que permitirían una evolución artística, cultural y política que apunte a la negación completa del modelo capitalista y sus valores mercantiles e individualistas. La idea de comunidad prioriza el "valor de uso" antes que el de cambio. Para esto no se debería aceptar la "subsunción real"[18] del capitalismo, ya que ello sería negar la posibilidad de construir la comunidad o, por el contrario, negar las que ya están tratando de funcionar fuera del modelo. Aceptar la "subsunción formal"[19] es aceptar al capitalismo como algo no total, esto permitirá entender que todavía se pueden construir o rescatar espacios en donde el modelo destructivo de las mercancías no se ha establecido por completo. Es concebir zonas de expresión ajenas a la colonización del pensamiento occidental que ya ha mostrado su declive

---

[18] La subsunción real es la dominación total de la técnica industrial del modelo de producción capitalista; "Con la subsunción real del trabajo en el Capitals se efectúa una revolución tota (que se persigue y se repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en relacion entre el capitalista y el obrero" (Marx, 2015: 76) en este momento se comienza a desvalorar mucho más las mercancías, con ello mucha más la vida de los que las producen y comienza el poder individual y la desaparición del colectivo por lo tanto desaparece la idea de comunidad.

[19] La subsunción formal sería aceptar que todavía hay espacios que son capaces de liberarse del capitalismo o que todavía no guardan su forma de trabajo de características técnico industrial Marx nos comenta sobre ella lo siguiente: es cuando la relacion de la hegemonía y de la subordinación remplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales. Etc.. de la subordinación, tan solo se opera una mudanza en su forma. La forma se vuelve más libre porque es ahora de naturaleza puramente material, formalmente voluntaria puramente económica […] o bien la relacion de la hegemonía y l subordinación ocupa en el proceso de producción, el lugar de la antigua autonomía anterior, como por ejemplo entre todos los campesinos independientes, agricultores que solo tenían que pagar una renta en especies solo al Estado o sea al terrateniente[…]" (Marx,2015: 64-65) es decir, el capitalismo no ha llegado a todos los niveles de producción todavía quedan espacios arcaicos y liberados del mismo.

durante siglos.[20] Es por esto, por lo que se debe buscar nuevos modelos que tengan relacion con la humanidad en su conjunto para poder formar la utopía.

José Carlos Mariátegui (2012) a principios del siglo XX apunta sus investigaciones a una nueva forma de producción ajena al capitalismo, pero que se encontraba conviviendo con este último. Para presentarla, el autor peruano parte de la idea de "tradición" diciéndonos que:

> Se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norte América: *que es todavía un concepto por crear*. Mas ya sabernos definitivamente, en cuanto al Perú, *que este concepto no se creará sin el indio. El pasado incaico ha entrado en nuestra historia* [...] *La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición.* (Mariategui,1986: 168).

La tradición de la cual habla Mariátegui (2012) es el pasado de raíces comunitaria, que versaba en el modelo de producción comunista del ayllu, herramienta que servía para convivir de manera harmónica con la "Mama pacha". Este modelo es anterior al imperio incaico y por lo tanto es algo que ha permitido la subsistencia de cientos de generaciones. La comunidad es una imagen ética y organizativa.

La imagen movilizadora de algo colectivo tiene una fuerza mística y practica para poder construir este "no lugar" en un presente. Esta es una tradición que perdura en distintas culturas que se mantienen en resistencia frente al desarrollismo tanto en América Latina como en Europa y Oriente. Ella, como modelo de convivencia es negada desde las colo-

---

[20] "La construcción de una nueva economía sobre fundamentos filosóficos diferentes tiene que resultar en la subordinación de la economía a las necesidades de las comunidades humanas, respetuosas de los equilibrios naturales e independientes de la búsqueda del beneficio (Le Quang, Vercoutére, 2013: 28) Matthuie Le Quang y Tamia Vercuutere (2013), plantean la idea del "buen vivir" de los pueblos indígenas bolivianos y ecuatoriano, el cual funciona como un "principio epistemológico" que fue visto como digno de seguir por los socialismos progresistas que se estaban iniciando en el continente americano (Correa y Evo Morales). La idea es completamente aceptable, en el punto en que ellos reivindican que las constituciones de Ecuador y Bolivia se habían unido a este concepto de los pueblos indígenas ´permitiendo de alguna forma un cambio en la manera de hacer política, ya que postula a un integrismo. El problema que este principio es completamente inviable si es que el modelo de producción sigue siendo el capitalismo, ya que no coinciden los principios de la "comunidades" con los principios de la economía occidental, por lo tanto, solo queda como una forma discursiva como contradictorio al institucionalizarse. Pero todo esto no quieta el valor del principio en su forma original y tampoco el tratar de acerca a la idea de comunidad como posibilidad fuera de la constitución y el Estado.

nias hasta la actualidad por su visión completamente fuera de la idea de crecimiento. La idea de esta misma sirve para poder reintegrarse, es una fuerza arcaica que pretende construir de manera dinámica y no repetitiva, sin caer en el mecanicismo, ni en el mesianismo, sino que construyendo y creando nuevas posibilidades no desarrollistas que permitan el equilibrio lógico con la naturaleza. Observamos dos, una a través de Mariátegui, y la otra, por la filósofa hindu Vandan Shiva. Entre estos intelectuales se mostrará una "afinidad electiva"[21].

Siguiendo lo antes dicho, para Mariátegui los indios veían en la tierra que ella era la base de toda la vida en el plantea, era su medio de subsistencia y, a la vez, tenían conciencia de que ellos eran parte de esta:

> La tierra ha sido toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que *la vida 'viene de la tierra'* y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo menos a la posesión de la tierra, que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente (Mariátegui, 2012: 72).

La idea de los indios de la sierra permite comprender que ella es entendida como una fuerza vital, que solo produce vida. Adquirir y comprender estas construcciones cosmológicas es introducirse en un vitalismo que permite ver que existir en el mundo debe ser acorde con la comprensión de que la tierra no es un medio, sino que un fin en sí misma, sin ella no existe posibilidad alguna para la vida. Mariátegui (2012) citando al antropólogo peruano Luis Valcárcel[22] nos comenta:

---

[21] La "afinidad electiva" se podría definir de la siguiente manera: "un tipo muy particular de relacion dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a "la influencia" en sentido tradicional. Se trata, a partir de una analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión […] en tanto instrumento de investigación interdisciplinaria que permite enriquecer, matizar, y tomar más dinámico el análisis de la relacion entre fenómenos económicos, políticos, religiosos y culturales" (Löwy, 2018: 11)

[22] Valcárcel en su texto la *Tempestad en los andes* (1926) escribe en un tono de humildad y belleza las comunidades indígenas: "Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehue la india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del capo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas del rebaño: las callejas zigzaguean, no son tiradas a cordel, tan pronto trepan hacia el altozano como descienden al riacho. El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jawar en el bosque" (Valcárcel, 1972: 33)

> La tierra en la tradición regnícola es la madre común, de sus entrañas no salo salen los frutos y los alimentos, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la mama pacha es par de la heliolatría, y como el Sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanado los dos conceptos en la ideología aborigen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día (Mariátegui, 2012: 80).

Para el indio la imagen comunitaria es tener consideración con la "Tierra" y el "Sol"; estas dos entidades vivas no le pertenecen a nadie, es de todos los seres por igual y, por lo tanto, su trato debe ser de respeto y admiración ya que ellas entregan la vida. Todo esto no es un intento de cambio por medio de la nostalgia por la comunidad india, sino que es transformar este sentimiento en el contexto actual, utilizar los principios, ver a la tierra como una "*Genitrix Universal*", aprender a convivir con la naturaleza, con el fin de lograr una creación de un sistema de convivencia económica que guarde estas proporciones, es decir, que no dañe sus propias condiciones de subsistencia (Mazzeo, 2017).

Podemos observar nuevamente la idea de comunidad vista desde la tradición por medio de la filósofa hindú Vandana Shiva, la cual tiene cierta afinidad en este tópico con el autor peruano. En su texto *Abrazar la vida* (1995) comenta sobre la India y sus bosques:

> Los bosques siempre han sido el centro de la civilización india. Aranyani, la diosa de los bosques como fuente primordial de la vida y fertilidad, y el *bosque como comunidad es considerado modelo de la evolución para la sociedad y la civilización* […] se veneraba a la naturaleza como fuente sagrada de vida, ya la evolución humana se media en función de la capacidad del hombre para combinarse intelectualmente, emocional y espiritualmente con los ritmos y formas de esta. *Fue así que los bosques generaron una civilización ecológica en el sentido más fundamental de armonía con la naturaleza.* Ese conocimiento nacido de la participación en la vida de los bosques constituyo la sustancia, no solo de los *Aranyakas* o textos del bosque, sino también de las creencias cotidianas de las sociedades campesinas. (Shiva, 2004: 99-100).

Shiva escribe que los bosques son el centro de la sociedad india, estas comunidades relacionaban la naturaleza con la vida de una manera mística, por lo tanto, se creaba una unificación entre el hombre y ella. Para la filósofa, los bosques son armonía con el medio y, por lo mismo,

estas comunidades campesinas lo tomaron como un base de características ecológicas (Shiva, 2014). Para la autora la cultura ancestral entregaba un sistema de preservación, su cuidado es una respuesta de protección. La ciencia "patriarcal" y "occidental" oculta y niega la tradición ancestral por medio de acciones de destrucción de ésta que no miden consecuencias en su elaboración mercantil. Para Shiva (2014) los aldeanos extraen de la tierra lo necesaria para sus necesidades básicas no sobre exigiéndole, sino que manteniéndola. La pérdida de este tipo de extracción, que se aleja por completo a la occidental, está llevando al peligro a las comunidades en relación con sus productos comunales de libre utilización, potenciando el hambre y el deterioro del ambiente (Shiva, 2014). La pérdida de esto sería la derrota para un ecosistema que funcionará acorde con la naturaleza.

La comunidad permite una producción "integrada" y "diversificada" (Shiva, 2014), por lo tanto, más afín con una lógica ecológica. La eliminación de estos recursos y de estos saberes ancestrales es la muerte para la comunidad. Por ese motivo la filósofa hindú llama a protegerlas y mantenerlas. La comunidad es sinónimo de preservación y, por el contrario, la ciencia occidental solo reduce, no preserva y tampoco crea (Shiva, 2004). Su lógica es la acumulación y el cumplimiento del deseo sin estimar costos.

Si se relaciona lo que dice Shiva (2014) con Mariátegui (2012) se pueden encontrar puntos en común que nos permiten asimilar estas dos visiones en lo relacionado a la cultura ancestral y la comunidad, una evidente "afinidad electiva" que se presenta entre ellos dos. De estos se puede llegar a profundizar lo que implica que estas culturas ancestrales se hagan útiles para desarrollar un equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza. Estas dos visiones conciben en recuperar el biometabolismo perdido, direccionando de esta manera a un "antropocentrismo débil", ya que permitirían avanzar a los seres humanos sin la idea de un crecimiento desmesurado y, de esta manera, también perder la vida enajenada que entregaba el modelo capitalista de producción.

Es desde esta base comunitaria que se debe construir la utopía**,** salir del miedo inmovilizador de la catástrofe y volver a una esperanza, no en donde se hable de una armonía de manera ilusa e idealista, sino que tomando las enseñanzas de las culturas más alejadas de la ciencia occidental y, por medio de ellas, tratar de recuperar algo de su manera de vivir. Tomar la "responsabilidad" en las manos de los hombres y mujeres, crear una "esperanza", un modelo que no postule al desarrollismo,

sino que a decrecer[23], a la preservación y la armonización con el medio ambiente. De forma concreta el pasado entrega esa saludable relacion con todo lo que significa la vida. El retorno a la idea de comunidad seria la utopía a construir.

A manera de conclusión

Para finalizar podríamos resumir que el trabajo muestra las formas en que el modelo capitalista se construye por medio de la ideología del progreso, el cual implica la creencia errada de que se encuentra en una avanzada hacia el futuro, sin fin determinado, fomenta la idea de que el crecimiento no tiene detención alguna. El problema que él mismo se extiende sin medir sus posibilidades reales de existencia. Toda esta construcción ideológica modernas que también es propia del modelo de producción capitalista, ha llevado a la negación de la naturaleza en dos ámbitos importantes. En primer lugar, entre el hombre y sí mismo, no permitiéndole el reconocimiento con su entorno y tampoco con otros seres humanos. El segundo, entre el ser humano con la tierra, no permitiendo su unidad. "Enajenación" y "ruptura biometabolica" son los dos fenómenos que Marx nota que se manifiestan dentro del capitalismo y que producen una baja comprensión de nuestro medio ambiente, ya que seres humanos no se sienten parte de este y lo ven como una cosa ajena a ellos mismos.

Evidentemente todo éste quiebre entre hombre y naturaleza comienza ya en este siglo XXI a mostrar la desmembración que se puede evidenciar con el calentamiento global. Estos datos muestran que se está avecinando la catástrofe o el colapso de manera evidente, o tal vez, sin entender, ya los seres humanos se encuentran en él de manear irreversible. Pero como vimos existe una problemática con la idea de catástrofe, es que en ella presentan dos anomalías de características ideológicas que hay que analizar de manera cuidadosa, ya que hay evidencia sobre datos medioambientales negativos, los cuales, son indiscutibles para la comunidad científica más sería. Se observo que el primero de estos es la manifestación de una "administración de la catástrofe" por parte del poder financiero y como

[23] Existió un interesante debate entre el Green new deal y el decrecimiento publicado en un texto titulado *Decrecimiento vs Green new Deal* (2000) de la revista *New Left Review*. En el debate se afirma que para el año 2020 se debería dar por zanjado para algunos intelectuales del Green New Deal la mínima posibilidad de crecimiento con tecnologías alternativas (Gonzales, 2000) y los segundos postulaban que necesario decrecer. En estos momentos históricos se ve ya inviable una realidad con tecnologías alternativas, solo quedaría la última opción, pero la pregunta seria ¿manteniendo el mismo modelo de producción?

segundo un discurso ecofacista que apunta al colapso de la civilización para permitir un "dejar morir". Estos dos puntos son verdaderamente relevantes, ya que pretenden aprovecharse de la misma idea de colapso para poder mantener cierto control sobre la población civil, haciendo ver al mundo como si estuvieran preocupados y activos en la búsqueda de soluciones, pero lo que intentan es mantener el modelo de producción con unos nuevos discursos totalizantes que limiten la libertad de los individuos, no permitiendo que los mismos puedan autogobernarse. Ellos plantean que la catástrofe es evidente y por lo mismo debe existir mayor control sobre los seres humanos que no se pueden gobernar a ellos mismos y, para eso, se necesita un exceso de responsabilidad que les permita ser policías de sus propios actos. Entonces, antes que estas imágenes se vuelvan destructivas y potencialmente negadoras de la facultad creativa de los humanos, como también de sus posibilidades de postular a un bien mayor, por esta razón es que la utopía se muestra como un principio inevitable, dado que ella entregaría la "esperanza" para construir en pos de la libertad y del entendimiento con el medio ambiente.

La comunidad en estos momentos de individualismo y de negación de la naturaleza se convierte en la imagen movilizadora por excelencia, ya que, por medio de ella, se puede comprender y reactivar ciertas enseñanzas del pasado que unen a las voluntades con su naturaleza y la hacen sentir parte de esta, es eliminar la idea enajenante de sentirse solos en el mundo, y de construir una vida no solo como abstracción. Ser responsables y tener esperanza sobre la existencia se vuelve necesario, no solo para un futuro que no se puede ver, que solo podemos imaginar, sino más bien para este presente que es el que se derrumba a cada momento por culpa de un modelo ya desgastado y sobrevalorado en todos sus espacios.

Bibliografía

Bacon, F. (1975): *Instauratio, Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida*. Buenos Aires. Editorial Porrúa.

Baquedano S. (2012): *Entrevista a Vandana Shiva en Dehradun*, file:///C:/Users/Gonzalo/Desktop/Filosfia%20de%20la%20ecologia/ecologismo/2012.pdf

Bergson, H. (1977): *Memoria y vida. Textos escogidos por Gelles Deleuze*, Madrid. Alianza Editorial.

Bergson, H. (2007): *La evolución Creadora*, Buenos Aires: Cactus.

Daly. H. (2018): *Decrecimiento vs Green new deal*, Madrid: Traficantes de sueños.

Descartes, R, (1999): *Meditaciones metafísicas*, Navarra: Folio.

Diamond, J. (2006): *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona:

Foster, J.B. (2000): *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza.* Madrid: El Viejo Topo.

Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayos para una ética de la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder.

Le Quang, M y Vercoutere. (2013): Ecosocialismo y buen vivir. Diálogos entre alternativas al capitalismo. Ecuador: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

Lowy, M. (2011*): Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica ecología capitalista.* Buenos Aires: Herramienta Editores.

Lowy, M. (2012): *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires: F.C.E.

Mariátegui. J.C (1986): Peruanicemos el Perú, Lima. Editorial Amauta.

Mariátegui. J.C (2012): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima: Editorial Amauta.

Marramao, G. (1982): *La política y las trasformaciones críticas de capitalismo e ideología de la crisis entre los años veinte y treinta*. México D.F: Cuadernos de Pasado y presente.

Marx, K (1990): *El Marx tardío y la via rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid: Editorial Revolución.

Marx, K (2015): *El capital Libro I Capítulo VI (inedito)*, D.F Mexico: Siglo XXI.

Marx, K. (2001): *Manuscritos económicos filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial.
Mumford, L. (2015): *Historia de la utopía, Madrid*: Pepitas de Calabaza.

O Connor, J. (1991): *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica:* file:///C:/Users/Gonzalo/Desktop/Filosfia%20de%20la%20ecologia/ecologismo/01_OConnor_1991.pdf.

Semporum, j. Riesel, R. (2011): *Catastrofismo. Administración delo desastre y sumisión sostenible*, La Rioja: Pepitas de Calabaza.

Shiva, V. (2004*): Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Madrid: Horas y Horas. La Editorial.

Sorel, G. (2011): *Las ilusiones del progreso,* Madrid: Comares.

Taibo. C. (2017): *Colapso,* Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Unamuno. (1966): *Ensayos II*, Madrid: Aguilar.

LA GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO, LA CONSTRUCCIÓN EPISTÉMICA, Y DESCOLONIDAD DE UN PENSAMIENTO INDO/LATINOAMERICANO: APORTES Y VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI

EL APORTE DE MARIÁTEGUI EN LA ELABORACIÓN DE UN PENSAMIENTO DECOLONIAL

Fernando de la Cuadra
Casa Latinoamericana (CASLA). Brasil

Resumen

En su corta y fecunda vida, Mariátegui abordó una variedad enorme de problemáticas que nos siguen ayudando para pensar los derroteros seguidos por el pensamiento y la acción libertaria de los pueblos latinoamericanos. Entre los tantos temas sobre los cuales se ha producido una recuperación de la obra del pensador peruano, podemos destacar la cuestión de la decolonialidad o más específicamente, lo que se ha conocido posteriormente como pensamiento decolonial.

El presente trabajo busca recuperar la obra de Mariátegui a la luz de una lectura realizada posteriormente por autores adscritos a esta temática, especialmente en torno a los subsidios que Mariátegui entrega para pensar un tipo distinto o alternativo de racionalidad, que no es tributaria ni heredera de aquella racionalidad instrumental impuesta por la matriz eurocéntrica.

La génesis de un pensamiento original

Cuando ya se cumplieron más de 9 décadas desde que Mariátegui nos dejara físicamente, su reflexión sigue viva y sujeta a múltiples interpretaciones. Ello precisamente porque representa un campo fecundo para reflexionar sobre diversas temáticas que el Amauta fue abordando a lo largo de su breve, pero fecunda vida intelectual y militante. Por eso podemos sostener que Mariátegui es un clásico, en la medida en que – parafraseando a Ítalo Calvino- un clásico es quien "nunca terminó de decir aquello que tenía que decir". Entre los tantos temas sobre los cuales se ha producido una recuperación de la obra del pensador peruano, podemos destacar la problemática de la decolonialidad o más específicamente, lo que se ha construido posteriormente bajo la denominación de pensamiento decolonial.

Efectivamente, en su vasta producción intelectual desplegada a través de muchos artículos y ensayos, Mariátegui tuvo la sensibilidad y claridad para captar la impronta eurocentrista que se imponía como una narrativa única y legitimada para representar los principales rasgos e itinerarios históricos de la formación política, social y cultural de América Latina. Este eurocentrismo se impone en el Perú desde el momento de la Conquista, cuando es destruida sin contemplaciones la visión de mundo y "la economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos"[1].

Dicho sesgo eurocéntrico también se encuentra presente desde la perspectiva materialista histórica, la cual va demarcando los caminos inexorables por los cuales tiene que transitar la gesta revolucionaria. Además, este esfuerzo lo realiza Mariátegui incluso enfrentando la injusta crítica realizada por Víctor Raúl Haya de la Torre y miembros del Partido Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), que acusaron al Amauta de ser un pensador europeizante. La respuesta a dicha crítica se encuentra tanto en su definición de construir una doctrina que no sea "ni calco ni copia" de los idearios del socialismo europeo, como así también queda claramente expresada en la advertencia al lector que abre sus *Siete ensayos*, en donde expone:

> Toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. No falta quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeo u occidentales.[2]

A partir de esta cita se puede percibir que, junto con el reconocimiento de los aprendizajes realizados en el Viejo Continente, Mariátegui se plantea la formulación de un pensamiento propio decantado en su propuesta de construir un socialismo indoamericano que surgiera a partir de las especificidades históricas propias del Perú y de la región en

---

[1] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3° edición, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928], p. 7.

[2] José Carlos Mariátegui, op. cit., p. 6.

su conjunto.[3] Esta perspectiva queda claramente plasmada en el abordaje que realiza Mariátegui con respecto a las formas en que se superpondrían en la realidad peruana los diversos modos de producción, superando la idea de una secuencia evolutiva y lineal de los mismos. En efecto, en el primer capítulo de sus 7 *ensayos* el Amauta escribe:

> Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada.[4]

Esta es una formulación, que posteriormente fue recuperada por la noción de heterogeneidad histórico-estructural, o por la teoría del desarrollo desigual y combinado o incluso por las tesis del colonialismo interno.5 Grosso modo, en todas estas formulaciones se quiere enfatizar el carácter heterogéneo de la configuración de los países del hemisferio, en las cuales conviven simultáneamente regiones que poseen distintos grados de desarrollo, en donde algunas de estas zonas se caracterizan por tener –aunque sea en forma precaria- algún tipo de desarrollo y expansión industrial, que se articulan o combinan de manera desigual con otras regiones marcadas por una situación de atraso y estagnación. En el caso del colonialismo interno estas relaciones se dan en un contexto que se reproducen internamente las condiciones de dependencia existentes entre el centro o metrópolis con otras zonas rezagadas y dependientes. Así, para los formuladores de esta perspectiva, los vínculos entre metrópoli y colonia se expresan al interior de los países, generando vínculos de subordinación de ciertas regiones de una nación (especialmente el *hinterland* rural) con respecto a sus centros más modernos y desarrollados. En esta impronta, la colonialidad que se daba en el contexto internacional

---

[3] Por supuesto, ello no le impide a Mariátegui tener una mirada global sobre la problemática y los desafíos que debe enfrentar la lucha emancipatoria de los pueblos del mundo. Esto se ve reflejado en las Conferencias dictadas en la Universidad Popular Manuel González Prada, en las cuales expone sobre la Historia de la Crisis Mundial, insistiendo en el carácter internacional de los problemas que aquejan a la humanidad y especialmente a las precarias condiciones de vida en que se encuentran los sectores populares.

[4] José Carlos Mariátegui, op. cit., p. 20.

[5] Entre los autores más destacados de esta última vertiente se encuentran los mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen y, más recientemente, la socióloga e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui.

en torno a la relación metrópoli/colonia se sigue reproduciendo en los espacios intra-nacionales, manteniéndose una estructura de dominación y exclusión al interior de cada Estado-nación a nivel económico, político, social y cultural.

En ese sentido, el pensador peruano fue capaz de captar esta complejidad de la formación histórico social no sólo de su país natal, sino que también del conjunto de nuestros países, en que a pesar de que se reproducen ciertos patrones de poder centralizador, también se puede observar algunos derroteros que los diferencia significativamente de los rumbos por los cuales transitaron las naciones europeas. Así, la coexistencia de distintos "modos de producción" le permite a Mariátegui comprender las particularidades de la formación histórico-social peruana que deviene en una estructura socioeconómica que es desigual, contradictoria y combinada. Ellas se articulan y coexisten en una totalidad heterogénea que en última instancia se encuentra subordinada o subsumida a las formas dominantes de producción capitalista, bajo una modalidad que recibió el nombre de heterogeneidad histórico-estructural.

Por otra parte, Mariátegui también relativiza o cuestiona el carácter industrioso de una burguesía nacional que se vincula de manera subordinada a los intereses del capital extranjero. Estamos en presencia de un capitalismo atrasado y feudal que se basa en la explotación de una fuerza de trabajo que vive en condiciones de miseria y que es explotada por las grandes empresas productoras de algodón y azúcar en la zona del litoral central. Este es el capitalismo retardado, incompleto o atrofiado que se combina con las otras modalidades de economía feudal y con la economía de las comunidades indígenas de la sierra: "La clase terrateniente no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional [...] Este sistema económico, ha mantenido en la agricultura, una organización semifeudal que se constituye el más pesado lastre del desarrollo del país" .[6]

De forma que en la producción intelectual del Amauta ya se encuentra modelada una visión que, aun reconociendo el aporte recibido de su estadía en Europa, no le impide tener una posición crítica de las categorías de análisis utilizadas y consagradas por una visión evolucionista y continua del devenir histórico. De aquí se desprende su crítica a la hegemonía ejercida por el pensamiento de matriz eurocéntrica, arrojando muchas luces sobre aquello que después vendría a ser

[6] José Carlos Mariátegui, op. cit., p. 21.

caracterizado como modalidades jerarquizadas de relaciones en torno al poder, el saber y el ser. Sin embargo, es necesario reconocer y dejar explicito, que dichas categorías no se encuentran del todo formuladas en la obra del Amauta, sino que ellas fueron posteriormente elaboradas de manera más sistemática por Aníbal Quijano y otros autores adscritos a la perspectiva decolonial o al Programa de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad.[7]

Es decir, sus impresiones respecto de la existencia de relaciones o vínculos de superioridad/subordinación establecidas en la constitución de la nacionalidad peruana, contribuyen conceptualmente a aquello que posteriormente vendría a ser teorizado como la colonialidad del poder. Esta colonialidad sería para Quijano la otra cara de la modernidad, su lado oscuro, dominador. La raza, la estructura de control del trabajo y el género configuran los principales ejes sobre los que sustenta la dinámica histórica del capitalismo moderno de matriz colonial. En ese sentido, la noción crítica de la supremacía del conocimiento como consagración de un saber válido o legitimado por medio de la empresa colonial, va enriqueciendo las interpretaciones emanadas por autores que de alguna u otra forma adscriben al pensamiento decolonial, en la medida que representaría –en palabras del mismo Quijano- una verdadera "subversión epistémica" que aporta una perspectiva original de aquello que se puede coligar a la idea latinoamericana de heterogeneidad histórico-estructural, como llave interpretativa que supere las visiones rectilíneas que se encuentran presentes tanto en los enfoques modernizadores, como en el materialismo histórico de vocación orgánica y evolucionista.[8]

Mariátegui construye una teoría que nos entrega elementos para ser apreciados como una génesis en la enunciación de nuevas perspectivas o en la formación emergente de una racionalidad alternativa que permitiría la realización teórico-práctica de un socialismo indoamericano liberado de la marca europeizante y hegemónica de lo moderno. Es decir, el pensador peruano fue capaz de elaborar una perspectiva cognitiva que fue produciendo un conocimiento diferente de aquel que se asentaba

---

[7] En efecto, insistimos en el hecho de que Mariátegui proporciona insumos o subsidios para que otros autores posteriores, como Aníbal Quijano, pudieran haber elaborado su teoría a partir de algunos de los postulados que se encuentran incluidos en la obra del Amauta.

[8] Ver al respecto el análisis que realiza Aníbal Quijano, "Reencuentro y Debate", Prólogo de José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3° edición, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. IX-CXXIX.

en un tipo de racionalidad instrumental occidental.[9] En efecto, en la actualización de su prólogo de los 7 ensayos (*Treinta años después*), Quijano asume la crítica de David Sobrevilla y reconoce los límites de su interpretación en cuanto a la formulación de una racionalidad alternativa por parte del Amauta. En ese nuevo escrito Quijano señala: "Tiene razón Sobrevilla si se refiere a que en Mariátegui no se encuentran esos términos, ni señales formales de que se hubiera propuesto encontrar o producir ninguna *racionalidad alternativa*".[10] A pesar de la honestidad intelectual del sociólogo peruano, no podemos dejar de resaltar que, con todos sus desdoblamientos historicistas, el mismo Aníbal Quijano se encargaba de resaltar unos años antes el aporte indudable que se encuentra presente en la obra de su ilustre coterráneo, especialmente como un insumo teórico que inspira la formación de una corriente crítica de la modernidad y del capitalismo:

> Es pues ahora el tiempo de reconocer que sin esos momentos de subversión teórica contra el eurocentrismo, en el movimiento de la reflexión mariateguiana, la investigación actual no hubiera podido llegar en medio de la crisis actual, a percibir que el entero patrón de poder mundial es precisamente, una configuración histórica específica, en la cual uno de los ejes constitutivos es la idea de "raza", como el fundamento de todo un nuevo sistema de dominación social, del cual el eurocentrismo es uno de los más eficaces instrumentos [...] Mariátegui alcanzó a percibir en la economía peruana de su tiempo, como un momento de subversión epistémica y teórica en el marco del propio 'materialismo histórico'. Esa configuración específica, histórico-estructuralmente heterogénea, es el núcleo de lo que hoy se discute sobre la colonialidad del poder.[11]

---

[9] No obstante, tal como señala oportunamente Deni Rubbo, no existe en Mariátegui una propuesta de racionalidad alternativa expuesta con total claridad. En este caso, la noción acuñada después por Quijano, se encuentra de manera más bien intuitiva en la obra del Amauta, sin haber sido desarrollada de manera consciente y sistemática. No habría en Mariátegui un sistema filosófico coherente e inmutable o una teoría integral, sino más bien una reflexión en forma de ensayo dentro del ámbito de la producción periodística. Ver Deni Rubbo, "Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui", en *Revista Estudos Avançados,* Volumen 32, número 94, São Paulo, 2018, pp. 391-409.

[10] Aníbal Quijano, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. CXXV.

[11] Aníbal Quijano, op. cit., pp. CXXVIII-CXXIX. La presentación a los *Siete ensayos*, escrita por Quijano a instancias de su amigo Ángel Rama -en ese momento Coordinador General de la Biblioteca *Ayacucho*-, es en sí misma una obra de antología dentro del pensamiento social y político latinoamericano.

En Mariátegui la dimensión colonial o semicolonial no solo se expresa en la dependencia económica que la relaciona con las metrópolis, sino que también en la configuración cultural de la nación. Así lo advierte en su artículo "La tradición nacional":

> Mientras ha dominado en el país la mentalidad colonialista, hemos sido un pueblo que se reconocía surgido de la conquista. La conciencia nacional criolla obedecía indolentemente al prejuicio de la filiación española. La historia del Perú empezaba con la empresa de Pizarro, fundador de Lima. El Imperio Incaico no era sentido sino como prehistoria. Lo autóctono estaba fuera de nuestra historia y, por ende, fuera de nuestra tradición.[12]

Fue sin duda Mariátegui -retomando la reflexión iniciada por González Prada- quien pudo proporcionarle un nuevo contenido al papel que la cultura dominante va imponiendo sobre el resto de la nación. En su alegato, el Amauta percibe la displicencia o hasta el desprecio con que es tratada la cultura y las tradiciones de los pueblos originarios, cuando la tradición es reivindicada por los tradicionalistas que se apegan a las costumbres anquilosadas y extemporáneas de España, empequeñeciendo a la nación, reduciéndola a su población criolla o mestiza. Por el contrario, para Mariátegui la tarea de recuperar las tradiciones legitimas debe recaer en quienes piensan que Perú es un "concepto por crear" y que el mismo no se formará sin la presencia del indio. Por lo mismo, el pasado incaico se introduce en la historia no a partir de la lectura sesgada que le imprimen los tradicionalistas de salón, sino por los revolucionarios que buscan en las raíces y en la cosmovisión indígena aquellos aspectos que abrirán el camino para la construcción de un proyecto socialista y libertario. Es una reintegración espiritual de la historia peruana, que tiene mucho de rupturista y revolucionaria en su "intención y trascendencia". La tradición que la república pretende imponer es la tradición rancia y arcaica de la evangelización española y del idioma, despojando a los pueblos originarios de sus identidades y singularidades históricas.

En definitiva, de un *logos* y de una cierta ontología que niega el *ethos* y la cosmovisión andina, imponiendo una ideología, una religión y una

---

[12] José Carlos Mariátegui, "La tradición nacional". Publicado originalmente en *Mundial*, Lima, 2 de diciembre de 1927. Reproducido en J. C. Mariátegui, *La tarea americana*, Buenos Aires, Prometeo Libros/CLACSO, 2010, p. 137.

visión de mundo considerada superior. Son, por lo tanto, razas inferiores que solamente pueden producir culturas inferiores. Es aquello que ulteriormente será definido como la colonialidad del poder, del saber y del ser, en donde la imposición de un sistema de dominación que surge con la ocupación (descubrimiento) de las potencias europeas de América, fue condicionando un tipo de relación desigual que significó en el largo plazo "una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo; en suma, de la cultura".[13]

Para el Amauta la doctrina socialista es la única que puede dar un itinerario moderno, constructivo a la causa indígena y, por lo mismo, se impone la superación de los presupuestos reduccionistas que sustentaban los teóricos apegados al marxismo eurocéntrico.[14] El carácter socialista de las comunidades campesinas e indígenas andinas se expresa en prácticas concretas de la vida cotidiana marcadas por lazos de cooperación y sociabilidad que -a pesar del sometimiento al cual son expuestas desde la colonia-, se erigen como repertorio cultural de relaciones equitativas y respetuosas entre los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Aquí se encuentra una de las claves para comprender el carácter decolonial del pensamiento del Amauta: la reivindicación de lo indígena como una nueva temporalidad revolucionaria:

> El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social –feudalismo, gamonalismo-, pero batido para siempre como espíritu. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición".[15]

---

[13] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en E. Lander (editor) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 237.

[14] Por ejemplo, un autor marxista como Lucio Colletti ironizaba -a comienzos de la década del ochenta del siglo pasado- sobre el interés que tendrían algunos marxistas en preocuparse por los países en desarrollo, los campesinos y las plebes rurales, debido a que estos aspectos le eran del todo extraño a la tradición marxista y del cual "el marxismo clásico muchas veces se mostraba hostil". (Colletti, 1980, p. 10).

[15] José Carlos Mariátegui, "La tradición nacional". Publicado originalmente en *Mundial*, Lima, 2 de diciembre de 1927. Reproducido en J. C. Mariátegui, *La tarea americana*. Buenos Aires, Prometeo Libros/CLACSO, 2010, p. 138.

Aquí la tradición adquiere un papel dialectico que supera la mera visión de los tradicionalistas de recuperar las costumbres de un pasado de panteón. Para Mariátegui el pasado representa la recuperación de las raíces, pero no como modelo estático sino para construir una sociedad futura, para pensar un nuevo país. De manera que, tal como lo expresará asertivamente Antonio Melis, "en el contexto específico del mundo andino, esto significa, justamente, enfrentarse con el problema indígena, en su presente y en la herencia del pasado que conlleva. En otras palabras, significa el rechazo de todo eurocentrismo, incluyendo lo que de eurocentrismo sigue existiendo dentro del mismo marxismo".[16] Por lo mismo, según el Amauta la experiencia socialista debe erigirse contra los poderes constituidos y las narrativas eurocéntricas de formato secuencial, para llegar a insertarse en un proceso complejo, desigual y combinado que, contemplando la diversidad de los actores sociales, permita pensar caminos directos desde las fuerzas emergentes y vivas de una nación, es decir, a partir de la transformación de las condiciones de existencia de los sometidos, de los invisibilizados, de los explotados. La tarea americana implica en este contexto, la superación del problema de las razas, que a través del acceso a la tierra y de la valorización de su identidad, les devuelva a las comunidades indígenas y a los sectores campesinos la autonomía y la libertad necesarias para construir una perspectiva de cuño socialista en la sociedad peruana, que se sustente en elementos recreados del propio régimen societario presente en los repertorios culturales de los pueblos originarios.

La construcción de un socialismo en clave decolonial

Por lo mismo, Mariátegui reconoce tempranamente el carácter diferenciado y novedoso de los procesos de construcción del socialismo vivido en los países de fuera del mundo occidental. Cuando el Amauta sostiene que este proyecto no debe ser "ni calco ni copia"[17] sino una creación inédita, intrépida y, por lo tanto, heroica, está inaugurando un proyecto de pensar su país y la región a partir de sus bases reales, de su identidad, de sus problemáticas históricas específicas, de su condición de

---

[16] Antonio Melis, "José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI" en: A. Melis, *Leyendo Mariátegui (1967-1998*), Lima, Empresa Editora Amauta, 1999, p. 180.

[17] En rigor, la frase completa es: "No queremos ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva". J. C. Mariátegui, "Aniversario y Balance", editorial de *Amauta*, Lima, vol. 2, núm. 17, septiembre de 1928. Reproducido en *Ideología y Política*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1972, p. 249.

subordinación en el llamado orden mundial. Él se plantea la necesidad de transformar la realidad social peruana por medio de una relectura de los clásicos marxistas. En este proceso, el Amauta supera en un primer embate las categorías analíticas propuestas por la Segunda Internacional de realizar un examen de la realidad peruana a partir de la situación del proletariado industrial, de los operarios. Esto significaba adherir a un tipo de marxismo eurocéntrico que no condecía con su deseo de elaborar una propuesta original, que reflejase la realidad de su país. Por lo mismo Mariátegui se revela contra las tesis etapistas y positivistas que contemplan un paso inevitable desde una situación de nación pre-capitalista para una condición de país capitalista que en función de las fuerzas productivas desplegadas y por medio de reformas sucesivas, llevarían inevitablemente a las transformaciones económicas, políticas y sociales que permitirían el advenimiento del socialismo.

La situación de Perú en esa época era la de un país atrasado, con escaso desarrollo industrial y una clase obrera que se encontraba en estado embrionario. En contraste, existían vastos territorios habitados por comunidades campesinas indígenas que situaban los problemas del país en el ámbito agrario, en la muy desigual tenencia de la tierra y en el despojo histórico que habían sufrido desde la conquista española. Por lo tanto, Perú no reunía las condiciones mínimas para desenvolver un tipo de expansión capitalista que permitiera sustentar las tesis de la inevitabilidad del etapismo y del advenimiento del Progreso, tan caras al marxismo reformista o "revisionista" de la Segunda Internacional. Mariátegui busca en esa realidad las claves explicativas que le permitirán elaborar una interpretación propia que huye de dicha versión marxista, para intentar establecer un puente entre determinadas categorías del caudal teórico marxiano y la realidad concreta del Perú.

Así, el problema fundamental estaba representado por la presencia de una numerosa población de habitantes originarios, insertos en un sistema económico marcado por resabios feudales. "El Perú se le presenta como una nacionalidad en formación y considera que su edificación tiene como pasaje obligado el reconocimiento de la centralidad de la cuestión indígena".[18] En ese ámbito, para el Amauta la construcción del socialismo pasa por el papel protagónico que deben desempeñar los pueblos

[18] Antonio Melis, "Mariátegui: la sorprendente actualidad de un marxista peruano", en A. Melis, *Leyendo Mariátegui (1967-1998*), Lima, Empresa Editora Amauta, 1999, p. 224.

indígenas, junto a la clase operaria, que eventualmente puede dirigir el proceso revolucionario al lado de dichas comunidades. Cuando está pensando en el proyecto revolucionario, Mariátegui concibe "un retorno hacia la comunidad indígena y el incario para saltar al socialismo".[19]

Simultáneamente, Mariátegui también era consciente que en nuestra América sus intelectuales se habían educado según los patrones europeos y que por lo mismo carecían de rasgos propios, no poseían contornos originales. Era una intelectualidad colonizada, "una rapsodia compuesta por motivos y elementos del pensamiento europeo". Ello definía desde la intelectualidad y la formación de la cultura una posición de subordinación a la condición de superioridad invocada por la narrativa eurocéntrica como fiel garante de los valores de occidente.

De manera tal que Mariátegui tiene claro que la situación de los países de la región, a pesar de ser repúblicas oficialmente independientes, en los hechos no pasan de mantener relaciones de carácter semicolonial en un contexto mundial marcado por la fase de penetración imperialista que determina la baja capacidad soberana de nuestras naciones. En dicho escenario, las burguesías nacionales aliadas de los países expoliadores sacan provecho de esta situación y abdican interesadamente en realizar cualquier esfuerzo por la búsqueda de cimentar la soberanía de sus respectivos países. Tales burguesías no poseen ninguna vocación para conquistar la autonomía e independencia necesaria para el desarrollo del conjunto de los habitantes, pues mantiene una situación privilegiada en cada uno de sus países. Es decir, seriamos países en condiciones de dependencia similares a la de aquellos países semicoloniales, pero sin la convicción de emanciparnos que poseerían las burguesías de muchos de esos estados semicoloniales.

Posteriormente, en la ponencia "Punto de vista antiimperialista" que envía a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en junio de 1929 en Buenos Aires, Mariátegui expresa fervientemente que el interés de las burguesías nacionales radica en mantener un lazo de cooperación/subordinación con los países imperialistas y nunca en establecer una lucha por la soberanía nacional, como había sido el caso de México o China. Es decir, las burguesías existentes en esta parte del hemisferio "que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor

---

[19] Oscar Terán, "Amauta: vanguardia y revolución", en Carlos Altamirano (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. II, Madrid, Katz Editores, 2010, pp. 186.

fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional".[20] Razón por la cual ellas "no tienen ninguna predisposición a admitir la necesidad de luchar por la segunda independencia […] El Estado, o mejor, la clase dominante no echa de menos un grado más amplio y cierto de autonomía nacional".[21]

La lucidez con que Mariátegui advierte la debilidad de las burguesías nacionales de liderar o participar en la edificación de un proyecto soberano y en su incapacidad de pensar un modelo de desarrollo autónomo para la región, se enfrentó también con la pretensión de la Tercera Internacional de definir las líneas que debería adoptar la revolución socialista en escala global. La Internacional Comunista quería que los partidos comunistas del mundo se transformasen en filiales obedientes de la dirección centralizada que se ejercía desde Moscú, para lo cual nombraron en cada región un representante que actuaba como mera correa de transmisión de sus directrices. Bajo este supuesto, los representantes de la *Komintern* insistían en dos cuestiones: Primero, en la centralidad de la adopción de una línea de enfrentamiento del tipo "clase contra clase" y segundo, en el carácter proletario (trabajadores industriales urbanos) de las organizaciones comunistas en Latinoamérica, dado que su lectura ortodoxa de los clásicos les impedía vislumbrar otras posibilidades. Al contrario, Mariátegui pensaba que dichos partidos debían poseer una base social obrera y campesina, aunque igualmente consideraba la posibilidad de que ella podría ser dirigida por la clase operaria. Lo que al entendimiento del Amauta resultaba evidente, era que en nuestros países parecía ilusorio concebir un proceso de transformaciones profundas sin contar con la participación de los sectores campesinos, y especialmente, de los pueblos originarios que habitaban en estas tierras. [22]

---

[20] En este análisis, se pueden observar indicios de aquellos que posteriormente recibirá el nombre de "colonialismo interno, es decir, de aquellas formas en que se reproduce el patrón colonial de dominación (metrópoli-colonia) al interior de cada país, a partir de los vínculos subordinados (y también privilegiados) que establecen las burguesías nacionales con los intereses y actividades de las corporaciones transnacionales cuyas matrices se localizan en el Hemisferio Norte.

[21] José Carlos Mariátegui, "Punto de vista antiimperialista". Documento preparado para la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, Buenos Aires, junio de 1929. Reproducido en J. C. Mariátegui, *La tarea americana*. Buenos Aires, Prometeo Libros/CLACSO, 2010, p. 125.

[22] Las disputas de Mariátegui con la Tercera Internacional han sido recogidas en el inspirado trabajo del historiador peruano, Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern,* Lima, Desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982.

Para la *Komintern*, la problemática indígena debía ser encarada como una cuestión de lucha por la autonomía de cada nación, es decir, con la formación de las repúblicas quechua y aymara y no por medio de una solución transversal a través de la emancipación del conjunto de las clases explotadas. Por otra parte, los campesinos e indígenas deberían permanecer siempre en una situación de subordinación con respecto al proletariado, la clase revolucionaria por excelencia.[23] Así, el protagonismo del campesinado indígena presente en la concepción mariateguiana representaba una salida herética de los lineamientos centrales trazados para la región. En el fondo, la indiferencia mostrada por conocer otras realidades se fundamentaba en la matriz eurocéntrica de los pensadores marxistas y en el desinterés con el que trataban el problema del colonialismo que imperaba en escala mundial. Fue por esta incomprensión que el Amauta sufrió ataques y descalificaciones en la última etapa de su vida.

Cuando Mariátegui presentó su Tesis "El problema de las razas en América Latina" para ser leída en la citada Conferencia realizada en Buenos Aires, la reacción de los miembros latinoamericanos de la *Komintern* no se hizo esperar. Partidos y militantes obedientes de las orientaciones emanadas desde la URSS, lo acusaron de deturpar el ideario marxista, de desviacionismo pequeño burgués y de populismo.[24] La *Komintern* exigió, por otra parte, que el Partido Socialista del Perú se organizase de acuerdo con el modelo y la receta bolchevique, sintiendo el Amauta que su política y pensamiento heterodoxo no encontraban espacio dentro de una realidad dominada por fuerzas superiores. No es que Mariátegui abjurara de sus posiciones, pues el mismo señalaba que "la herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma", sino porque los ataques e injurias que recibía eran desleales y buscaban denigrar muchas veces su persona, antes que sus ideas. Esto lo condujo a un estado de tristeza y a un sentimiento de abatimiento, solo amenizado por las visitas de sindicalistas, líderes indígenas, dirigentes estudiantiles, intelectuales y admiradores que recibía diariamente en su casa de Washington izquierda.

---

[23] Este tema solo fue superado con la emergencia de los llamados nuevos movimientos sociales a partir de los eventos de mayo de 1968. Sin embargo, aún es posible encontrar autores que ponen el énfasis en el papel transformador de los operarios, el único sujeto histórico capaz de hacer la revolución. Al respecto, la reflexión de Mario Tronti es emblemática: "Los operarios tenían siempre una misión por cumplir, y tal misión era –tenía que ser- siempre salvadora: salvar la fábrica, salvar el país, salvar la paz, salvar los pueblos del Tercer Mundo de las agresiones imperialistas". (Tronti, 2009, p. 61).

[24] Uno de los más activos inquisidores de las tesis heterodoxas de Mariátegui, fue Vittorio Codovilla, en ese entonces Secretario General del Partido Comunista argentino y una prominente figura de la *Komintern* en América Latina.

A comienzos de 1930 su salud comenzó a decaer y, en ese contexto, decide emigrar definitivamente de Perú hacia Argentina, pasando antes por Chile, como queda registrado en una carta dirigida a su amigo e interlocutor Samuel Glusberg con fecha 9 de febrero en la cual le expone: "Tengo el propósito, le repito, de realizar de toda suerte este proyecto. Creo que en abril próximo estaré en aptitud de partir". El día 4 de abril Glusberg le responde "Cuanto a la fecha de su viaje, creo que no tiene por qué apurarse. Hágalo con tranquilidad a mediados de mayo. […] Lo recibiremos como se merece: con todas las luces encendidas". Pero pocos días después el Amauta sufre complicaciones en su estado de salud y no se repondrá, muriendo finalmente el 16 de abril, a la temprana edad de 35 años. Con su partida, se apagó una de las voces más originales, apasionadas y lúcidas del pensamiento latinoamericano. En su memoria Henri Barbusse escribió: "¿Sabéis quién es Mariátegui? Pues bien, es una nueva luz de América, el prototipo del nuevo hombre americano".

Reflexiones finales

La diversidad de temas que abordó Mariátegui a través de su breve existencia, nos permiten pensar en él como un intelectual abierto a la multidiversidad de cuestiones relacionadas con el ámbito de la política, economía, sociedad, educación, cultura, arte, cine, literatura y psicoanálisis. En vida, al Amauta no le fue ajeno casi ningún tema que lo rodeaba y que inspiraba su pluma. En la exposición de ellos, Mariátegui no pretende ser neutro o indiferente a cuanto observa y su compromiso con las luchas sociales concretas lo perfilan como un pensador coherente con una praxis cotidiana. Como señala en la advertencia de sus 7 ensayos: "Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales de mis sentimientos, de mis pasiones"[25] o también como lo expone con meridiana claridad en su Presentación de *La Escena Contemporánea*: "Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe".[26]

En Mariátegui, todo es parte de un proyecto de trasformar la sociedad que le toca vivir. Sin embargo, los temas que él abordó en

---

[25] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3° edición, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 6.

[26] José Carlos Mariátegui, *La Escena Contemporánea,* 4° edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1964, p. 12.

vida continúan plenamente vigentes. Con todos sus desdoblamientos contemporáneos, el pensamiento del Amauta se nos muestra con una actualidad sorprendente. Uno de ellos, es el que hemos querido rescatar en esta sucinta recuperación de su pensamiento con respecto a su crítica de las formas de imponer un tipo de modernidad basada en una matriz epistémica y ontológica eurocéntrica, así como en pensar las posibilidades de formular una racionalidad alternativa de aquella que ha venido imperando en la cultura occidental, la cual –como ya mencionamos- se apoya en un tipo de razón instrumental que ha permitido la implantación de un determinado patrón de dominación y subordinación. Resistente a la racionalidad reduccionista y tecnocrática de origen eurocéntrica, el arsenal conceptual de Mariátegui abrirá nuevos derroteros para construir una historia diferente, genuinamente peruana y latinoamericana. En su obra se condensan los cimientos de un tipo diverso, multifacético o alternativo de racionalidad que se enfrenta a la racionalidad instrumental de cuño eurocéntrico. Su pensamiento se entronca con las matrices fundantes de las cosmovisiones andinas que hundan sus raíces en una historicidad milenaria despreciada por los colonizadores.

En tal sentido, su rescate del comunitarismo indígena y campesino se opone radicalmente a la perspectiva de esa racionalidad moderna instrumental (*logos*) que se contradice con la presencia de relaciones basadas en la reciprocidad, la cooperación, la solidaridad, el respeto mutuo y la fraternidad. En tal sentido, en la obra del Amauta se encuentran los elementos para concebir un tipo de modernidad que es a la vez inclusiva, ética y emancipatoria, en la cual las clases populares, los sectores explotados y segregados, puedan tener la posibilidad de participar activa, autónoma y colaborativamente en la construcción de sus proyectos de vida. Esta visión es la que da sustento a su idea de construcción de un socialismo a partir de una racionalidad distinta que se podría denominar como indoamericana.[27]

Podemos pensar en Mariátegui como resultado de su época, pero también es posible reintroducirlo en el debate teórico y político de nuestros días. Como señalábamos al comienzo, Mariátegui nos sigue interpelando con su obra, porque ella aún tiene cosas que decirnos. Al igual que Gramsci en sus escritos realizados en prisión, Mariátegui es un hombre que tiene una fe enorme y un optimismo en la voluntad del hacer. Su contribución y su creencia en la

[27] Segundo Montoya Huamaní, "Improntas del marxismo de Mariátegui en la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano", en *Cátedra José Carlos Mariátegui*, Lima, Año X, Núm. 63, nov. – dic., 2020, 15 págs.

naturaleza humana siguen vigentes hoy, cuando ya se cumplieron 90 años de su muerte, precisamente porque vivimos un periodo de restauración conservadora y de resurgimiento de tendencias racistas y xenofóbicas. En este contexto adverso y sombrío, su palabra y su praxis representan un estímulo innegable para seguir pensando las posibilidades de la utopía y la concepción de caminos emancipatorios para América Latina.

Bibliográfía

Acha, Omar y D´Antonio, Débora, "Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano", en *A Contracorriente*, Revista de Historia Social y Literatura en América Latina, Vol. 7, núm. 2, 2010, pp. 210-256.

Alimonda, Héctor, "La tarea americana de José Carlos Mariátegui", Presentación de J. C. Mariátegui, *La tarea americana*, Buenos Aires, Prometeo Libros/CLACSO, 2010, pp. 11-29.
_____"Primicias de la Cultura de Quito en el siglo XXI: El Buen Vivir", en Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales, Núm. 5, Bahía Blanca, Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales, 2012, pp. 13-46.

Aricó, José (Compilador), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos Pasado y Presente, 1980.

Beigel, Fernanda, "Una mirada sobre otra: El Gramsci que conoció Mariátegui", en Revista *Estudos de Sociologia*, Vol. 18/19, Araraquara, 2005, pp. 23-49.

Colletti, Lucio, *Tramonto dell'ideologia*, Roma/Bari, Editora Laterza, 1980.

Delgado, Gian Carlo (Coordinador), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México D. F., Ediciones Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Fernandes, Florestán, "Prefacio", en José Carlos Mariátegui, *Sete ensaios de interpretación da realidade peruana*, traducción de Salvador Obiol de Freitas e Caetano Lagrasta, San Paulo, Editora Alfa-Omega, 1975, pp. XIII-XIX.

Flores Galindo, Alberto, "Para situar a Mariátegui", en *Boletín 7 ensayos, 80 años*, Año 1, Número 3, mayo de 2008, pp. 1-4.
_____ *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern,* Lima, Desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982.

Gonzales, Osmar, "Indigenismo, nación y política en el Perú (1904-1930), en Carlos Altamirano (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. II, Madrid: Katz Editores, 2010, pp. 433-454.

Jiménez Ricárdez, Rubén. "Prólogo" en José Carlos Mariátegui, *Obra política*, México, Ediciones Era, 1979, pp. 9-43.

Losurdo, Domenico, *El marxismo occidental Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*, Madrid, Editorial Trotta, 2019.

Löwy, Michael, "Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui", Introducción a José Carlos Mariátegui. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005a, pp. 7-24.
_____ "Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião", en *Revista Estudos Avançados,* Volumen 19, número 55, São Paulo, 2005b, pp. 105-116.
_____ "Ni calco, ni copia. El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui", en *Boletín 7 ensayos, 80 años*, Año 1, Número 2, Lima, Perú, marzo de 2008, pp. 1-5.

Marañon Pimentel, Boris (Coordinador), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México D. F., Ediciones Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

Mariátegui, José Carlos, *La Escena Contemporánea,* 4° edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1964.
_____"Itinerário de Waldo Frank", en *Alma matinal*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1970, pp. 161-163.
_____"Aniversario y balance", en *Ideología y Política*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1972.
_____ *Obra política*, Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez, México D.F., Ediciones Era, 1979.
_____"Carta a Samuel Glusberg", incluida en la edición preparada por Antonio Melis, *Correspondencia (1915-1930)*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984, pp. 671-674.
_____ *Defensa del marxismo*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1985.
_____ *Antología de textos*, Edición de Juan Marchena, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
_____ *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*; selección e in-

troducción de Michael Löwy, traducción de Luiz Sérgio Henriques, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005.
_____ *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3° edición, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
_____ *La tarea americana*, selección y estudio introductorio de Héctor Alimonda, Buenos Aires, Prometeo Libros/CLACSO, 2010.

Mazzeo, Miguel, *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, Santiago, Quimantú y Tiempo robado editoras, 2017.

Melis, Antonio, "J. C. Mariátegui primo marxista d'America", *Critica Marxista*, año 5, núm. 2, Roma, 1967, pp. 132-157.
_____ *José Carlos Mariátegui: Correspondencia (1915-1930*), Lima, Empresa Editora Amauta, 1984.
_____ "La experiencia italiana", en *José Carlos Mariátegui y Europa*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1993, pp. 87-101.
_____ *Leyendo Mariátegui (1967-1998*), Lima, Empresa Editora Amauta, 1999.

Montoya Huamaní, Segundo, "Improntas del marxismo de Mariátegui en la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano", en Cátedra José Carlos Mariátegui, Lima, Año X, Núm. 63, nov. – dic., 2020, 15 págs.

Montoya Rojas, Rodrigo, "Prólogo a la edición brasileira", en José Carlos Mariátegui, *Sete ensaios de interpretación da realidade peruana*, traducción de Felipe José Lindoso, São Paulo, Expressão Popular, 2010, pp. 9-21.

Núñez, Estuardo, "Mariátegui en Italia", en *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1978, pp. 7-35.

Pacheco, Víctor Hugo, "Mariátegui en la órbita decolonial", en Sara Beatriz Guardia (edición y compilación) *Ponencias del Simposio Internacional 7 ensayos/90 años*, Lima, Cátedra José Carlos Mariátegui, 2019, pp. 49-64.

Quijano, Aníbal, "Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y Debate", en José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3° edición, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. IX-CXXIX.
_____ "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (editor) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.*

Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246.
Rubbo, Deni, "Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui", en *Revista Estudos Avançados,* Volumen 32, número 94, São Paulo, 2018, pp. 391-409.

Sánchez Vázquez, Adolfo, "Mariátegui, grandeza y originalidad de un marxista latinoamericano", en: Paulo Barsotti (org.). *América Latina: história, ideias e revolução*, São Paulo, Xama editora, 1999, pp. 45-54.

Terán, Oscar, "Amauta: vanguardia y revolución", en Carlos Altamirano (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. II, Madrid, Katz Editores, 2010, pp. 169-191.

Tronti, Mario, *Noi operaisti*, Roma, Editora Derive Approdi, 2009.

Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Universitaria, 1972 [1927].

EL MARXISMO DE JOSÉ CARLOS MARIATEGUI Y SUS REFLEJOS EN AMÉRICA LATINA

Francisco Ercilio Moura[1]
Universidad Estatal de Ceará. UECE. Brasil.

Resumen

El debate en América Latina sobre las cuestiones del marxismo y la influencia del pensamiento de José Carlos Mariategui, a partir del último decenio del siglo pasado, se nutrio sobre la base del ideário anti imperialista ya señalado por Mariategui y presente en los 7 ensayos de interpretaciones de la realidad peruana, cuyo germen permitio la identificación de las categorías sociales y políticas presentes en el piensamiento critico, como vectores para la construcción de una nueva identidad cultural y política latinoamericana en siglo XXI.

Introducción

Este trabajo busca reflexionar sobre la importancia en América Latina del pensamiento de Mariátegui en línea con la teoría crítica que influyó positivamente y de manera inaugural en el debate contra las formas de colonialismo cultural latinoamericano. En este sentido, el peruano José Carlos Mariátegui, un pensador que en las condiciones históricas de su tiempo, asumió las tareas de interpretar y orientar proyectos políticos que luego inspirarían luchas, movimientos sociales y nuevos pensadores en la búsqueda de descolonización política , cultural y social en el sub continente. Comprender las relaciones de dominación afectadas por los poderes coloniales y que persisten tras la abolición formal de este tipo de dominación política y social, ha sido una tarea a la que se han colocado las llamadas teorías poscoloniales, con un enfoque centrado en las diversidades subregionales y nacionales que no siempre son armoniosas

[1] Doctorado en Ciencias Sociales y Sociología por las Universidades Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú y por la Universidad Federal de Ceará; Profesor de la Maestría Académica del MASS-UECE, y miembro del Consejo Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui.

entre sí. Sin embargo, tales teorías partieron de un enfoque común, que es el marxismo crítico y heterodoxo, buscando comprender los nuevos fenómenos nacionales y culturales de la segunda mitad del siglo XX, al unisono con las luchas libertarias para la independencia de las ex colonias en África y Asia.

En América Latina, de manera aparentemente diferente, las luchas nacionales libertarias al consolidarse -con algunas excepciones -, ya en el siglo XIX habrían superado el estatuto colonial y por ello tendrían que, de entrada, abordar los problemas de consolidación de las nuevas Repúblicas. Las miradas más crítica a la región, a partir del siglo XX, sugieren que la situación política latinoamericana debe de ser considerada tomando en cuenta escenarios ahora determinados por el sistema capitalista globalizado. Este análisis, desarrollado a fondo en las teorías de la dependencia de la década de 1960, tuvo un antecedente importante en las interpretaciones del peruano José Carlos Mariátegui. Neste sentido, tuvo un papel inaugural en la acción política y crítica de los movimientos políticos de izquierda, inspirados en la revolución cubana y sus vínculos con los países del Tercer Mundo, dando lugar a los nuevos procesos reformistas, tanto anticoloniales como antiimperialistas. Es en esta perspectiva que destacamos los puntos de contacto entre el pensamiento social latinoamericano y los análisis poscoloniales desarrollados en todo el mundo, desde la década de 1960, buscando comprender, en principio, la originalidad de estos pensadores para luego recuperar sus principales aportes al debate académico y político actual, Mignolo (2005).

En esta perspectiva, queremos resaltar los puntos de contacto entre el pensamiento social latinoamericano y los análisis poscoloniales desarrollados por los principales academicos en todo el mundo, desde laa últimas décadas del siglo XX, buscando comprender, en principio, la originalidad de estos pensadores para luego recuperar sus principales aportes.

La importancia del marxismo de Mariategui

Desde la década de 1920, parece que tanto la difusión del marxismo como la constitución de una cultura marxista (teórica y política) en América Latina no se han revelado como un proceso único e idéntico; por el contrario, expresa la realidad de un subcontinente que involucra orígenes sociales muy diferentes, países con un desarrollo muy desigual de sus fuerzas productivas, diferentes estructuras de clase e instituciones sociopolíticas, problemas étnicos y culturales específicos y diferentes inserciones internacionales.

A lo largo del siglo XX, América Latina registró experiencias políticas muy peculiares que la marcaron profunda y diferentemente: grandes insurrecciones antioligárquicas, victoriosas o no (México, 1910; El Salvador, 1932; Bolivia, 1952), intentos más o menos exitosos de modernización social bajo regímenes dictatoriales (en Brasil, Vargas, 1930/1945, y en Argentina, Perón, 1946-1955), guerra civil (Costa Rica, 1948), procesos revolucionarios que se orientaron hacia el socialismo, victorioso o no, contra el orden o dentro del orden (Cuba, 1959; Nicaragua, 1979; Chile, 1970-1973), luchas guerrilleras (en prácticamente todo el subcontinente, en la década de 1960) que persisten hasta el día de hoy (Colombia), breves episodios democratizadores de las Fuerzas Armadas , Perú en 1968; Bolivia, 1971), dictaduras extremadamente corruptas durante mucho tiempo (en Paraguay, 1954-1989, en Nicaragua de la era Somoza, intermitentemente entre las décadas de 1930 y 1979, y en Haití de los Duvaliers, 1964-1986) y, finalmente, las dictaduras del gran capital erigidas en el Cono Sur bajo la égida de la "doctrina de seguridad nacional" (Brasil , Chile, Uruguay y Argentina) entre 1964 y 1985, cuyas distintas crisis culminaron, en la década de 1980, en movimientos de democratización muy particulares (Löwy 1999).

Es comprensible, por tanto, que una unidad latinoamericana efectiva sólo pueda pensarse como no identidad, sino como unidad de lo diverso. Esta unidad latinoamericana es un proceso en construcción, que tiene como base objetiva el hecho de que las masas trabajadoras del subcontinente tienen los mismos enemigos: el imperialismo (especialmente, pero no exclusivamente, el norteamericano) y las clases dominantes nativas, las asociadas con ello. Y es, por tanto, comprensible que no se pueda hablar de un marxismo latinoamericano: desde la década de 1920, el desarrollo del pensamiento critico y marxista en América Latina estaba y siguen estando, a la entrada del siglo XXI, ampliamente diferenciado, diferenciación que no evade rasgos y elementos comunes.

Si los primeros ecos socialistas resonaron en América Latina tras las revoluciones europeas de 1848, es a partir de la década de 1880 que las ideas de Marx y Engels llegaron al subcontinente - el mexicano Juan de Mata Rivero (1838-1893) publicó el Manifiesto del Partido Comunista en 1884 y el argentino Juan B. Justo (1865-1928), pensador y líder socialista identificado con la Segunda Internacional, tradujo el libro I del Capital en 1898. En varios países, activistas y pensadores contribuyeron a crear las condiciones para las florecientes ideas marxistas: en Colombia, por ejemplo, se cita a Luís Tejadas (1898-1924); en Brasil, Silvério Fontes (1858-1928) y Euclides da Cunha (1866-1909); en Chile, Luís Emílio Recabarren

(1876-1924); en Uruguay, Emilio Frugoni (1880-1969); en Cuba, José Martí (1853-1895), Diego V. Tejera (1848-1903) y Carlos Baliño (1848-1926). Pero las ideas marxistas de esa época no constituían más que un vector de un universo político-ideológico complejo y heterogéneo, conformado por un caldo de cultivo que involucraba los componentes ideológicos más heterogéneos del pensamiento anticapitalista (Löwy 1999).

En la década de 1920, la organización autónoma del movimiento obrero dio sus primeros pasos; es entonces cuando se fundan los partidos comunistas y hay una mayor difusión de algunos materiales de Marx y Engels (en la primera mitad de la década, están disponibles en castellano, además de los dos textos ya mencionados, la Miseria de la Filosofía y del socialismo utópico al socialismo; en Brasil la primera traducción del Manifiesto se remonta a 1924; en la segunda mitad, circulan por todo el subcontinente textos de Marx y Engels y también de Plejánov, Lenin, Trotski, Bujarin (Löwy 1999). Sólo entonces el marxismo comienza a emerger claramente como una concepción teórica y política peculiares.

Luego a partir de la década de 1920, asistiremos a la consolidación del pensamiento marxismo en América Latina. Escritos de líderes políticos, algunos de los cuales habrían influido durante mucho tiempo en sus partidos comunistas, como el italo-argentino Victorio Codovilla (1894-1970), otros fueron retirados de los partidos que fundaron como resultado de la estalinización de la década de 1930, como el brasileño Astrojildo Pereira (1890-1965) - proporcionó las bases ideológicas para este proceso fundacional, que fue impulsado por varios líderes. Entre estos dirigentes, cabe destacar el protagonismo de Julio Antonio Mella (1903-1929), fundador del PC cubano, obligado al exilio por la dictadura de Machado, bajo cuyas órdenes fue asesinado en México. Mella, brillante organizador y publicista, se destacó por las duras críticas a las que sometió, en 1928, las propuestas del peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), quien creó, en 1924, el APRA (Alianza Popular Revolutionaria Americana, que luego se transformó en el Partido Aprista Peruano). Los primeros intentos de interpretación marxista de las realidades nacionales latinoamericanas son de esta década, de los cuales un ejemplo incipiente se encuentra en Agrarismo e industrialismo (1928), del brasileño Octavio Brandão (1896-1980).

Estos dos temas -la posición de los marxistas frente al imperialismo y el análisis de la realidad latinoamericana- fueron enfrentados en esta década fundacional del marxismo en América Latina por la figura más importante del período, el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930).

Autodidacta de gran talento, Mariátegui asimiló el marxismo durante una pasantía (1919-1923) en Italia y, a su regreso, se dedicó intensamente a una amplia intervención revolucionaria: en el plan de la organización de la cultura, creó la revista Amauta (1926), de impacto continental y repercusión europea y, en términos de organización política, el Partido Socialista (1928, pronto Partido Comunista) y la Confederación General de Trabajadores del Perú (1929). Y toda su intervención fue conducida por una pauta teórico-metodológica que chocaba con el provincialismo intelectual característico de un continentalismo estrecho y sectario, que exigía una "teoría propia" (o "autónoma", "específica") para la comprensión de América Latina: contra Haya de la Torre, que lo acusó de "europeísmo", afirmó con firmeza la universalidad del marxismo.

Polemizando a partir de 1927 con Haya de la Torre, quien tomó a la pequeña burguesía como sujeto revolucionario por excelencia, dio inicio a la lucha contra el imperialismo y por la construcción del socialismo. Es así que Mariátegui elaboró una concepción de la revolución latinoamericana en la que el antiimperialismo era un componente de un proceso que lo trascendió, es decir, el proceso revolucionario dirigido hacia el socialismo y cuya vanguardia fue el proletariado urbano. Esta concepción subyace en el análisis que ofreció de su país en los Siete ensayos de interpretaciones de la realidad peruana (1928), que permanece hoy como paradigma del "análisis concreto de la situación concreta" marxista, pues rechaza la aplicación de esquemas a priori en la tratamiento de la sociedad (Aricó, 2017) Peruano.

Mariátegui aprendió su particularidad histórica al afrontar con originalidad el problema de la propiedad de la tierra, un problema de las cuatro quintas partes de la población: los indígenas. Todo su esfuerzo analítico fue para esclarecer el proceso de la revolución peruana (para él, de carácter socialista y, en consecuencia, antiimperialista y anticapitalista) que, liderada por el proletariado. Habría tenido como piedra de toque la unidad de los trabajadores con el campesinado. Gracias a la atención de Mariátegui a los trabajadores y a los sectores de la población indígenas, su obra cobró nueva importancia debido a los recientes fenómenos políticos (zapatismo mexicano, acontecimientos en Bolivia y Ecuador) en los que el tema de los "pueblos originarios" se hizo plenamente visible. Sin emabargo, La obra de Mariátegui fue severamente criticada por ideólogos vinculados a la Tercera Internacional tras su muerte, sólo para ser debidamente valorada a partir de la segunda mitad de la década de 1950; pero hubo seguidores en su país, como Hildebrando Castro Pozo (1890-1945),

estudioso de los problemas andinos (Del ayllu al cooperativismo, 1936), y Ricardo Martínez de la Torre (1904-1969), historiador (Apuntes hacia una Interpretación marxista de la historia del Perú, 1947).

La década de 1920 inscribió las ideas marxistas en la cultura latinoamericana; esta inscripción, sin embargo, no configuró el marxismo en nuestra cultura como un componente consolidado.

La construcción del marxismo

Entre principios de los años treinta y mediados de los cincuenta, el marxismo se convertirá en un referente indispensable en el conjunto de la cultura política latinoamericana, aun teniendo en cuenta el nivel desigual de su desarrollo en los distintos países del subcontinente. Así lo atestiguan en el primer tercio de la década de 1950 la amplia gama de personalidades del mundo de la cultura que, en todos los países del subcontinente y más allá de la acción estrictamente política, vincularon sus nombres al marxismo (unos años después, conmocionados por las revelaciones hechas por N. Kruschev en el XX Congreso del PCUS, muchos de estos científicos, poetas, escritores, arquitectos, pintores y artistas se trasladaron a otros espacios del espectro político-ideológico). El marxismo, en ese momento, tenía una verdadera fascinación por lo mejor de los intelectuales latinoamericanos; recuerdemos el chileno Pablo Neruda (1904-1973), el brasileño Graciliano Ramos (1892-1953) y los cubanos Juan Marinello (1898-1977) y Nicolás Guillén (1902-1989).

En la base de esta consolidación del marxismo están los procesos mundiales (el fascismo europeo y su resistencia, la guerra civil en España, la Segunda Guerra Mundial y el protagonismo de la Unión Soviética, la Revolución China y el inicio de la lucha anti-colonial en Asia y en África) y procesos endógenos a las sociedades latinoamericanas (migraciones, industrialización, urbanización), que han estimulado nuevas luchas sociales y que permitieron intensificar la influencia de esos partidos comunistas. Por otro lado, hay que considerar que la circulación de las publicaciones marxistas experimentó en este período un enorme crecimiento cuantitativo y un verdadero salto de calidad: desde finales de los años veinte y principios de los treinta, la documentación difundida por las editoriales Bureau d'Éditions y Éditions Sociales Internationales (Francia) y Cenit y Europa-América (España) permitió descubrir más obras de Marx y Engels, de exponentes bolcheviques y revolucionarios europeos; y también, desde la década de 1930 en adelante, ha habido un crecimiento, en gran

parte del subcontinente, de actividades editoriales autóctonas centradas en la literatura marxista y con producciones nacionales.

Cabe destacar, en este contexto, a partir de la década de 1940, la importancia de la producción editorial mexicana, estimulada, incluso, por la emigración de republicanos españoles: la presencia del editor Juan Grijalbo (1911-2002, quien en la década de 1950 divulgaría innumerables Manuales soviéticos) e intelectuales como Wenceslao Roces (1897-1992, traductor de Marx y clásicos de la filosofía) contribuyeron a hacer de México un centro de difusión del marxismo. En otros países, también, la llegada de pensadores europeos no marxistas avivó el debate: este fue el caso de Argentina, con las polémicas animadas por el italiano Rodolfo Mondolfo (1877-1976), quien se instaló allí en 1938.

El interés de los marxistas latinoamericanos por la historia no se puede separar de un tema sumamente controvertido, que ya había aflorado en la obra de Mariátegui, es decir, la cuestión del modo (s) de producción actual en América América Latina, un tema con clara e evidentes implicaciones políticas en las estrategias comunistas que duraron hasta la década de 1970. Ya en los años que nos ocupa, este problema aparece claramente, con algunos historiadores marxistas defendiendo la plena validez del modo de producción capitalista y otros sosteniendo la fuerte heterogeneidad de las relaciones pre capitalistas ("feudales" o "semifeudales"). Entre los primeros, el brasileño Caio Prado Jr. (1907-1990), autor de una obra fundamental (La evolución política de Brasil, 1933; La formación del Brasil contemporáneo, 1942; La revolución brasileña, 1966), quien, en 1945, en su historia económica de Brasil defendió la tesis —siempre reafirmada por él— de que el proceso de colonización fue, desde su origen, una empresa mercantil y que las relaciones propias de la producción de bienes eran secularmente dominantes en el país. Siguiendo la estela de Prado Jr., un científico social independiente, el argentino Sergio Bagú (1911-2002), interpretó la historia argentina en una nueva clave (Economía de la sociedad colonial, 1949 y Estructura social de la colonia, 1952); El trotskista chileno Marcelo Segall (1920-1991) también trabajó de manera similar, con su Desarrollo del capitalismo en Chile. Cinco estudios dialécticos (1953). El contrapunto a las tesis de Caio Prado Jr., en Brasil, recayó en un historiador de obra monumental, Nelson Werneck Sodré (1911-1999): militar comunista, intelectual de amplios horizontes culturales y autor de más de cincuenta libros (entre ellos una notable historia de la literatura brasileña y una historia pionera de la prensa en Brasil), Sodré apoyó sus tesis especialmente en la formación histórica de Brasil (1962), Introducción a

la brasileña revolución (1962), Historia de la burguesía brasileña (1964) y Capitalismo y revolución burguesa en Brasil (1990). En Chile, Hernán Ramírez Necochea (1917-1979), que defendió una posición similar a la de Sodré (Lowi, 1999).

El problema del indio, sin embargo -y aquí cobra impulso la crítica de Mariátegui-, quedaría olvidado o permeado por la visión negativa de los intelectuales de la época sobre las estructuras atrasadas en el mundo rural en la región. Por ello, la crítica de Mariátegui a sus contemporáneos positivistas -que Quijano destaca en su Prólogo- denunciaba una imagen del indio "inevitablemente mutilado por su indecisa diferenciación de su clase con los señoriales terratenientes", que guiaba a estos intelectuales "a discutir exclusivamente el problema". en términos culturales, y en particular morales y educativos "(Quijano, 2014, p. 215).

Sin embargo, el diagnóstico del problema del indio, que situó a Mariátegui en campos distintos a sus contemporáneos liberales, también lo expuso a profundos debates con los socialistas de la época, ya que permeó en estos intelectuales el impacto reciente del nacionalismo en Europa Central. El papel definitivo de los campesinos para consolidar el proyecto nacionalista pan-eslavo de la oligarquía.

Se sabe que el nacionalismo de los pueblos minoritarios eslavos de Europa Central, a mediados del siglo XIX, desató un futuro debate sobre el papel de los trabajadores y campesinos eslavos en las acciones revolucionarias de 1848-1849, que favorecieron los regímenes nacionalistas autocráticos. Así, la fuerte condena de Marx y Engels a tales acciones iniciaría una polémica fundamental en el pensamiento de izquierda sobre la cuestión nacional: saber en qué medida un movimiento de identidad nacionalista obstaculizaría o no la emancipación de las clases trabajadoras, cuando lo que proponían los revolucionarios era la articulación internacional del proletariado.

En América Latina, el debate sobre la cuestión nacional también repercutió en el discurso de la izquierda y en la propuesta revolucionaria pós Revolución Soviética, a veces por la perspectiva antiimperialista de Lenin, a veces por el sesgo de una revolución por etapas y desde un frente amplio que el Komintern impuso posteriormente, no siempre en contrapunto al antiimperialismo.

Nos interesa destacar el análisis de José Carlos Mariátegui, porque a pesar de las orientaciones soviéticas y sin perder el sesgo del análisis crí-

tico de izquierda, el autor impuso una interpretación de la realidad local y el papel de los indígenas en la revolución socialista latinoamericana. De esta forma, frente a los cánones interpretativos del Komintern, Mariátegui pudo incidir, muchas décadas después, en las nuevas luchas libertarias y por la descolonización en la región.

En 1929 en "Punto de Vista Antiimperialista", texto de referencia que marca la posición del autor frente a la demanda de los PC en América Latina de construir un Frente Unido en los países de la región, Mariátegui se pregunta al principio: ¿Hasta qué punto puede la situación de las repúblicas latinoamericanas ser similar a la de los países semicoloniales?. La pregunta del autor peruano plantea la cuestión de si la burguesía latinoamericana es capaz de una reacción nacionalista como la burguesía de la china. Y él responde que las burquesias locales en América Latina al entraren en cooperación con el imperialismo se sientirán mimetizadas y subordinadas al poder político dominante como para preocuparse seriamente por la soberanía nacional.

La especificidad histórica de América Latina, que aunque independiente, apoya la mentalidad no nacionalista de sus élites, como las dolencias de la ideología colonial y proimperialista, fue la base desde la cual Mariátegui asumió la tarea de pensar su propio modelo latinoamericano de las luchas libertarias en la región, con supuestos que influirían en los movimientos insurgentes campesinos indígenas de la segunda mitad del siglo.

Estas tesis se desarrollan en los "Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana" (Mariátegui, [1928], 2007), en los que el autor propone una nueva lectura de la realidad peruana -que podría ser la de América Latina-, tratando de articular una explicación que, a partir del análisis económico y de la organización política y administrativa regionalista del país, termine abordando problemas de educación, religión y producción literaria, y se centre en el aspecto que, según las nuevas reinterpretaciones de los Ensayos, ha sido la más recuperada, es decir, la interpretación original que hizo del problema agrario, o de la tierra, y la cuestión del indio los nuevos paradigmas para la construcción de los Estados plurinacionales andinos.

Consideraciones finales

Como profundo estudioso del marxismo, pero sin una lectura ortodoxa -que no le ahorró críticas, pero también le garantizó elogios-, Mariátegui bus-

có pensar en un programa revolucionario en un país con una fuerte presencia campesina-indígena, donde las fuerzas productivas, bajo el control predominante de una oligarquía terrateniente, no se desarrollaron lo suficiente para formar una burguesía dinámica o un proletariado revolucionario sólido. Este es fue el desafío que enfrentó Mariátegui en los Ensayos: mostrar que el germen de la revolución, además de existir en el proletariado, también estaba latente en el campesinado indígena, y que esto debe ser interpretado no solo en la creciente organización política de la década de 1920, pero principalmente en la estructura comunitaria del ayllu que aún se conserva.

En este escenario, en los Siete Ensayos, Mariátegui formula otra de sus originales interpretaciones de la realidad peruana, que es útil para otros países de la región, ya que aquí conviven diferentes tiempos productivos sin profundas contradicciones, mostrando que la economía comunitaria está subsumida a producción semifeudal que, a su vez, se articula de manera subordinada con la lógica del capitalista en fase monopolica. Así, la regularidad histórica/secuencial observada en Europa occidental, en la que un modo de producción sería superado por otro, se manifiesta en el caso peruano como un conjunto de varias modalidades productivas articuladas funcionalmente con el capitalismo internacional.

La conclusión de Mariátegui no podía ser de otra manera, inspirando así futuras acciones libertarias latinoamericanas y contribuyendo a las nuevas teorías poscoloniales, de que la lucha del proletariado y la pequeña burguesía contra el capitalismo no debe separarse de la lucha del campesino contra el latifundio, y que estas disputas serían tanto luchas antiimperialistas como la base de la revolución indoamericana en el continente. Con esto, Mariátegui, desafiando los lineamientos de la Tercera Internacional, defendería la tesis de que era posible abandonar el modelo estareotipado de la revolución y desarrollar un socialismo indoamericano a partir de la compleja estructura social existente en América Latina.

Finalmente, si bien el proyecto de Mariátegui no se encuadró en los términos ahora discutidos por las teorías poscoloniales o por las luchas por la descolonización, la modernidad de la interpretación de los siete ensayos muestra su vigor al contribuir al debate aún inconcluso sobre el Socialismo del Siglo XXI en los países andinos. Países como Bolivia y Ecuador, en los que el indígena-campesino asume el rol central de sujeto histórico - la solución del problema del indígena debe ser una solución social, cuyo componente decisivo del cemento social, será el nuevo proyecto de Estados en moldes plurinacionales.

Bibliografía:

Aguilar, Luis E. El marxismo en América Latina. Filadelfia: Temple University Press, 1977.

Aricó, José. Dilemas del marxismo en América Latina: Antologia esencial/, Clacso, 2017.

Beorlegue, Carlos: Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de identidad. Universidad de Deusto, Bilabao, 2010.

Fernandes, Florestan. Prólogo a Siete ensayos para interpretar la realidad peruana. 1er Ed. São Paulo. Ed. Alpha-Omega. 1975.

González, P. Guadarrama (ed.). Despojado de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina. Bogotá: Universidad INCCA / Universidad Central de Las Villas, 1999.

Hobsbawm, Eric J. (ed.). Historia del marxismo. El marxismo en la Terza Internacionale. Turín: Einaudi, 1981.

Liss, Scheldon B. El pensamiento marxista en América Latina. Berkeley: Prensa de la Universidad de California, 1984.

Löwy, Michael (ed.). El marxismo en América Latina. Una antología desde 1909 hasta la actualidad. S. Paulo: Fundación Perseu Abramo, 1999.

Mariátegui, José Carlos. Cartas de Italia. Lima. Ed. Amauta. 1969.
_____ Editorial Amauta: Cumpleaños y equilibrio. N. 17. Lima.Septiembre de 1928.
_____Historia de la crisis mundial. Lima. Ed. Amauta. 1959.
_____*La escena contemporánea*. Lima. Ed. Minerva. 1925.

Mignolo, Walter D. Colonialidad de la cabeza a los pies: el hemisferio occidental en el horizonte conceptual de la modernidad. En: LANDER, E. (Org.). La colonialidad del conocimiento: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

Nuevas reflexiones sobre la idea, la "idea de América Latina": la derecha, la izquierda y la opción decolonial. Cuaderno CRH, vol. 21, n. 53, pág. 237-250, 2008.

Quijano, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, E. (Org.). La colonialidad del conocimiento: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

_____Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder. Buenos Aires: Clacso, abril de 2014.

DE MARIATEGUI A FANON: LA CRITICA HISTÓRICA DESCOLONIZADORA Y LA ESCENA NUESTROAMERICANA ACTUAL*

Alberto Filippi
Università di Roma La Sapienza
Instituto de Justicia y Derechos Humanos
de la Universidad de Lanús, Argentina.

El tema de esta ponencia, establecido en diálogo con Sara Beatriz y los demás colegas del Consejo Consultivo, tiene como punto de partida *La escena contemporánea,* libro de Mariátegui que recopila sus artículos sobre la situación europea en los años '20, que él pudo conocer de cerca cuando, estando en el exilio, se desempeñó como corresponsal de prensa para Perú.[1] Obra importante porque viene a confrontar y a enriquecer la visión que el joven peruano ya tenía de su país y de América, cuando llega a Italia.

Sin embargo, la idea central es intentar una recomposición entre las contribuciones y críticas históricas que nos han dejado Mariátegui y Frantz Fanon, este último apenas veinte años después de la muerte de José Carlos, es decir en la época posterior a la segunda guerra mundial y al inicio del gigantesco proceso de descolonización del continente africano. En efecto, considero que poner en acción hoy ambos pensamientos -del andino y del caribeño- resulta ser determinante para valorizar también el legado, que considero esencial, del Fanon martiniqués, que introdujo la problemática de la descolonialidad y de la emancipación de los africanos, tanto de África como de América, visión que sin duda es estratégica si logramos sumarla y articularla con la concepción Indo-Iberoamericana que elaboró en su vasta obra el Amauta.

---

[1] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporanea* (1925), cito de la decimocuarta edición de la Biblioteca Amauta, Lima 1987, especialmente el cap. IV "La crisis del socialismo" y III "Hechos e ideas de la revolución rusa".

Comencemos entonces con algunas reflexiones sobre *La escena* y especialmente los capítulos 4 y 3 referidos a la crisis del socialismo en Europa y a la *revolución rusa* inmediatamente después de la muerte de Lenin. Uno de los temas centrales era el de responder a una pregunta preliminar, que se debatía entre todos los socialistas de Europa: ¿cual socialismo? O, mejor dicho aún: ¿Cuáles *socialismos*? Para resumir la cuestión, podemos decir que el concepto mismo y la palabra "socialismo" estaban hasta entonces referidos a lo que había elaborado la II Internacional y que justamente ambos habían sido totalmente trastocados y renovados con los acontecimientos del Octubre soviético.

Mariátegui sabía muy bien que la revolución rusa, solo *posteriormente* denominada como "revolución comunista" o "dictadura del proletariado", en realidad se había planteado como una revolución *socialista*, resultado de las luchas que los movimientos socialistas habían realizado en Europa. Pero resulta -leyendo estos artículos de Mariátegui- que en vez de la "revolución socialista europea" como prólogo y epicentro de la "revolución mundial", se había llegado al objetivo mucho mas reducido, y casi opuesto, de ir construyendo el "*socialismo en un solo país*". La nueva doctrina -concebida por Bucharin en noviembre de 1923- se comenzó a teorizar precisamente *después* del fracaso de la insurrección comunista en Alemania y la formalizó luego el propio Stalin en diciembre de 1924, ratificándola y explicándola en escritos y discursos hasta finales de 1926. Reconocido el hecho de que en Europa el "momento revolucionario había sido sustituido por el reflujo general de la marea revolucionaria", se declaraba que la revolución comunista debía ser considerada en una visión estratégica mas bien de largo plazo, en una perspectiva de futuro que duraría inclusive decenios.[2]

Al mismo tiempo debe recordarse que, cuando entonces se hablaba de "*revolución*", se entendía la "sovietista" de Lenin, la única que había ocurrido en Europa después de la francesa y que obligaba a todos los socialistas y liberales, desde los reformistas hasta los más izquierdistas, a tomar posición a favor o en contra. Toma de posición que se argumenta-

---

[2] Pero véase Jon S. Jacobson, voz "Socialismo in un solo paese", en *Dizionario del Comunismo*, a cargo de Silvio Pons y Robert Service, 2 vols., Einaudi, Turín 2008; Traducción al inglés en un sólo volumen: *Dictionary of 20th-Century Communism*, University Press de la Universidad de Princeton, Princeton 2010.
Para las consecuencias políticas en América véase el clásico ensayo de Isaac Deutscher, *Il profeta esiliato: Trotsky, 1929-1940* (de 1963), Longanesi, Milano 1983 y el volumen de Ian D. Thatcher sobre *Trotsky,* Routledge, Londres 2003; así como a los trabajos publicados por Michael M. Narinskij y Jurgen Rojahn, *Centre and Periphery. The History of the Comintern in the Light of the New Documents,* International Institute of social historiy, Amsterdam 1996.

ba partiendo de un gigantesco equívoco, digamos lingüístico, establecido -con insuperable astucia táctica- por Lenin.

Alterando los términos de lo que se consideraba (hasta entonces) una posible revolución socialista por los de una (futura) "revolución comunista", Lenin introdujo así un objetivo inusitado para los socialistas europeos: nombrar desde el comienzo a la Revolución como si hubiese alcanzado su meta final: la realización del comunismo.[3]

Este cambio, en apariencia (sólo) nominal, replanteaba en términos teóricos y políticos la entera y compleja relación táctica/estrategia, desconcertando a todos los socialistas europeos y occidentales en general, incluso a los americanos. De hecho, el mismo Lenin, que era uno de los mayores dirigentes del socialismo, seguía calificándose como tal y pregonando que era necesario promover la "*revolución socialista europea*".[4]

Años después, Mariátegui observaría como "La muerte de Lenin, que dejó vacante el puesto de jefe genial, de inmensa autoridad personal, habría sido seguida por un período de profundo desequilibrio en cualquier partido menos disciplinado y orgánico que el comunista ruso. Al desaparecer el jefe de los bolcheviques, Trotsky se destacaba sobre todos sus compañeros por el relieve brillante de su personalidad". Pero, al analizar en 1928 las razones por las cuales León Davidovic no logró suceder a Lenin en el poder, Mariátegui explica, porque "no sólo le faltaba vinculación sólida y antigua con el equipo leninista, [sino que] sus relaciones con la

---

[3] Para una visión de conjunto de los tantos y complejos desarrollos históricos del "socialismo/comunismo" en la Unión Soviética en los tiempos de Mariátegui hasta el colapso "nacional" e "internacional" del sistema remito al reciente ensayo de Silvio Pons, (2012). *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale (1917-1991)*, Einaudi, Turín. Para una visión de conjunto de los distintos impactos en América Latina remito a las voces que he escrito para el *Dizionario del Comunismo*, op. cit., especialmente las "voces": "Partiti comunisti in America Latina"; "Crisi di Cuba (1962)"; "Guerrilla in America Latina"; "Unidad popular (1970-1973)", traducidas al inglés por la University Press de Princeton en 2010, op. cit. Sobre las interpretaciones de Gobetti y Mariátegui de la relación entre liberalismo entendido como derechos de libertad y el socialismo entendido como derechos de igualdad, remito a mis observaciones en el trabajo: "Gobetti y Maríategui: la búsqueda de una teoría política nuestroamericana entre liberalismo y socialismo", en ocasión del Tercer Simposio Internacional: "*Amauta* y su época. 90 Aniversario de la histórica revista", organizado por la Cátedra Mariátegui, dirigida por Sara Beatriz Guardia, Instituto Raúl Porras Barrenechea, Universidad Mayor de San Marcos, 15-16 septiembre 2016, Lima. Ensayos publicados en *Utopía y praxis latinoamericana*, *Revista internacional de filosofía y teoría social*, año XXII, n. 77, abril-junio 2017, Universidad del Zulia, Venezuela.

[4] Cfr. Edmund Wilson, *Hacia la estación de Finlandia*, Alianza Editorial, Madrid 1972.

mayoría de sus miembros habían sido, antes de la revolución, muy poco cordiales. Trotsky tuvo hasta 1917 una posición casi individual en el campo revolucionario. No pertenecía al partido bolchevique, con cuyos líderes polemizó mas de una vez acremente".[5]

Los reportajes de José Carlos están llenos de opiniones contracorriente y desprejuiciadas, como el incipit del articulo sobre Trotsky (de abril de 1924), que sirvió para divulgar la leyenda de su "troskismo": "Trotski no es solo un protagonista [del Octubre soviético] sino también un filósofo, un historiador y un crítico de la Revolución". Hasta el parangón con el líder bolchevique: "[…] los penetrantes estudios de Lenin sobre la Revolución no abarcaron sino las cuestiones políticas y económicas. Trotsky, en cambio, se ha interesado además por las consecuencias de la Revolución en la filosofía y en le arte".[6]

Mariátegui estaba al tanto de que Trostky había criticado abiertamente la teoría del "socialismo en un solo país", oponiéndole su concepto de "revolución permanente", en los mismos meses de 1926 en los cuales, puesto en minoría en el Buró político y en el Comité Central del Pcus, estaba por ser expulsado y enviado al exilio.

Cuando se planteó el problema de darle el "nombre" al partido que estaba fundando, es decir, llamarlo "socialista" o "comunista", todas estas cuestiones de política peruana y de colocación internacional, tuvieron su enorme peso en la ponderada decisión de llamar "Socialista" al Partido Socialista Peruano y no afiliarlo a la III Internacional. Si bien, José Carlos reconocía abiertamente que esa nueva Internacional fundada por Lenin tenía como tarea primordial promover la revolución fuera de Europa, es decir promover una revolución que ya *no* fuera europea sino *mundial*. Como dice citando el articulo "Zinoviev y la Tercera Internacional": "mientras la Segunda Internacional estaba limitada a los hombres de color blanco; la Tercera no subdivide a los hombres según su raza. A la Tercera Internacional le interesa el despertar de las masas oprimidas del Asia. No es todavía esta insurrección -observa Zinoviev- de masas proletarias, pero debe serlo. La corriente que nosotros dirigimos libertará todo el mundo".[7]

---

[5] "Trotsky y la oposición comunista", *Variedades*, 25 de febrero de 1928.

[6] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporanea*, op. cit. p.93.

[7] José Carlos Mariátegui, "Zinoviev y la Tercera Internacional", en *La escena contemporanea*, op. cit. p.115.

Entonces, para volver a nuestra ponencia, el Mariátegui que observa agudamente la escena europea de esos años '20 lo hace desde una perspectiva peruano-americana en la cual se trataba de "implantar" un modelo de socialismo surgido en Europa pero que podía y debía extenderse a las Américas *solo* a la condición de que la "importación", el trasplante del modelo no fuera *"ni calco ni copia"*, sino una síntesis original pensada desde una perspectiva que yo, como saben, denomino *nuestroamericana*.

Para Mariátegui, -como nosotros al estudiarlo- se trata de lograr una síntesis entre la *Escena*, los *7 Ensayos* y *Peruanicemos al Perú*, conjugando lo universal y lo concreto de la teoría y de la política, conjugación típica de ese talentoso pensador que fue el mestizo vasco-peruano Mariátegui, mestizo también de culturas y de metodologías, gracias a su originalísima capacidad de traspasar y conectar los saberes de su tiempo.

La tradición afroamericana: desde la revolución Haitiana al pensamiento de Fanon

Uno de los puntos que me interesa destacar en esta ponencia es cómo la concepción del Amauta que reivindica la "triple tradición" esté en sintonía con la del historicismo decolonizador de Fanón, que a la par del que José Carlos había tan claramente teorizado para las sociedades de los países andinos -por las mismas razones metodológicas de fondo-, debemos extenderla también a las historias de los afroamericanos, sea recuperando el pasado de la esclavización en y desde África, sea en los años de la esclavitud en América, la resistencia y las luchas de emancipación. Por supuesto que ello, el recuperar la "triple tradición afroamericana" no se refiere solo a los negros africanos del Caribe, sino también de las otras sociedades de América, y de manera eminente a Brasil.

Un Brasil en el cual desde hace años los afrobrasileños de segunda y tercera generación y las diferentes declinaciones étnicas de los mulatos son la mayoría de la población y, dramáticamente también de la población explotada y subalterna, dominada y mal gobernada por esa despreciable y poderosa *Elite do atraso* a la que se refiere el ensayo de Jessé Souza.[8]

Por todas estas razones y por estar viviendo como estamos estos formidables procesos de *descolonialidad constituyente*, de construcción social y teórico-política de nuevas hegemonías culturales, para algunas de las cuales

[8] Jessé Souza, *A elite do atraso. Da escravidão a Bolsonaro*, Estação Brasil, Rio de Janeiro 2019.

es decisiva y propulsora la perspectiva del socialismo en esta nuestra América, por todo ello digo que resulta ser estratégicamente indispensable saber conjugar la tradición indoamericana con el pasado y el presente de los negros y mulatos afroamericanos y muy especialmente de los brasileros. Y esto no sólo por la extraordinaria relevancia que cada vez más tiene Brasil en la escena política contemporánea nuestroamericana, sino porque es el gran vacío que tuvo el marxismo del siglo XX sobre el tema (muy bueno en este sentido lo que dijo Felipe Lagos en su ponencia acerca de las dificultades teóricas sobre la raza y de algunos matices del positivismo de época).

Como ya he dicho en varios trabajos anteriores, el *historicismo critico nuestroamericano* debe integrar las diversas tradiciones que lo componen y sumar a la concepción del "socialismo indoamericano" la concepción y la práctica emancipadora de los africanos de América, así como se formuló en la primera revolución del continente, la Haitiana de comienzo del siglo XIX.[9]

Es en el legado de la revolución haitiana que comienza la formación descolonizadora de Fanon, joven estudiante en el Liceo Schoelchler, en la capital Fort de France, en el que tuvo la fortuna de encontrar el magisterio de Aimé Césaire, que acostumbraba explicar a los jóvenes que el abc de la emancipación americana había sido la revolución haitiana y su prócer Toussaint Louverture, sobre el cual Césaire escribió uno de sus ensayos más duraderos -cuya lectura sigo recomendando a mis alumnos no solo europeos- y que fue uno de los teóricos de la descolonización y la reivindicación de la tradición cultural de la *Negritud*. De Aimé Césaire deben recordarse estos trabajos fundamentales para la formación del mismo Fanon y antecedentes imprescindibles para la reconstrucción histórica de la afroamericanidad: *Cahier d'un retour au pays natal* (1948), *Discours sur le colonialisme* (1950), *Toussaint Louverture: la Révolution française et le problème colonial* (1960).[10]

---

[9] Una sintesis de los aspectos teóricos y metodológicos de lo que denomino "historicismo crítico nuestroamericano" pueden verse en mi "Introducción al historicismo crítico: fuentes historiográficas y teorías filosófico-políticas", conferencia magistral en el Congreso Nacional de Filosofía (3-6 abril 2019), Sección Filosofía Jurídica, Universidad Nacional de Lanús. Actas publicadas por las Ediciones de ese mismo Ateneo, 3 voll., Tomo III, Lanús, 2020.

[10] Sobre la centralidad de la revolución haitiana como razón de ser de la larga duración de la tradición de resistencia y lucha de los afroamericanos, remito a mi ensayo "La lucha por los derechos y su defensa en América hispana: una larguísima construcción histórica que comienza en Santo Domingo (1511)", en las "Actas del II Congreso Nacional de Defensa Pública", Santo Domingo (15-16 julio 2008), Ediciones del Comisionado de Apoyo a la Reforma y Modernización de la Justicia, Santo Domingo 2018.

En efecto la revolución haitiana fue la suma de dos momentos de formidable pedagogía de la emancipación: porque fue al mismo tiempo una lucha por la libertad de los afroamericanos esclavizados y, con ello, de negación política del "esclavizante", de esa cultura de la dominación europea fuera de Europa que comienza en el año 1492 con la mundialización de la explotación; o para decirlo con el Marx del capitulo XXIV del *Das Capital*, fecha del comienzo de la evangelización capitalista del mundo: de la llamada *acumulación originaria*.

Pongo de relieve bien al lado el uno del otro a Mariátegui y a Fanón, justamente en cuanto emblemas actuales de la nuestramericanidad que reivindico al teorizar el historicismo critico, tanto en su vertiente andina como la afrocaribeña, a la cual obviamente debe añadirse la mas relevante de todas las componentes étnico-culturales afroamericanas, me refiero a la de Brasil y a los ensayos que sobre ella han escrito tanto Florestan Fernández como Darcy Ribeiro en su ensayo capital: *O povo brasilero* (sea recordado de paso que el año próximo se cumple el primer centenario del nacimiento del antropólogo brasilero).

Obviamente, por su configuración histórica, los afroamericanos del Caribe no son los afroamericanos del Brasil, pero digamos que toda la contribución teórica mariateguiana acerca de la "triple tradición" la encontramos presente, de manera sorprendentemente análoga, en las formulaciones de Fanon, puesto que el caribeño también le asigna una importancia fundamental a la recuperación del pasado histórico.

Sobre todo, en los capítulos centrales de su celebre libro *Les damnés de la terre*, en los cuales retoma el discurso que él había pronunciado en Roma de 1958 sobre el rol de los intelectuales artistas y poetas africanos y sobre la necesidad de combatir y superar la más grave de las secuelas culturales del colonialismo: la de quitarle, prohibirle y negarle a los pueblos, para mejor colonizarlos, la fuerza poderosa del conocimiento de su pasado, y de resistencia a la opresión. Porque sólo si tú conoces tu pasado puedes emanciparte frente al colonizador. La consigna debía ser: negar el presente de la colonización afirmando mi pasado, porque justamente solo recuperando mi pasado comienzo a entender y a denunciar que fui, que soy, un colonizado.[11]

---

[11] Véase Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), Preface de Jean Paul Sartre, Gallimard, Paris 1991, especialmente el cap. IV: "Sur la culture nationale. Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de liberatión".

En breve, digamos que José Carlos, mostrándonos el uso crítico de la *triple tradición*, había anticipado la demoledora polémica de Fanón en contra de la cultura, o mejor dicho de la *Ideología europea* de los años del imperialismo, la cual mientras construía su opulencia saqueando las riquezas materiales y espirituales del Tercer Mundo, proclamaba a los cuatro vientos las devastadoras doctrinas del "*Humanismo*" y del "*Antihistoria*".

Evangelización mercantil europea, acompañada por doctísimos y cínicos "tratados de moral o de filosofía de la historia" -desde Gines de Sepúlveda a John Locke, desde Arthur de Gobineau a Oswald Spengler- que han servido como "*catecismos humanistas*" para ocultar y negar la historia en carne y hueso de los hombres *no* europeos.[12]

La escena del siglo veintiuno y la perspectiva actual del socialismo nuestroamericano

Para concluir, me refiero a la "escena actual": ¿cual modelo teórico, cual teoría puede ser la que corresponda a la praxis de un socialismo nuestroamericano? ¿Cuál puede será la relación entre "modelos teóricos" (europeos) y nuestra "historia real" (americana)?

En un texto poco considerado de los *7 Ensayos* en el cual José Carlos citaba un escrito de su admirado Piero Gobetti, *Paradosso dello spirito ruso*, el italiano sostenía polémicamente contra los imitadores abstractos y sumisos del "modelo bolchevique" que: "El verdadero realismo tiene el culto de las fuerzas que crean los resultados, no la admiración de los resultados intelectualísticamente contemplados a priori. El realista -insiste Gobetti- sabe que la historia es un reformismo, pero también que el proceso reformístico, en vez de reducirse a una diplomacia de iniciados, es producto de los individuos en cuanto operan como revolucionarios".[13]

---

[12] Acerca de la relevancia metodológica de la "triple tradición" en Mariátegui remito a mi trabajo "Pasado histórico y futuro político de los *Siete ensayos* en perspectiva nuestroamericana", en el dossier a mi cargo: Culturas mestizas y hegemonía política: para una relectura nuestroamericana de los *Siete ensayos* (1928-2018), en *Cuadernos Americanos*, n. 165, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2018.

[13] Cfr. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en *Mariátegui Total*, Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui, 2 Tomos, Empresa Editora Amauta, Lima 1994, tomo I, pp. 5-160.

Texto que inspira de manera directa y evidente a Mariátegui en su lapidaria reflexión metodológica referida a las personalidades que le aparecían como paradigmas revolucionarios, aparecida en el n. 17 de la revista *Amauta*: "*Consideramos como Gobetti, que la historia es un reformismo, pero con la condición [de] que los revolucionarios operen como tales. Marx, Sorel, Lenin, he ahí los hombres que hacen la historia*".[14]

Se trata entonces, en la perspectiva descolonizadora, de unificar las tradiciones culturales reivindicadas en la obra tanto de Mariátegui como de Fanon, añadiendo que en las ultimas décadas se ha potenciado enormemente la presencia de los descendientes afroamericanos negros y mulatos que, en el caso de Brasil, a partir del año 2002 son, sumando ambos, la mayoría de la población.

Esta central cuestión demográfico-cuantitativa, es muy interesante de observar también en Bolivia donde, a partir del comienzo de este siglo, la mayoría de la población ya no es indígena "pura", sino es indígena mestizada, mestizada más o menos "blanca", pero mestiza. Como se puede observar analizando los datos de la composición social y étnica de los Constituyentes que redactaron en 2008 la nueva Constitución boliviana, vidente desde febrero de 2009.

En contra de estos lugares comunes terroríficas, porque éstas son las ideologías luego de la desaparición física que venía de la guerra del desierto, y de todas las guerras genocidas brasileras las cuales están volviendo con los neo-genocidios bolsonaristas; en torno a estos temas nosotros podemos entender no sólo la enorme dimensión del trabajo hecho por Mariátegui para romper los esquemas eurocéntricos tanto del marxismo positivista cómo de la cronología de la historia europea, las interpretaciones que él hace con gran capacidad crítica de las lecturas que le sugieren James Frazer y George Sorel en

---

[14] En "Los *7 Ensayos* en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros", Actas del Seminario Internacional en *7 Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo*, Universidad Ricardo Palma, Lima 2-3 octubre 2008, Editorial Minerva, Lima 2008 y en *Actualidades,* revista del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, no. 21, enero-diciembre 2010. (La cursiva es mía). Para profundizar el análisis de estos temas pueden leerse mis trabajos reunidos en: *De Mariátegui a Bobbio: ensayos sobre socialismo y democracia*, Editorial Minerva, fundada por José Carlos Mariátegui y dirigida por Sandro Mariátegui Chiappe, Lima 2008.

torno a la relación *mito y utopía* y *utopía y mito*, sino que es un instrumento que nos ayuda muchísimo a entender nuestro presente.[15]

Para concluir, me parece apropiado hacer referencia a Brasil recuperando algunos conceptos de mi discurso de apertura, en el año 2019, del X Seminario Internacional de Derechos Humanos de Paraíba, en João Pessoa:

"En contra de las ideologías (e historiografías) eurocéntricas, el historicismo crítico reconoce desde el rescate mismo de sus antiguas fuentes documentales a *todos* los otros procesos históricos, *antes* y *después* de la irrupción europea y la consecuente expansión imperial que se impuso en los espacios que se volverán 'colonizados', desde las Américas a África y a Asia.

'No existe un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia [...] El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva -nos explicaba Mariátegui- pero animada y viviente [...] La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. Quien no puede imaginar el futuro -nos advierte pedagógicamente Mariátegui-, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado'.[16]

---

[15] Sobre la relación entre utopía y mito en las diferentes etapas de la obra de José Carlos y las influencias de Frazer y Sorel me permito renviar a mi ensayo "Sorel, Gobetti, Mariátegui: teorie e forme del mito politico", en *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, a cargo de Giovanna Cavallari y Paolo Pastori, Collana del Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche, Università degli Studi di Camerino, Camerino 2001. Traducción al francés: *Mil Neuf Cent. Revue d'Histoire intelectuelle*, n. 22, Paris, 2004. Por lo demás debe quedar bien claro que en la admirable y compleja cultura de José Carlos, la obra de Marx se mantuvo hasta el final de su vida como un autor de referencia primordial, como se puede constatar releyendo los trabajos que publicó entre julio de 1928 y junio de 1929 en las revistas limeñas *Mundial* y *Variedades*, posteriormente reordenados para los numeros 17 al 24 de su revista *Amauta*, y que luego con el titulo de *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, se publicaron de manera conjunta e integral a partir del año 1959, en la primera serie de la edición popular de sus *Obras Completas*.

[16] José Carlos Mariátegui, *Heterodoxia de la tradición*, y *La tradición nacional* (artículos del 25 de noviembre de 1927 y del 2 de diciembre de 1927), en *Mundial*. Conceptos que Mariátegui replantea y profundiza en los *7 Ensayos* y específicamente en su *Sumaria revisión histórica*, párrafo segundo del capítulo *El problema del indio*. Pero véase A. Filippi, *Pasado histórico y futuro político de los 'Siete Ensayos' en perspectiva nuestroamericana*, en el dossier *Culturas mestizas y hegemonía política: para una relectura nuestroamericana de los Siete Ensayos de José Carlos Mariátegui (1928-2018)*, que compilé para *Cuadernos Americano*s 165 (2018).

Propongo esta elaboración de un '*historicismo realístico*' que establezca como prioridad metodológica superar tanto la tradición filosófica del *'idealismo dialéctico'* como la del '*determinismo positivista'*, cuyos desarrollos y variaciones confluyeron en Alemania, Francia e Italia, en las diferentes teorías del '*socialismo utópico'* y del '*socialismo científico'*.

En este sentido, podríamos incluso decir que la filosofía de nuestro historicismo es '*post-eurocéntrica*' o, más aún, '*post-céntrica*', siendo la nuestra una crítica también, y sobre todo, a la idea misma de un '*Centro'* -por cierto, inseparable de la de '*jerarquía*', entendida como dominio epistemológico del saber/poder- uno de los objetivos prioritarios del *'historicizarnos'*, es decir, del ejercicio de historiar recuperando la larga duración milenaria de la cual venimos, como lugar del arraigo de las identidades que fuimos y somos. Recuperación indispensable para descolonizar la subjetividad comunitaria.

Una *hermenéutica* tanto más necesaria en esta imprevisible coyuntura que atraviesan los 'países subalternos' en el Sur Global, en los cuales la devastadora penetración del totalitarismo financiero -que irónicamente se autoproclama como 'neoliberal'- tiene como impacto catastrófico la negación de nuestras tradiciones histórico-culturales y de la existencia misma de la continuidad '*pasado-presente*'. Estamos invadidos, mentalmente colonizados, por la *antihistoria*, ideología globalizante que nos agrede operando múltiples formas de amputación del pasado para bajar nuestras defensas comunitarias e individuales y mantenernos *suspendidos en un agotador, exhausto presente, sin pasado y sin futuro.*"

Reflexiones en la Universidad de Paraíba que concluía llamando la atención acerca de la necesidad de ejercer críticamente una "hermeneútica descolonizadora capaz de combatir la perniciosa difusión de la *Antihistoria* a la que nos somete la (des) cultura mediática/globalizante que nos despoja de las identidades pasadas/presentes, y nos expulsa a un no lugar, sin historia. Porque es a partir de nosotros mismos, de nuestras múltiples identidades que debemos interpretar el pasado para -como siempre digo- saber '*futurear*' el porvenir".[17]

---

[17] "La *reforma intelectual y moral* de Brasil: Derechos y hegemonía política, en las transiciones democráticas y en los procesos constituyentes", conferencia de apertura del X Seminario Internacional de Derechos Humanos: "Direitos Humanos. Estado de Exceção e Lutas democráticas na América Latina", Auditorium del Rectorado de la Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 29 octubre-01 noviembre 2019, en *O direito achado na rua* con una nota intruductiva de José Geraldo de Sousa, Universidad Federal de Brasilia, 2020; y en *Cátedra Mariátegui*, dirigida por Sara Beatriz Guardia, año IX, n. 56, Lima, abril-mayo 2020.

Para finalizar, deseo expresar aquí en público mi agradecimiento a la directora y protectora de la Cátedra Mariátegui, la incansable Sara Beatriz. Así como recordar a dos insignes estudiosos de la obra de José Carlos en América Latina y en Italia, mis entrañables amigos José María Aricó y Antonio Melis. Y traer entre nosotros la afectuosa memoria de Sandro, el primer hijo de Anna Chiappe y Mariátegui, que había nacido en Roma el 9 diciembre de 1921, justo en los meses en que comienza la escritura de *La Escena contemporánea*, "libro que no tiene mas valor -explicaba Mariátegui en su presentación- de ser un documento leal del espíritu y la sensibilidad de mi generación. Lo dedico, por esto, a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América Indo-ibera".

NACIÓN, COSMOPOLITISMO E INTERNACIONALISMO EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

LO NACIONAL-POPULAR EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Osvaldo Fernández
Director del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano CEPIB.
Universidad de Valparaíso, Chile.

Las páginas de la reseña sobre la *Agonía del cristianismo*[1], revelan el papel desencadenante que tuvo la lectura del ensayo de Unamuno (1938) para las interrogaciones que urgían a Mariátegui a propósito del uso instrumental de que podían aportarle las ideas marxistas "adoptadas en Italia" y de las cuales se declaraba un adherente "convicto y confeso". Aquello ocurría en 1925.

Dos años después va a proponer su propia concepción del pensamiento de Marx, en momentos de la celebración Segundo Congreso obrero de Lima y Callao, en 1927. Esta flamante entrada en escena de su propia concepción del marxismo, se halla inserta en un escrito, que más que nada se detiene en lo que, su juicio eran las tareas para llevar a cabo la construcción de un movimiento obrero que tuviera un carácter nacional.

Por ese entonces, uno de los problemas centrales la Central Obrera de Lima y Callao seguía siendo la disputa acerca de cuál debía ser la orientación ideológica que debía adoptar. El debate se venía dando entre el sindicalismo revolucionario, el anarquismo, y el comunismo. Es en este contexto que Mariátegui va a proponer su definición.

Al proponerla Mariátegui avanza un buen tramo, respecto de lo ya dicho en su reseña sobre ensayo de Unamuno. Nada de lo dicho por él, en este "mensaje" anticipaba los contenidos de esta definición, aunque sí preveía su espíritu:

---

[1] Mariátegui, J. C. *La agonía del Cristianismo, de don Miguel de Unamuno*, publicado en la revista Variedades, Lima el 2 de enero de 1926 y en Amauta, n°1, Lima, septiembre de 1926.

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya integralmente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona, sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. (Mariátegui, 1972, pp. 111-112)

El marxismo es presentado, en primer lugar, como algo de lo cual "todos hablan". Es decir, algo que se ha hecho corriente entre los allí presentes, o sea, en aquellos artesanos, obreros textiles, dirigentes sindicales e indigenistas, estudiantes universitarios agrupados en las Universidades populares González Prada, que integraban las delegaciones participantes del II Congreso Obrero.

Pero a esta primera afirmación, que en principio estaría destacando algo positivo, le sigue otra, que abre interrogantes y dudas acerca de la difusión alcanzada por el marxismo. Pues, "muy pocos conocen y, sobre todo, lo comprenden". Así, desde las primeras líneas pese a la popularidad que, esta concepción del mundo ha logrado, se pone en cuestión, la forma como ha ingresado y se halla inserta en la conciencia común, sobre todo en la conciencia común de aquella vanguardia peruana.

En suma, se refiere a un escaso conocimiento y una profunda incomprensión reinantes acerca del marxismo.

Nos podemos preguntar a quién le enrostra dicha incomprensión. No, por supuesto, a los delegados del Congreso. Si nos remitimos a la reseña mencionada, y si recordamos lo que en ella le dijo a Unamuno a propósito de la necesidad de leer a Marx en la fuente y no en los textos divulgadores, hay que concluir que, al hablar de incomprensión, se está refiriendo más a la causa que de la incomprensión misma.

Por sucinta que sea esta definición, hay en ella una clara acusación dirigida a la versión socialdemócrata del pensamiento de Karl Marx. Aunque dicha acusación subyazga elíptica en este "mensaje", sigue resonando en la incomprensión que acusa.

A primera vista, Mariátegui parece referirse con estas primeras palabras al poco conocimiento y la escasa comprensión que del pensamiento de

Marx se tenía en el Perú de los años veinte del siglo pasado. Pero esta observación, que coloca como una entrada a lo que va a decir, está dirigida a la difusión que se había hecho y se estaba haciendo de Marx. La incomprensión venía entonces, si recordamos la reseña, de la falsa imagen de Marx que los discípulos ortodoxos proyectaban en la conciencia popular.

A medida que avanzamos en la lectura de esta definición, nos damos cuenta que la incomprensión que afecta al marxismo ha sido mencionada con un doble fin. Para organizar, en primer lugar, la crítica de la falsa imagen que circula del marxismo, pero, en segundo lugar, como un esfuerzo por hacer visible lo que el marxismo puede ser como instrumento hermenéutico. Pues esta definición habla más de instrumento que de doctrina.

La definición se despliega cruzada por dos ritmos diferentes: el de la crítica a la versión oficial y lo que Mariátegui propone, para la comprensión del marxismo, desde un punto de vista nacional y popular. Su definición del marxismo, emerge, cabe insistir, como algo inédito.

Porque el contacto con una realidad específica, como era la peruana, no provenía ya de una visión universalista, como acostumbraban los manuales de marxismo, sino desde una mirada que se ancla en una coyuntura histórica precisa: el Perú de los años veinte del siglo pasado.

Lo primero que instala, es que se trata de "un método fundamentalmente dialéctico" ¿Qué es lo que Mariátegui entiende por "fundamentalmente dialéctico" en este caso?

Para aclarar esto, él mismo aclara al referirse a la palabra "dialéctico", a un método "que se apoya integralmente en la realidad, en los hechos." Adviértase que no ahonda en las dimensiones filosóficas de la palabra "dialéctico". Saca la palabra de aquel horizonte teórico y la ancla en la realidad, en los hechos, vale decir en lo específico de la realidad abordada.

Lo dialéctico queda, entonces, referido rigurosa y estrictamente a la realidad de los hechos concretos. Esta precisión de lo "dialéctico", fija el norte del texto. Su línea directriz.

Lo que viene va a insistir en esto, pero, por lo pronto, queremos destacar la gran novedad que Mariátegui incorpora a lo que entonces se solía llamar marxismo.

Es una revolución copernicana la que aquí se está produciendo, pues no es la realidad que gira en torno en torno a la teoría, o que sirve de ejemplo para comprobar la validez universal y metafísica de la teoría, sino la teoría que solo puede existir atenida a la realidad a la cual se debe en cuanto tal teoría. A esto nos referimos, cuando hablamos de la dimensión histórica que tiene la realidad específica vista desde lo nacional-popular.

Cuando se encontraba a medio camino, de proseguir con este proceso de aclaración de lo dialéctico del marxismo, el texto cambia de dirección y endilga, ahora, decididamente, por el lado de la ruptura. Es decir, vuelve atrás e ilumina lo que había quedado en las sombras, a saber, qué es lo que la opinión corriente entendía equivocadamente por marxismo.

Retrocede para embestir con más fuerza, pues Mariátegui comienza a criticar, a subvertir y a romper con aquella concepción corriente del marxismo. La crítica apunta a las deformaciones oficiales, producto de la exégesis, que sufre el pensamiento de Karl Marx, en sus versiones ortodoxas. Mariátegui, no está aquí instruyendo, sino rompiendo con la imagen oficial.

Enfrenta de pleno a la versión oficial del marxismo aclarando que el marxismo:

> "No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales." (Mariátegui, 1972, p. 112)

Es a la imagen del marxismo como una doctrina invariable en el tiempo y en el espacio, que enfrenta. Imagen que pertenece a la versión oficial, y que ahora comienza a desmontar y criticar. O quizás cabría decir mejor, rechaza, atacando sus rasgos más difundidos.

Mariátegui afirma, en primer lugar, que el marxismo, no consiste en un cuerpo fijo, que conduzca a consecuencias epistemológicas universales, fijas, e inmóviles. Tampoco es siempre igual a sí mismo, pues es propenso, más que ninguna otra manera de pensar, quizás, a recibir la marca de la historia y de sus crisis. Habita en un tiempo histórico y social.

Además, no siempre su espacio será el mismo ni en el plano geográfico, ni en el plano social, porque el objeto que explica su razón de ser, el objeto central de la crítica de Marx, era el capitalismo, que tampoco es el mismo, ni en el tiempo ni en el espacio.

Habiendo enfrentado la imagen del marxismo con la cual era necesario romper para poder pensar productivamente la realidad peruana, comienza a revelar el cambio de la mirada que acompaña a su crítica. Es en esta inversión de la mirada que, a nuestro juicio, reside el aporte fundamental de la concepción del marxismo de José Carlos Mariátegui.

Aporte, cuya dimensión peruana-latinoamericana, no puede opacar el hecho de que es un aporte permanente a la concepción del marxismo, cuando alumbra y esboza la necesaria dimensión nacional y popular de su intervención político-cultural.

Abre, entonces, una hermenéutica nueva. No hay un marxismo universal fuera de la historia, o mejor dicho, fuera del marco de una coyuntura histórica determinada. Su universalidad como crítica del capitalismo se va haciendo a través de los sucesivos enfrentamientos coyunturales que atraviesa.

La definición del marxismo que Mariátegui propone sale de la dimensión abstracta y universal, para anclarla en "lo nacional-popular". Seguimos en esto lo que Gramsci propone a al respecto. Salimos de las etéreas comarcas de la universalidad infalible, en donde toda teoría quiere habitar, bien resguardada y protegida, para hundirla en la tierra firme de la historia. Para ensuciarla en la historia, con todas sus vicisitudes y movimientos, quedando frente a frente con lo inesperado, de bruces ante lo incierto.

Terreno en donde la teoría debe jugarse por entero si quiere cumplir la función que le es propia como un instrumento histórico. Esto es, responder a las urgencias de la especificidad de una realidad determinada, a la que toda intervención marxista se debe.

Insistimos en este cambio de la mirada, en esta revolución copernicana, porque nos parece, que es a la movilidad que debe admitir la teoría, a la que está aludiendo con esta definición, dada la extrema movilidad y transformación inherente al objeto real.

Objeto que para Mariátegui era el Perú y la peruanidad de los años veinte del siglo pasado, como ya hemos afirmando.

Cuando Mariátegui enuncia su propia versión del marxismo, dice lo siguiente:

> «Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona, sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades». (Mariátegui, 1972, p. 112)

Mariátegui acentúa aquí, la necesaria dimensión histórica del marxismo. La que queda acotada por los límites en que aquella historia se desenvuelve, y a propósito de los cuales, Mariátegui habla de un "país" o un "pueblo" bien determinados. Es todavía el territorio nacional en donde la política se mueve, aunque esté, de tantas maneras, atravesada por determinaciones internacionales. El país, la nación siguen siendo el terreno de anclaje para la actividad política.

Luego, repitamos con Mariátegui, que "el marxismo opera en cada país y en cada pueblo sin descuidar ninguna de sus modalidades", porque son las modalidades nacionales las que aquí quedan destacadas. Lo específico del Perú ilustra y sustenta esta idea, que Gramsci fijó en el concepto de "lo nacional popular". Es en ese contexto que el carácter materialista de la historia puede comenzar a ser captado.

> Cuando se nos habla de tradición nacional, (dice Mariátegui en su ensayo "La tradición nacional") necesitamos establecer previamente de qué tradición se trata, porque tenemos una tradición triple. Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal —que es el fecundo como fermento o impulso de progreso o superación— y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada. (Mariátegui, 1972b, p. 123)

Lo histórico de una tradición nacional está siempre en movimiento y siempre haciéndose, transformándose. Es una contradicción constante, entre "un aspecto ideal —que es el fecundo como fermento o impulso de progreso o superación— y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente".

Esta propuesta de definición se sitúa entre el momento en que Mariátegui se libera del canon vigente gracias a la lectura que hace de *La Agonia del cristianismo* de Miguel de Unamuno, a fines del año 25, y el enfrentamiento de la ortodoxia marxista que va a llevar a cabo en los 16 ensayos que componen su "sui géneris" *Defensa del Marxismo.*

Es una exposición que, además de lo dicho, abre la posibilidad de pensar el marxismo a propósito de la realidad latinoamericana. O sea, el marxismo como un pensamiento que emerge de una coyuntura histórico-política que se afinca en este caso en la realidad peruana, y por ende en la realidad latinoamericana. Lo que nos lleva a una compleja, aunque pletórica problemática, como es preguntarnos si se puede pensar la realidad latinoamericana desde la perspectiva de lo nacional y popular.

Bibliografía

De Unamuno, Miguel (1938) *La Agonía del Cristianismo*. Buenos Aires: Losada.

Mariátegui, José Carlos (1972) *Ideología y Política*. Lima: Empresa Editora Amauta.
_____ (1972b) *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI : LA NACIÓN COMO HORIZONTE ESTRATÉGICO

Jean-Ganesh Leblanc
Doctorando en la Université Lumière Lyon 2. Francia*

Resumen

Al analizar la historia peruana se observa que el concepto de nación trae consigo varios problemas. Uno de ellos es su definición y su extensión, y otro es su función potencial en un proyecto emancipador. En este trabajo se propone investigar la cuestión nacional peruana como una promesa incumplida que se deriva de la realidad socioeconómicamente excluyente y étnicamente dividida. Todo ello se hace a partir de una revisión histórica y política del pasado peruano en el marco de la obra de José Carlos Mariátegui que inaugura una vía alternativa fundada en el marxismo. El autor reformula el concepto de peruanidad como un punto de reivindicación y de elaboración que sirve de base para un sujeto verdaderamente nacional. Mariátegui no hace que la nacionalidad sea un punto de partida mal definido que naturaliza las desigualdades sociales, sino un proyecto político capaz de superar las divisiones de la clase trabajadora. Esto supone tanto una redefinición en términos nacionales del marxismo como también una lectura nueva y no esencialista de la realidad peruana.

Palabras claves: José Carlos Mariátegui; nación; estrategia; marxismo; Perú.

Introducción

El siglo veintiuno tiene que nacer todavía, dado que las dos primeras décadas, tanto por sus formas como por su sustancia, se acercan más a una interminable agonía de instituciones (entidades internacionales, formas representativas nacionales) que sostienen un orden decadente. Aun

---

* Bajo la dirección de Alvar de la Llosa.

más, se ve un siglo veinte que se ha arrastrado y en el claro-oscuro brotan las chispas revolucionarias. Uno de los principales pilares de legitimación y de contestación del poder ha sido la nación como instancia de organización y adhesión a diversas formas estatales y/o comunitarias, étnicas, lingüísticas, etc. En América Latina, históricamente consustanciales han sido el desarrollo de la idea de nación y las formaciones sociales que ocurrieron en el continente desde las Independencias. Sin trabar aquí un debate sobre los rasgos y las particularidades de cada proceso en el continente, se abordará la cuestión de la nación en el marco del bicentenario de la Independencia del Perú desde el pensamiento mariateguiano, rescatado en su dimensión estratégica.

Todo eso implica interrogarse sobre el contenido del concepto de nación, y, sobre todo su función ideológica en la praxis de los actores históricos en la propria Independencia y en sus conmemoraciones: el centenario y el bicentenario.

La nación "inconformada"

La peculiaridad de la independencia del Perú –liberado "por imposición" (Anna, 2003)–, marcada por las luchas y las divisiones que luego después debilitaron su joven Estado, además de la permanencia de ciertas características fundamentales del periodo colonial dificultan la datación del nacimiento de la nación peruana. El periodo de la historiografía nacionalista, con sus héroes y precursores pre-nacionales ha quedado desacreditado (Bonilla, Spalding, 1972), sin embargo todavía no hay un consenso sobre la interpretación de su génesis. Así, para François-Xavier Guerra, en América Latina las Independencias se leen como el efecto de la crisis de las monarquías europeas. Por contraste, en términos de la historia conceptual, se observa una centralidad del concepto de nación como articulador de la experiencia histórica continental a partir del periodo de las independencias (Wasserman, 2015), donde el viejo concepto descriptivo se mezcla a connotaciones socioculturales, y la búsqueda de un mítico origen manifiesta su necesidad de identificación, de subjetivación. La dificultad obvia, flagrante, deriva de la propia composición del conjunto (territorial, poblacional, etc.) recién independiente. La nación, y por ende la nacionalidad, no aparece en la historia peruana como perteneciente a un grupo social identificado (Contreras, Cueto, 2007), pero se inscribe en una transformación profunda de la cultura política, en "los valores, las expectativas y las prácticas simbólicas que moldean las intenciones colectivas con relación a un sistema político a partir del lenguaje, el imaginario

y otras formas de representación" (Peralta, 2010:15. Si la lectura del punto de partida del proceso de independencia de España puede variar con los autores, la historiografía generalmente llega a un consenso en lo que atañe a la nación : "no es su punto de llegada sino su punto de partida" (Guerra, 2010:4).

En la cultura política que se construye en los agitados años 1820 del Perú, la disputa entre los argumentos realistas y republicanos en torno a la definición de la soberanía se cristaliza en la Constitución. Por ende, no menos de tres son promulgadas entre 1823 y 1830, síntoma de la indefinición de la nación como sujeto, pues sus formas y límites se determinan en el texto supremo. La relación de las élites dominantes y las clases subalternas atraviesa esos textos, y se puede acompañar los intentos de formulación de definiciones, de derechos y deberes sociales conformes con el liberalismo, sin cambiar las jerarquías sociales. La nación como encarnación de voluntad colectiva y sujeto de la soberanía forma un cuerpo político que cada texto constitucional pretende fijar. De esa manera, se pasa de una nación formada de todas las Provincias del Perú, fundamento de toda la soberanía (1823), a "la reunión de todos los Peruanos" (1826) y en 1828: "La Nación es la asociación política de todos los ciudadanos del Perú" (Wasserman, 2015:45).

Puesto que la reproducción de las jerarquías sociales –hasta cierto grado, pues los Españoles son expulsados del país– sobredetermina la afirmación del fin del orden monárquico para establecer un individualismo de matriz liberal, no se puede hablar de nación sin preguntarse quién es soberano, o sea, quien define qué es la peruanidad, la identidad cultural, étnica y lingüística nacional. Con esto aparece claramente que la República se construye sobre la exclusión de la vasta mayoría demográfica, compuesta de los pueblos autóctonos, los esclavos negros y, más tarde, los inmigrantes árabes, chinos y japoneses. La abolición tardía de la esclavitud (1854) y el sufragio universal limitado (una vez más se excluyen a los analfabetos del electorado en 1895) caracterizan la falta de la práctica política de la nacionalidad entendida como manifestación de pertenencia al cuerpo político soberano con el flamante título de ciudadano. La obra de Mariátegui halla en tal ausencia una manifestación de la continuidad del orden colonial: los grandes terratenientes y los grandes comerciantes criollos dominan la política y la conducta de la economía. En un proceso de Independencia que el autor califica de meramente político y militar (Mariátegui, 2007, p. 10), la no participación de los grupos subalternos en la eclosión republicana constituye el punto nodal de la fragmentación de

la nación peruana. Los *7 Ensayos* marcan la historiografía por su crítica intensa y muestra el punto en el que radica el bloqueo original que ha garantizado el mantenimiento de un mismo grupo en el poder a pesar de sus divisiones internas. Por lo tanto, algunas preguntas atraviesan su obra: ¿En la busca mítica de un pasado nacional, clave de toda construcción imaginaria nacional (Anderson, 2006:6), qué comunidad puede juntar a los criollos, los indígenas y los afrodescendientes? y ¿Qué sentido se puede dar al conjunto nacional fragmentado sin reconocer los derechos de los sectores oprimidos de la población?

En los años siguientes después de la traumática derrota en la Guerra del Pacífico (1879-1884), estos interrogantes –que surgen con la Independencia– se retoman para pensar en conjunto la debilidad del Estado y la no conformación de la nación como entidad homogénea, capaz de unirse en defensa de la Patria. En el positivismo Encontramos el giro más coherente del pensamiento sobre nación y nacionalidad en conjunto con el Estado. De hecho, el período de la "Reconstrucción nacional" pide una refundación de los modelos ideológicos y es en torno del Estado que van a constituirse las categorías de políticas públicas, donde las incipientes ciencias sociales tienen un rol central (Roig, 2005). Esta trama positivista se encuentra en la creación de la Sociedad Geográfica de Lima en 1888 (Dagicour, 2016), en la atención dedicada a la estadística, en el conocimiento del país, en la reconstrucción de la Escuela de Ingenieros, etc. En este contexto, la gran voz de Manuel González Prada resuena en el Politeama como un grito, llamando a una redención de la raza, libre de la "trinidad embrutecedora": el juez de paz, el gobernador y el cura (Cruz Leal, 1995:449).

De esa manera el indigenismo como discurso, con González Prada como primer vocero positivista y anarquista, nace de dos fuentes: la incapacidad de los grupos gobernantes de cumplir con la promesa igualitaria de la República y el fracaso militar del Estado-Nación en la guerra contra Chile (Gonzales, 2010:434). Sin embargo, el propio positivismo también actúa para naturalizar las jerarquías, fundándolas en la biología, en una oposición entre indígenas y no indígenas donde se sobresale el tema del blanqueamiento. La morosidad del progreso nacional se trata desde una visión pesimista de la constelación racial, mezclada con un voluntarismo político que pretende superar los obstáculos de la verdadera integración racial (Funes, 2017).

Entonces, de ahí derivan dos vertientes del positivismo. La primera radical, que se apoya en la ciencia y la observación para mostrar la imposibilidad del funcionamiento del Estado nacional sin una integración

de las inmensas masas indígenas, cuya exclusión fue una condición del ejercicio del poder de la clase dominante durante la República. La otra pretende actuar dentro del Estado, oscilando entre los esfuerzos de integración (por ejemplo, Manuel Vicente Villarán en la educación) y los llamamientos a la inmigración europea para sanar las "taras biológicas" de las razas indígena y negra en el más crudo darwinismo social (Contreras, Cueto, 2007:190).

En este marco se desarrollan intentos de castellanización de la población indígena, una serie de visitas de especialistas extranjeros y de acuerdos internacionales con la idea de hacer que el Perú sea como un país europeo: "civilizado" (Llosa, 2017:57). La consciencia de la fragmentación de la nación, incluso de su inexistencia –para los autores más atrevidos–, coincide con la emergencia de nuevos sujetos sociales (obreros, estudiantes, intelectuales y artistas), que con sus movimientos logran desestabilizar la máquina jerárquica y abrir una brecha. Augusto Leguía aprovecha esta última para instaurar su proyecto modernizador autoritario, el *Oncenio* (1919-1930).

Lo que resulta particularmente interesante en ese proceso es que la casualidad de la fecha del centenario de la Independencia ocurre en una década de profundas transformaciones en la sociedad peruana. El modelo republicano contradictorio tiene que lidiar con las demandas de sectores emergentes que son la expresión de cambios sustanciales (la aparición de una mano de obra asalariada, de una industria ligera y de capas de pequeña burguesía urbana) concomitantes con conflictos agrarios de nítido corte racial (la depredación de las tierras comunitarias indígenas). En este sentido, el concepto de nación peruana, entendido como la identificación subjetiva que conlleva una abstracta entidad común, carece dramáticamente de capacidad de proyección por nunca haber incluido la mayor parte de la población, su memoria y su pasado. Incluso en el indigenismo abogado por el gobierno en el *Oncenio*, la grieta entre la práctica excluyente y el discurso de la integración surge como obstáculo real frente a todo intento de promoción del sentimiento nacional. Un buen ejemplo es la cuestión de la conscripción vial, vivida por los indígenas como un retorno de la mita colonial, y proclamada por el gobierno como un esfuerzo de integración del territorio nacional.

La categoría de "parasitismo social" rige la perspectiva positivista dominante en ese entonces. Así se caracteriza la supuesta incapacidad de los indígenas a todo tipo de progreso. Por eso, resulta interesante notar

que en su obra principal Mariátegui dedica varias páginas para demostrar lo contrario: que los indígenas no son inmunes al progreso técnico, como lo prueba el ejemplo de la cooperativa de Muquiyauyo (Mariátegui, 2007:69). Además, Mariátegui defiende la idea que las comunidades pueden ser mucho más capaces de integrar innovaciones técnicas que los latifundios. Más allá del argumento, el simple hecho que el Amauta sienta la necesidad de probar la adaptabilidad de los indígenas a la modernidad resulta significativo de la fuerza de tal perjuicio. Igualmente, en otro texto, Mariátegui subraya hasta que punto la nación peruana padece de la división de razas, que aproxima el terrateniente más al imperialista norteamericano que al peón indígena (Mariátegui, 1970).

Los años 1920 forman una bisagra en la historia del pensamiento político peruano. Se destacan como un período de formulaciones estratégicas y políticas en las cuales la cuestión de la nación es central. Tanto la República Aristocrática como el *Oncenio* de Leguía no han sido capaces de articular una vía nacional integradora que pudiera superar la brecha entre indígenas y no indígenas (más generalmente entre blancos y no blancos). En los años 1910 y 1920, las luchas sociales surgen para suplir este vacío y forman el crisol donde se articulan las dos vertientes radicales modernas de reivindicación de una nueva emancipación: el nacionalismo aprista y el socialismo marxista. Por lo tanto, Mariátegui sobresale como una figura cristalizadora a través de la cual una aspiración de nacionalidad y de emancipación se conjugan en el indigenismo revolucionario o marxista. Sin embargo, su propuesta no se limita al indigenismo sino que abarca todos los sujetos subalternos, explotados y oprimidos: el autor ve en ellos sujetos políticamente capacitados para reverter la categoría de "parasitismo social" en contra de la oligarquía.

La nación como concepto por crear: un eje estratégico hacia el socialismo

No se ha estudiado mucho la obra de Mariátegui desde un punto de vista estratégico. En este apartado se argumenta que su concepción de nación debe interpretarse en conjunto con sus textos programáticos para revelar su coherencia profunda: una propuesta no esencialista de nación. Se llama estrategia el esfuerzo para pensar una vía política de realización de una meta y actuar a su favor.

El primer paso es notar que la fragmentación del tejido social, geográfico, demográfico y económico del Perú impide hablar de nación. Inspirado por la lectura de Waldo Frank, Mariátegui escribe que el Perú es "todavía un concepto por crear" (Mariátegui, 1986c. p. 168). Tanto la fundación

del Partido Socialista (PSP) en 1928 como las publicaciones de Mariátegui pueden interpretarse como intentos para superar los bloqueos al surgimiento de una identidad cultural peruana emancipadora. En ese sentido, el método marxista que guía su lectura tiene que analizarse como un proceso, una construcción que no adopta un sistema ya completo, sino que busca entender la realidad en su entorno para poder cambiarla. En las primeras intervenciones abiertamente marxistas de Mariátegui que se dan en las conferencias en la Universidad Popular González Prada (Mariátegui, 1986a) ya tiene como punto central de su aparato conceptual la praxis de los actores. Por lo tanto, se puede afirmar que la lucha de clases es mundial y que todas las demás se encuentran recodificadas en estas coordenadas globales, sin perder su sentido local. Sin embargo, los actores históricos de sus conferencias son aún aquellos que el ha observado durante su estancia en Europa: la burguesía se opone al proletariado urbano y, bajo la bandera del último, los pueblos coloniales que luchan por su independencia. Así, su llamado a los obreros de vanguardia para difundir la consciencia de clase no menciona a los líderes indígenas o a las luchas campesinas. A medida que Mariátegui profundiza el estudio de la historia, de la economía y de las relaciones de producción vigentes en el Perú, sus categorías de análisis logran una mayor capacidad de formulación estratégica para el país. Consecuentemente las herramientas políticas y culturales con las cuales busca intervenir en la escena nacional cambian.

La publicación en 1925 de *La Escena contemporánea* permite vislumbrar las conexiones dialécticas que Mariátegui opera en el bienio 1924/1925, cuando su método "un poco cinematográfico" (Mariátegui, 1975:11) aparece como es: la identificación en manifestaciones locales de dinámicas profundas que expresan la tonalidad de la época. Así pues, la escena mundial en su totalidad es abarcada por las consecuencias de la guerra mundial y la ruina del prestigio de Europa como modelo de civilización. En el marco de este naufragio, el "alma matinal", manifestación del nuevo orden que nace de las entrañas del anterior, forja en el calor de las luchas mundiales nuevos valores y nuevas formas de hacer la política. Según Mariátegui, individuos, grupos y sociedades enteras se conectan dialécticamente a la forma sobre-determinante de la conflictividad social en la era del imperialismo: la oposición entre la civilización individualista y la civilización colectivista, entre capitalismo y comunismo. El texto dedicado a Gandhi aclara la posición de Mariátegui. Allí, se califica al líder hindú como "idealista práctico", una vez que concibe un orden antagónico al régimen colonial vigente y se pone en marcha para realizarlo. Pero Mariátegui subraya la dimensión ilusoria del rechazo de los avances

modernos que propone el Mahatmah: "La rueca es impotente para resolver la cuestión social de ningún pueblo" (Mariátegui, 1975:198). Para el peruano, la penetración de la máquina y de las formas modernas de producción son ineluctables y "nada puede contener la filtración de la civilización occidental en la India". No obstante, esa penetración no significa que el modo de producción capitalista en sí mismo es ineluctable, ya que para Mariátegui el socialismo surge en la historia como su superación dialéctica. De hecho, el progreso técnico no es exclusivamente capitalista. El Amauta agrega que el socialismo es mucho más que el materialismo vulgar[1] de las cosas, pues las prácticas revolucionarias y sindicales enaltecen el sentido ético de la vida. Las organizaciones revolucionarias se enriquecen con la religiosidad y el contenido metafísico inmanente del socialismo, capaz de llenar el "yo profundo" trans-histórico –ontológico– del ser humano (Mariátegui, 1970:18). Esa capacidad no es una casualidad sino que llena el vacío creado por la decadencia de los valores fundamentales de la civilización capitalista moderna (la Razón, la Ciencia, el Progreso). La dualidad que se forma es representada en Mariátegui por las "dos concepciones de la vida", el crepúsculo y el alba, que se oponen tras el trauma del conflicto. Se precipita así el proceso de decadencia/emergencia que caracteriza el pasaje de un orden al otro, la lucha entre el crepúsculo y el alba que se describe en los textos de *El Alma Matinal*. Por consiguiente, tanto la promesa del progreso técnico y científico como la reivindicación de valores tradicionales que el mundo capitalista rechaza se hallan en el socialismo, sin que ello signifique retornar a un pasado precolonial desaparecido.

Aquí se destacan rasgos fundamentales de la hermenéutica mariateguiana. En un plan más abstracto, él identifica una polaridad –una unión de contrarios– que da tonalidad global al período: la oposición entre capitalismo y comunismo/socialismo. Se puede hablar de una gramática marxista, en la cual los elementos dispersos del mundo se interpretan en el proceso global sin abstraerse de su sentido local[2]. En un plan más concreto, el antagonismo de las clases sociales específicas del capitalismo debe interpretarse, incluso reconstruirse, con base en lo real-concreto de cada situación. No se puede aplicar mecánicamente una teoría ya finalizada en una realidad para la cual no fue diseñada, de igual forma que

[1] Este tema se encuentra con regularidad bajo su pluma, desde los textos de 1924 hasta los últimos de 1930.

[2] Vale igual para individuos como Gandhi que para eventos políticos como el Tratado de Sèvres y todos los elementos que componen la realidad de las diversas formaciones sociales (donde corrientes artísticas tienen un importantísimo papel).

no se debe caer en un excepcionalismo ciego a los procesos globales de la órbita occidental imperialista (Mariátegui, 1986a, p. 16). Por lo tanto, si pretende cambar algo, toda y cualquier ambición revolucionaria tiene que fundamentarse en el estudio de los procesos locales como manifestaciones singulares de dinámicas globales. Pues justo aquí se encuentra el eje principal de la obra de Mariátegui, que es la "peruanización": la voluntad creadora y utópica (el horizonte socialista) tiene que articularse con el esfuerzo para su realización.

Los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* corresponden al imperativo del conocimiento indispensable a la formulación de un proyecto revolucionario. Un doble movimiento de peruanización opera en la obra: la peruanización del *marxismo* como aparato teórico, para renovar radicalmente la lectura crítica de la formación social peruana, y la peruanización del propio *Perú*. Aquí el argumento es muy sencillo. No puede haber progreso nacional basado en la exclusión de la mayoría compuesta, en gran parte, de las masas indígenas. Consecuentemente, el problema de la nacionalidad tiene su solución en la emancipación de las masas indígenas que, en su abrumadora mayoría, son campesinas[3]. Total que los términos de la nacionalidad son socioeconómicos y no biológicos, raciales o derivados de alguna esencia.

Sin embargo, solo eso no justifica la necesidad del socialismo en el contexto peruano. En su polémica con el periodista Alberto Sánchez Vásquez, Mariátegui explicita esa articulación:

> El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, -la clase trabajadora- son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, -ni sería siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. (Mariátegui, 1986b, p. 217).

Así redefinida, más allá de sus divisiones étnicas, la clase trabajadora peruana se compone de los proletarios urbanos y campesinos, unidos en su condición por la explotación y la servidumbre. El criterio marxista

---

[3] « La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. » (Mariátegui, 2007, p. 37).

permite vislumbrar una salida revolucionaria, emancipadora, que es también la realización de una identidad común a indígenas y no indígenas, superando los bloqueos mantenidos desde la independencia. Ese protagonismo se explica por el necesario carácter de clase del cambio social[4] y por las condiciones particulares de la inserción del Perú en el mundo en su fase imperialista. El programa del PSP, reivindica abiertamente su corte indigenista y socialista, además de articular lo universal y lo particular en la formulación de un proyecto político enraizado en una realidad interconectada.

Se trata de una gramática marxista, pues el análisis de una formación social particular requiere –para ser eficiente políticamente– una confrontación de las herramientas teóricas con la realidad que se busca estudiar, de la cual salen renovadas y/o modificadas. Por ejemplo, la categoría de clase trabajadora es equiparada a la de masa de manera a abarcar a todos los trabajadores en su papel económico. Igualmente, la categoría de burguesía pasa por una transformación, en particular en su "rol histórico". Dado que un proyecto revolucionario no puede prescindir de la discriminación entre sus enemigos y potenciales aliados, se supone una línea estratégica diseñada en función de un objetivo claro. Tanto los textos del PSP como los de Mariátegui explicitan su meta: la realización de un Perú socialista, por lo que se pregunta cómo definir los grupos intermediarios de la sociedad peruana y qué actitud adoptar frente a ellos. Este interrogante es el punto de debate con los nacionalistas de izquierda de la APRA y es altamente estratégico. Como es sabido, Mariátegui problematiza esta cuestión con base en el estudio sociológico de la sociedad peruana. Él identifica una burguesía comercial débil, dominada por el capital extranjero y carente del ánimo necesario para "liquidar el pasado" (Mariátegui, 2007: 16), representado por los terratenientes y los gamonales del "orden feudal" heredado de la Colonia: "no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los postulados de su doctrina" (Mariátegui, 2007:28). Consecuentemente, mientras la burguesía no actúe como tal, la nacionalidad permanecerá imposibilitada, lo que resulta imposible por sus vínculos con los feudos y por su rol subalterno en la economía capitalista mundial. Desde el punto de vista estratégico, que mide la potencialidad transformadora y revolucionaria o, inversamente, conser-

[4] « Un nuevo orden jurídico y económico no puede ser, en todo caso, la obra de un caudillo sino de una clase". (Mariátegui, 2007, p. 57).

vadora y contra-revolucionaria, el examen socioeconómico de la formación social aboca a una formulación nueva dentro del socialismo. La clase trabajadora definida ampliamente aparece como el único sujeto social –plural– en posición de realizar la meta que es un Perú "integral", o sea socialista. Ella sola puede encabezar la necesaria lucha simultánea contra los gamonales, la burguesía y el capitalismo por la emancipación de los proletarios urbanos y las masas campesinas, indígenas o no indígenas, ya que es portadora de un futuro deseable, justo y enraizado en el pasado (Mariátegui, 1986b, pp. 160–161).

Miguel Mazzeo enfatizada la importancia del arraigo en la concepción mariateguiana del socialismo (Mazzeo, 2013), en particular en su oposición con lo artificial representado por la Conquista, la Colonia y la permanencia de la exclusión en la República. Es crucial enfatizar la dimensión estratégica de este enunciado, ya que en los escritos de Mariátegui se halla una constante atención a la cuestión de la conscientización como eje principal de todo intento de movilización revolucionaria. En contra del proyecto civilista y del leguiísmo autoritario y demagógico, Mariátegui construye una propuesta política a partir de los elementos identificados en su estudio. Los "elementos de socialismo práctico" (Mariátegui, 2007:41), supervivencia de la sociedad colectivista inca, le permiten hacer un puente entre el pasado remoto, las formas que asume en el presente y las manifestaciones de la modernidad (la organización fabril del trabajo de los obreros, la aparición del trabajo asalariado, la separación del trabajador de los frutos y de los medios de producción). Sin duda los hábitos, las prácticas sociales y las relaciones de producción a las cuales "los de abajo" son sometidos crían vínculos más fuertes que las constituciones liberales. Estos vínculos diseñan una oportunidad para la construcción de una narrativa que es verdaderamente nacional: que no busque en Europa o Estados Unidos la fórmula mágica adecuada al rompecabezas de la nación inconformada. Se vislumbra una vía que permite identificar como artificiales los elementos de la fragmentación que excluyen, separan y oponen entre sí a los miembros de la clase trabajadora. En los *7 Ensayos,* Mariátegui resalta el papel del racismo como justificativa de la conquista por los blancos, pero en otros textos se puede rastrear una perspectiva más amplia del fenómeno racista. En *El problema de las razas en América Latina*, el autor hace la demostración de la imposibilidad de la unión en una identidad nacional entre los oligarcas blancos -revelados en su carácter parasitario– y las masas que componen la clase trabajadora, tanto por el racismo de la clase dirigente como por

la desconfianza de los indígenas frente al *misti* descendiente de los conquistadores[5] (Mariátegui, 1986b).

Para Mariátegui se puede superar el bloqueo, pero la liquidación del feudalismo no puede no se puede confiar a la burguesía nacional. Así, la clase trabajadora es el sujeto de dos procesos complementarios: la formación de la nación peruana y la realización del socialismo, este como guía y método para la soberanía popular. Por lo tanto, la construcción de un partido revolucionario tiene la función de federación de las energías transformadoras y de formación de un espíritu nacional, que se nutra de la fuente moderna del socialismo y de la larga tradición de lucha y de colectivismo de las comunidades indígenas. Fernanda Beigel denomina ese proyecto una "triangulación del tiempo" (Beigel, 2003) en la cual la referencia al pasado inca no es meramente utilitaria sino que participa de la práctica revolucionaria en el presente y proporciona la única fuente posible para una nacionalidad que abarque a las masas indígenas como a las no indígenas. En su aleación de nacionalismo con socialismo, Mariátegui asigna la realización de la nacionalidad a la revolución, muy lejos de los proyectos fascistas o nacionalistas en Europa, en los cuales la nacionalidad es la manifestación de una esencia. Su nacionalismo es revolucionario porque no supone una sustancia nacional, porque pretende partir del "criterio de la realidad" (Aricó, 1978) y de las fracturas reales de la sociedad peruana para afrontar y superar las desigualdades.

Conclusión. Una vía no esencialista y revolucionaria para crear la nación

La posición de Mariátegui sobre la cuestión nacional sobresale en el debate entre los representantes peruanos y los delegados argentinos en la Primera Conferencia Comunista de Buenos Aires, en julio de 1929. Entre los varios asuntos discutidos cabe destacar el tema de la actitud que los partidos deben adoptar frente al derecho de los pueblos a la autodeterminación, en particular de los pueblos autóctonos. Para los participantes más cercanos al Partido Comunista de la Unión Soviética, como Vittorio Codovilla, González Alberdi y Zakhary Mikhailovich Rabinovich, los pueblos indígenas deben ejercer su derecho a la autodeterminación por vía de un referendo y la constitución de un Estado Indio. En cambio, para los representantes peruanos esa proposición no ofrece una vía practicable rumbo a una sociedad socialista:

[5] Mariátegui no ignora el racismo de los mestizos hacia los indígenas y los negros, pero lo percibe como un efecto del racismo de la clase dirigente.

> la constitución de la raza india en un Estado autónomo, no conduciría en el momento actual, a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un Estado indio sin clases (…) sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses. (*El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana,* 1929, p. 288).

Ellos insisten en que la liberación de los indígenas solo puede suceder en el marco de un movimiento clasista revolucionario de las masas. La constitución de un Estado que reconduzca los bloqueos a la emancipación no sirve a la meta revolucionaria, en particular en lo que se refiere a la fragmentación social y étnica. Tampoco sirve un purismo esencialista idealizador (sea el obrerismo o una visión idílica de los indígenas). De modo que los peruanos no identifican la vía revolucionaria en América Latina en la separación de los indígenas y no indígenas en entidades distintas, sino en la consciencia de que la mayoría de los 100 millones de habitantes de América Latina es negra o indígena, y que forma parte de la clase trabajadora explotada (campesina y obrera). En su informe, los delegados peruanos llegan a afirmar que la Revolución en el continente ocurrirá cuando las masas de los trabajadores blancos, mestizos, negros e indígenas se unan en virtud de su condición socioeconómica. La formación de lazos por la consciencia de clase –mediada por la cuestión nacional– es, pues, el criterio estratégico, y no presupone una identidad sino que se propone crearla a partir de las luchas reales.

El debate entre los representantes peruanos y sus opositores –que los apodan chovinistas y los acusan de fetichismo de las fronteras (*El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana,* 1929: 299)– tiene ecos hasta el día de hoy. El bicentenario de la Independencia, con toda la profundidad histórica y los aportes de la historiografía, es la ocasión de un balance estratégico. En ese sentido, se puede leer el aporte de Mariátegui como una invitación a pensar la nación ni como una entidad sustancial (una esencia), ni como un obstáculo a la emancipación. En su debate con los representantes de la Comintern en 1929, el autor desarrolla los rasgos principales de una posición intermedia: 1) las tácticas y la estrategia no pueden ser "aplicadas" desde un ejemplo ajeno sino que deben corresponder al análisis concreto de la situación concreta; 2) la concepción de la nación como entidad *contingente* y *histórica*, donde confluyen una variedad de problemáticas y no solo la de una identidad étnica, biológica o cultural única; 3) el diseño de

un operador político (en el caso de Mariátegui, el PSP y la CGTP) que no fundamente sus decisiones en función de líneas teóricas elaboradas sin base en la realidad nacional, y que no se desvincule del movimiento revolucionario mundial. En cambio, la directiva de la Internacional Comunista[6], al plegar una hipotética federación de los Estados obreros y campesinos liderados por los partidos comunistas, y al limitarse al derecho a la separación y autodeterminación de los pueblos como único eje de trabajo sobre la cuestión nacional, no permite que brote un análisis de la particularidad de los países latinoamericanos, y, por consiguiente, de sus distintas formaciones nacionales (Leblanc, 2020). No queremos decir que toda categoría de análisis general no es pertinente sino que no se puede esperar de ella una eficacia en el campo estratégico sin una reformulación que articule dialécticamente lo general con lo particular. Este es el legado mariateguiano más importante para la actualidad.

Para finalizar, resulta fundamental hacer hincapié en la necesidad de inspirarse en un pensamiento en proceso, como el de Mariátegui, para buscar ir más allá de las oposiciones que consideran las opciones estratégicas de liberación y emancipación. Se piensa, por ejemplo, en la oposición esquemática entre marxismo y populismo que tanto incapacitó la potencialidad de los movimientos populares latinoamericanos[7]. No se trata de aplicar un mariateguismo que no tendría ningún sentido como dogma sino de estudiar formas de lidiar con lo real-concreto de manera creativa sin caer en desvíos que no pasan de abandonos. José Carlos Mariátegui invita a pensar más allá de los límites de lo inmediatamente posible y a mirar la realidad en movimiento que se puede cambiar si no se pierde la meta: el ideal de la construcción de un futuro socialista, de un orden emancipador de toda la clase trabajadora y de todos los sujetos oprimidos, explotados y subalternos. Si el gran obstáculo para ese ideario es el esencialismo, Mariátegui diseña una vía alternativa que sabe historicizar las condiciones de la política revolucionaria. En este sentido, la nación tiene un papel estratégico, pues así se organizan las grandes comunidades humanas en el mundo contemporáneo y así se distinguen entre sí. El objetivo internacionalista es demasiado abstracto cuando se propone

---

[6] Cuando hablamos de la Comintern, es importante recordar el contexto particular de los debates. En 1929, la IC está en un proceso de bolchevización de los partidos, pero que no se equipara todavía al stalinismo de los años 1932/1933. No se puede hablar de una IC stalinista "ortodoxa" antes.

[7] El tema del poder popular, desarrollado por movimientos como los Sin Tierra de Brasil (MST) o autores como Mazzeo (Mazzeo, 2014) en el campo teórico son intentos fructíferos de superación de tal oposición.

disolver distintas formaciones sociales en una identidad tan amplia como el género humano[8], ese carácter abstracto se vuelve vacío si la identidad revolucionaria no comprende sujetos concretos en lucha (negros, indígenas, mestizos y tantos otros).

En el marco del bicentenario, es crucial retomar los temas de la nación, de la tradición y de las culturas populares en sintonía con un discurso de análisis socioeconómico articulado con una capacidad de proyección. La función del mito, la religiosidad inmanente del socialismo que Mariátegui describe en su obra, es precisamente permitir que los sujetos que componen las clases oprimidas y explotadas construyan la perspectiva de un futuro común. La nación no puede ser algo acabado, debe existir como algo nuevo que esté arraigado en el pasado y se actualice en el presente como un camino emancipador.

Bibliografía

Anderson, B. R. O. 2006. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London ; New York: Verso.

Anna, T. E. 2003. *La caída del gobierno español en el Perú: el dilema de la independencia*. Lima: IEP.

Aricó, J. 1978. Introducción. En *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos Pasado y Presente.

Beigel, F. 2003. *El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Biblos.

Bonilla, H., Spalding, K. 1972. La Independencia en el Perú : las palabras y los hechos. páginas (15–65). En H. Bonilla, P. Chaunu, T. Halperín, E. J. Hobsbawm, K. Spalding, & P. Vilar, *La Independencia en el Perú*. Lima: IEP.
Contreras, C., Cueto, M. 2007. *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*. Lima: IEP.

Cruz Leal, P. I. 1995. Mariátegui: defensa indígena y avances de vanguardia. *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, (21–22), 442–454.

[8] "L'Internationale sera le genre humain" dice la *Internacional*.

Dagicour, O. 2016. Construir el Estado, forjar una nación. La «nueva geografía». *Caravelle*, (106), 79–96.

Funes, P. 2017. Entre microscopios y crisoles. Raza y nación en el Sur. En Perez Vejo, T. y Yankelevich, P. (Ed.), *Raza y politica en Hispanoamérica*, México: Bonilla Artigas Ediciones.

Gonzales, O. 2010. Indigenismo, nación y política en el Perú. En Altamirano, C. (Ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina v.II, Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz Editores.

Guerra, F.-X. 2010. Indépendances. *Problèmes d'Amérique latine*, (77), 25–45.

La Correspondencia Sudamericana. 1929. *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana.

Leblanc, J.-G. 2020. Quel espace théorique pour l'Amérique latine dans la révolution mondiale ? Le Komintern et l'Amérique latine 1917-1929. *Actuel Marx*, n°67 (1), 144.

Llosa, A. de L. 2017. *Orients péruvien et bolivien: 1821-1939*. Paris: Atlande.

Mariátegui, J. C. 1970. *El Alma Matinal*. Lima: Biblioteca Amauta.
_____ 1975. *La Escena Contemporánea*. Lima: Biblioteca Amauta.
_____ 1986a. *Historia de la Crisis Mundial*. Lima: Biblioteca Amauta.
_____ 1986b. *Ideología y Política*. Lima: Biblioteca Amauta.
_____ 1986c. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Biblioteca Amauta.
_____ 2007. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. (E. Garrels, Ed.). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Mazzeo, M. 2013. *El socialismo enraizado: José Carlos Mariátegui ; vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
_____ 2014. *Introducción al poder popular: "el sueño de una cosa"*. Santiago de Chile: Tiempo Robado Editoras.

Peralta, V. 2010. *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*. Lima: IEP.

Roig, A. A. 2005. El positivismo en Hispanoamérica y el problema de la construcción nacional. Consideraciones histórico-críticas y proyecto iden-

titario en Colombia. En González, F. (Ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid: Iberoamericana.

Wasserman, F. 2015. La nación como concepto fundamental en los procesos de independencia hispanoamericanos (1780-1830). En Quiceno Castrillón, H. (Ed.), *La nación imaginada. Ensayos sobre los proyectos de nación en Colombia y América Latina en el siglo XIX*. Cali: Universidad del Valle (19–56).

ENTRAMADO GEOCULTURAL Y EXPLORACIONES EN TORNO A LA REALIDAD NACIONAL EN MARIATEGUI

Rafael Ojeda[*]
Investigador independiente. Lima-Perú

Resumen

Retornar a algunos conceptos axiales al *corpus* mariateguista, casi un siglo después de que estos han sido escritos, puede resultar espinoso, pero necesario; sobre todo si lo que se desea es hacer un abordaje consistente y crítico a la interpretación que él hiciera de la realidad peruana, partiendo de elementos multidisciplinarios de análisis, que funcionen como dispositivos para aprehender la complejidad de la realidad nacional en el Perú. Además de analizar las contradicciones sociales y políticas comunes a toda América Latina. Algo que ha hecho que la idea de nación y de gestación de una subjetividad peruana, e incluso la de conformación de una noción de peruanidad, resulte conflictiva, en un país caracterizado por una realidad social dinámica, asimétrica e inscripta en un período histórico-social complicado. Sobre todo si consideramos el carácter dual, múltiple y fragmentario de la modernidad peruana y las aristas coyunturales de la idea de lo que entendemos como realidad nacional.

Palabras claves: Nacionalidad, peruanidad, realidad nacional, territorio, dualidad geocultural.

Los estudios nacionales, en muchos casos, nos brindan la posibilidad de extender el espectro análisis hacia una realidad mucho mayor que alcanzaría dimensiones regionales. Sobre todo si evaluamos aquella noción de pasado latinoamericano compartido y de problemática común, abordada por los múltiples estudios que han intentado definir una noción de

[*] Escritor, investigador en Ciencias Sociales y crítico literario. Desde hace más de una década es colaborador de múltiples publicaciones políticas y culturales del Perú, América Latina y Europa.

exterioridad e interioridad a partir del posicionamiento en un territorio, como espacio geográfico-político, que ha pasado a definir un orden dual que va de lo aborigen a lo foráneo o de lo natural a lo extraño. Algo que, ante una estrategia binaria de análisis, nos permite retornar a algunos conceptos axiales de autores que han incidido en esta problemática continental, entre lo propio y extraño y lo nuestro y lo ajeno. Lo que puede coadyuvar a delimitar el espectro de análisis, si asumimos la proveniencia de una matriz colonial común.

En este sentido, podemos asumir que el carácter peculiar del *corpus* teórico mariateguista reside en esa bidimensionalidad que suele ostentar, entre lo local y lo global (Ojeda 2008:54-56), dándonos las pautas, como contradicción y complementariedad al mismo tiempo, de las distintas dimensiones y problemas que una indagación hermenéutica debe sortear, tras un acercamiento crítico a aquella "realidad" rastreada, historiada y procesada por Mariátegui en sus textos. Lo que hace necesario, si se desea lograr un abordaje efectivo a las principales aristas de su obra, proveerse de elementos de análisis multidisciplinarios, que funcionen como dispositivos que permitirán asir la complejidad del tema, a partir del análisis de los conceptos ubicados en el interior del itinerario teórico, emancipatorio y socialista de Mariátegui, además del análisis de las contradicciones surgidas a partir del estudio de modelos sociales transicionales, además de los contextos plagados de residuos temporales y de arquetipos mentales superados. Sobre todo si consideramos el carácter inacabado, fragmentario, dual o múltiple de la realidad y la modernidad latinoamericana, en un tránsito histórico que marcha desde la era de la Ilustración criolla, hacia el período post-emancipatorio.

Si evaluamos las profundas transformaciones históricas experimentadas por la sociedad latinoamericana, desde el período de su emancipación política hasta nuestros días, veremos que resulta evidente que el proyecto de modernidad marxista y socialista, en general, abrazado por José Carlos Mariátegui, le hacía ver críticamente la naturaleza del Estado republicano; pues, a sus ojos marxistas, la Independencia latinoamericana y peruana, se había presentado como un proceso insuficiente, como un proyecto criollo-filoburgués, plagado de residuos colonializantes —caracterizados por los vicios del gamonalismo y la oligarquía—, que excluía de su proyecto emancipatorio y democrático a los sectores subalternos, que continuaban anclados a un modo de producción colonial y premoderno. Así, la independencia latinoamericana y los ideales liberales y emancipatorios impulsados por la modernidad política latinoamericana albergada por el proyecto de

ilustración triunfante, no había implicado la emancipación o liberación de los sectores indígenas y/o campesinos de sus habituales yugos; además de no haber significado la visibilización de otros grupos expoliados y subalternos, tampoco "previstos", descritos o inscritos dentro de la cuadratura teórica esbozada por Mariátegui.

Entramado geocultural de la realidad peruana

Es una verdad de Perogrullo decir que el proyecto republicano, instaurado tras el fin del largo período de dependencia colonial, no ha sido lo suficientemente emancipatorio y simétrico para todos. Es decir, este no habría significado la libertad y el abandono de sus habituales yugos para los inmensos sectores de la población indígena, afrodescendiente, entre otros sectores sociales; debido a que el nuevo sistema político obedecía más bien a un proyecto racionalista y nacionalista criollo, que, tras las independencias latinoamericanas, fue estableciendo un sistema señorial de jerarquías que idealizaba al patrón, criollo de abolengo español y al pasado colonial, encarnado en un modo de distribución gamonal y oligárquico; mientras postergaba y sometía a los sectores indígenas y mestizos.

De ahí que en el Perú, dentro del ambiente festivo que rodeó a la celebración del Centenario de la Independencia peruana, en 1921 —durante el régimen de Augusto B. Leguía, llamado el gobierno de la "Patria nueva"—, la lucha contra la exclusión indígena fue emergiendo y manifestándose como "piedra de toque generacional"; debido a que, a un siglo de la Independencia peruana, el Perú seguía presentándose como una *promesa de la vida peruana* (Basadre, 1958) y republicana, pero como una promesa de una integralidad republicana incumplida, si anotamos el carácter geográfico y cultural de la exclusión y de la expoliación nacional, en la que el factor indígena y campesino se consubstanciaban. Sobre todo porque la masa trabajadora peruana, "que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina" (Mariátegui, 1991: 56), continuaba sobrellevando en sus hombros, los costes sociales y económicos el país.

Tal vez por ello, en el entramado geográfico y demográfico de la cartografía peruana de los años veinte, el diseño histórico, económico, social y cultural del Perú, continuó siendo casi el mismo que el instaurado durante la época colonial; cuando en el campo, de manera casi consubstancial, el trabajador era indígena y campesino y se encontraba en una condición cercana a la "servidumbre", pero sin los beneficios que esta le presentaba

al siervo del período feudal; en tanto, en la ciudad el trabajador se encontraba en la condición expoliada y precarizada de proletario, debiéndose sumar a este cuadro, las multitudes política y representacionalmente menos visibles, como las masas indígenas de la Amazonía, además de los afrodescendientes y asiáticos, que no se presentaban aún como sujetos antagónicos en el tejido de jerarquías, de dominación y de pugnas en torno al poder.

Todo esto desencubría el carácter no dual de la sociedad peruana y latinoamericana, desocultando su carácter múltiple, marcado a su vez por una temporalidad teórica heterogénea, estudiada por Mariátegui, entre la capital y las provincias, entre el campo y la ciudad, entre la costa y la sierra o entre el centro y las periferias, marcadas también por una fisura etnocultural entre lo indígena y lo español; pero que dejaba un grave vacío de racionalización, en su ejercicio hermenéutico de la realidad nacional global. Donde la región selva se presentaba aún como una geografía invisible o elusivamente no mencionada en las disquisiciones interpretativas que hiciera Mariátegui, al igual que la de otros estudiosos de la "realidad nacional" de su tiempo.

Resulta sorprendente, en tanto, a poco más de un siglo de que los criollos ilustrados del siglo XVIII, trazaran en sus descripciones geográficas del Perú, a las regiones agrestes de la sierra y la selva contenidas dentro del espectro territorial de lo conocido como montaña, que abarcaba a ambas regiones, que las interpretaciones sobre la realidad peruana hechas por Mariátegui, siguieran asumiendo una lógica territorial aún irresuelta y reduccionista, que afectaba al sector geográfico y cultural que fue más postergado, tras terminarse el proceso el proceso de las independencias hispanoamericanas con la Independencia del Perú. Pues antes de esta, los mecanismos de evangelización colonial solían cartografiarla, estudiarla y describirla[1] en pleno virreinato. No obstante, podríamos considerar, según se ha dicho, en el interior de sus disertaciones geoculturales —para utilizar un concepto caro a Rodolfo Kusch (1976)—, por extensión, que para Mariátegui la selva había sido asimilada a lo andino: cuando lo andino, para José Carlos (1991), abarcaba todo el espectro indígena, dentro del cual se ubicaba también lo amazónico.

---

[1] En un texto del siglo XVIII, Cosme Bueno se refiere a esta zona como "Las montañas de los indios infieles" (Bueno, 1951: 61-63). Esto nos lleva a pensar también en la existencia de una línea divisoria entre la sierra y la selva, a partir del alcance de la evangelización.

Modernización y fracturas de territoriales

En sus análisis de los factores de producción y de los modelos de sociedad y cultura, Mariátegui hablará indistintamente de *semicolonialismo*, *semifeudalismo* o simplemente de *colonialismo supérstite* (Mariátegui, 1975; 1979; 1991), delimitando económica, cultural y étnicamente el espacio de racionalización de la conflictiva y heterogénea sociedad peruana. Sociedad que evidenciaba una relación espacial y geográfica ligada a los niveles de emancipación y desarrollo social que un espacio geográfico había alcanzado. Sobre todo si delimitamos los estadios históricos-sociales de las regiones naturales del Perú, analizados en sus textos; en los que la selva, nominalmente invisible en sus disertaciones, continuaría en un período pre-histórico; la sierra en el estadio histórico de semifeudalidad; y la costa en una modernidad incipiente, que, aunque asimétrica y espuria, debido al inacabado y desigual proceso de emancipación y a la ausencia o casi ausencia de la industrialización, se encontraba inscrita aún dentro de lo moderno, como una veta políticamente emancipatoria, ligada al *corpus* político y social de la modernidad política francesa, y sus ideales liberales, humanistas, populistas y sociales marcados por la Ilustración, y no al de la Revolución industrial inglesa marcada por la industrialización y el liberalismo económico.

Debido a ello, si tamizamos estas realidades a través del rasero de lo conceptualmente moderno-desarrollado, desde un punto de vista asociado a una noción desarrollista de base tecnocrática y economicista de la historia, que clasificaría a las sociedades como sociedades preindustriales, industriales o posindustriales, para graficar los indicios del asentamiento de una *episteme* modernista determinada por la revolución industrial, encontramos que en el entramado sociocultural de la geografía peruana de las primeras décadas del siglo XX, la costa se encontraba en un incipiente proceso de "industrialización", pues, la ciudad, a diferencia del campo, se mostraba como un foco importante de irradiación de "modernidad", modernidad que planteaba la emergencia de un endeble sector proletario urbano, con sindicatos más implicados con la manufactura en serie, y en algunos casos casi implicados con la producción artesanal; en tanto, la sierra continuaba anclada a una etapa agrícola-gamonal-artesanal preindustrial; lo que dejaba a la selva en un período aún no histórico, debido a un vacío representacional o a una representación científico-naturalista, que hacia los años veinte, se encontraba anquilosada históricamente. Por lo que, ante la ausencia de una subjetividad sociopolítica y cultural que haya iniciado un serio proceso de racionalización, representación e histo-

rización, sociológica y antropológica del vasto territorio amazónico, no se podía decir aún mucho de él.

Noción de nacionalidad y emancipación

En muchos momentos, José Carlos Mariátegui se ha referido al Perú como una nación en construcción, debiendo entenderse la peruanidad, como una condición de lo peruano, como entidad colectiva o como continente de identidad; algo políticamente dinamizada desde las prerrogativas homogeneizantes o normalizadoras del Estado-nación. Por lo que, sobre todo a partir de los diversos elementos que se han venido superponiendo culturalmente durante todos estos años, se ha venido definiendo, como una propuesta de realidad nacional, la escena contemporánea de un país presentad restringidamente como una nación criolla, pero sumido en un proceso simultáneo de constitución y diseminación.

Los orígenes del pensamiento moderno en el Perú y en América Latina, en general, así como los indicios del asentamiento de la modernidad, se remontan hacia la segunda mitad del siglo XVIII, período en el que se da ese tránsito definitivo, que fue superponiéndose sobre el pensar escolástico, pensamiento plagado de elementos supersticiosos, los afanes teóricos y políticos racionalistas de la Ilustración; instaurándose así una subjetividad nueva, pese a los efectos residuales asentados en la mentalidad y costumbres políticas de los criollos ilustrados peruanos. Dándose así, origen a una Ilustración aún colonialista e híbrida, que fue definiéndose, aunque contradictoriamente —sobre todo tras la gestión de las primeras reflexiones patrióticas y filoilustradas americanas, que empezaban a ser plasmadas en una idea general del Perú, que implicaba la racionalización antropológica y demográfica de la patria, en todos los órdenes del saber. En un período en el que empieza a gestarse también, esa sensibilidad diferencial que ira roturando los orígenes de una subjetividad "peruana", que definirá el espectro político-cultural al que se irán sumando todos los elementos que serán característicos de lo que, ya en la república, se conocerá como peruanidad.

Tal vez debido a que su análisis de la sociedad peruana, plasmado en los *7 Ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, fue realizado desde una lectura que implicaba la consideración de sus pasiones y emociones, Mariátegui fue definiendo una imagen descarnada de la sociedad. Imagen que fue desvelando la presencia de un actor político pauperizado y expoliado, pero que se constituía como un sujeto revolucionario en cier-

nes: el indio. Un sujeto urgente en un país en el que las cuatro quintas partes de la población —es decir la mayoría— era indígena y campesina[2]. Por lo que, la idea del Perú, de Mariátegui, terminará condensando todos los matices de las disquisiciones previas en torno al tema de la nacionalidad. Pues José Carlos, que había escrito: "La conquista española que aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido" (Mariátegui, 1975: 26), y entendía el Perú como un proyecto internamente inacabado, como "una nacionalidad formación" (*Ibíd*.), que está siendo construida sobre los inertes estratos indígenas, por los aluviones aterrizados de la civilización occidental, edificándose como una realidad nacional supeditada e inserta en el interior del sistema internacional mundial.

Entendida de esta manera, la idea de nación, que de ser un arquetipo criollo —que Vizcardo y Guzmán denominaba "españoles americanos" (1998)—, empezaba a absorber, construir y llenarse de significado, en un período inmediatamente anterior a la Independencia, será asumida luego por los proyectos aristocratizantes de la oligarquía arielista y novecentista, desde textos como los de Riva Agüero o Víctor Andrés Belaunde, intelectuales continuadores del racialismo etnocultural y epistemológico de los criollos ilustrados del siglo XVIII; que pasará a convertirse luego, en un concepto más aglutinador, ante su idea de un Perú integral —expuesta tempranamente en su polémica con Luis Alberto Sánchez (Aquézolo, 1976)—, en un espacio en el que se es más consciente de la diversidad peruana, y en el que se ha asumido ya la evidencia de que sin el indígena no podía haber peruanidad posible: "Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible" (1975: 32); por lo que, tal vez a manera de conclusión, hacía 1924, Mariátegui acota: "El problema del indio es el problema del Perú, no puede encontrar su solución en una fórmula abstractamente humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico" (1975: 32-33). Y haciendo una paráfrasis de una idea soreliana, en la que el sujeto revolucionario es el obrero, concluye "La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios" (Ibíd.).

---

[2] Esta idea, bastante reiterativa en el trabajo de José Carlos, pasó a funcionar casi como un programa teórico, pese a que hay momentos en los que las proporciones cambian: "el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las *tres cuartas partes de la población* del Perú" (Mariátegui, 1975: 30). Las *cursivas* son mías.

Por lo que, si seguimos algunos de los argumentos que Mariátegui esbozara contra los proyectos homogeneizantes de la sociedad peruana, llegaremos a lo que Arguedas, varias décadas después, plasmaría literariamente como la imagen de un país heterogéneo e integral, representado inmejorablemente en la idea de su novela *Todas las sangres* (1964); rótulo que se adecua perfectamente a la imagen actual del Perú, que plasma también la imagen de la mayoría de países de América Latina. Un espacio multiétnico y pluritemporal que tiende a reformularse en sus intersticios e intersecciones, evidencia de una multiplicidad encubierta por las estrategias y pretensiones uniformizantes de los sectores hegemónicos y dominantes de la sociedad peruana. Una sociedad en la que la *intelligentsia* peruana, que actualmente pretenden ver en la hibridez y el mestizaje, el eje dinámico de una nacionalidad descrita como proyecto político e ideológico omniabarcante de lo nacional, ha encontrado en lo cholo el nuevo argumento homogeneizador. Como un camino reflotado hacia aquella esencia visible y uniforme que teóricamente estaría sintetizando esa idea de identidad nacional y peruanidad, pero que está encubriendo la asimetría, diversidad y complejidad de un país históricamente plural y múltiple como es y ha sido el Perú.

Bibliográfia

ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ARGUEDAS, J. M. (1964). *Todas las sangres*. Buenos Aires: Editorial Losada.

AQUÉZOLO Castro, M. (ed.) (1976). *La polémica del indigenismo.* Lima: Mosca Azul Editores.

ARICÓ, J. (1972). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

BASADRE, J. (1958). *La promesa de la vida peruana.* Lima: Juan Mejía Baca.

BUENO, C. (1951) *Geografía del Perú virreinal (siglo XVIII).* Lima: Valcárcel Ed.

CORNEJO Polar, A (1980). *La novela indigenista.* Lima: Lasontay.

FLORES Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern.* Lima: DESCO.

GARCÍA Calderón, F. (1981). *El Perú Contemporáneo.* Lima: Banco Internacional.

GRAMSCI, A. (1974). *Revolución rusa y Unión Soviética.* México: Roca.

GONZÁLES Prada, M. (1996). *Horas de lucha.* Lima: Editorial Mantaro.
_____ (2005) *Pájinas libres.* Lima: El Comercio.

HABERMAS, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus.

KANT, E. (1994). *Filosofía de la historia.* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

KUSCH, R. (1976). *Geocultura del hombre americano* Buenos aires: Fernando García Gambeiro.

MARIÁTEGUI, J. C. (1972). *La escena contemporánea.* Lima: Amauta.
_____ (1991) *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: Horizonte.
_____ (1970) *El alma matinal.* Lima: Amauta.
_____ (1970) *La novela y la vida.* Lima: Amauta.
_____(1974) *Defensa del Marxismo.* Lima: Amauta.
_____(1987) *El artista y la época.* Lima: Amauta.
_____(1959) *Signos y obras.* Lima: Amauta.
_____(1980) *Historia de la crisis mundial.* Lima: Amauta.
_____ (1975) *Peruanicemos el Perú.* Lima: Amauta.
_____ (1980) *Temas de nuestra América.* Lima: Amauta.
_____ (1979) *Ideología y política.* Lima: Amauta.
_____ (1970) *Temas de la Educación.* Lima: Amauta.

MARX, K. (1971). *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte.* Barcelona: Ediciones Ariel.

MIGNOLO, W. (2007). *La idea de América Latina.* Barcelona: Editorial Gedisa.

PODESTÀ, B. y R. PARIS, et al. (1981). *Mariátegui en Italia.* Lima: Amauta.

ROUILLON, G. (1993) *La creación heroica de José Carlos Mariátegui.* Lima: Edición familia de Rouillon. t. I-II-III.

SALAZAR Bondy, A. (1968). ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI.

SANDERS, K. (1997). *Nación y tradición*: *Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930.* Lima: FCE / PUCP.

SOREL, G. (n.f) *Reflexiones sobre la violencia.* Buenos Aires: La Pléyade.

SPENGLER. O. (1925). *La decadencia de Occidente.* Madrid: Calpe, 1925. T. I-II-III-IV.

STALIN, José (1972). ¿Anarquismo o socialismo? México: Editorial Grijalbo.

TAURO, A. (1982). *Amauta y su influencia.* Lima: Editorial Amauta.

VANDEN, H. E. (1975) *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica.* Lima: Amauta.

VISCARDO y Guzmán, J. P. (1998). *Obra Completa*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú. II tomos.

VARGAS Ugarte, R. (1964). *La Carta a los españoles americanos de don Juan Pablo Viscardo y Guzmán*. Lima: imprenta Gil, S.A.

Revistas

OJEDA, R. (2004). "Mariátegui hoy", diario *El Peruano*, Lima, 17 de febrero.

OJEDA, R. (2004) "Mariátegui y la posmodernidad", diario *El Peruano*, Lima. 17 de abril.

OJEDA, R. (2006) "Visiones teóricas del marxismo de Mariátegui", *La hoja Latinoamericana*, Uppsala.

OJEDA, R. (2006). "Teoría, epistemología y multicentrismo. Mariátegui ante la posmodernidad", revista *Wayra* 4*,* Año II, Uppsala.

OJEDA, Rafael (2008), "Mariátegui en la encrucijada posmoderna", *Quehacer* 172, Lima

OJEDA, R. (2008). "Pensamiento diatópico y los 7 Ensayos de Mariátegui", *Sieteculebras* 25, Año 17. Cusco.

OJEDA, R. (2009) «Disecciones de la generación peruana: Luis Alberto Sánchez, José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo», *Silabario* 12, Año XI, Córdoba.

OJEDA, R. (2010) "Posmodernidad, diatopía y multicentrismo: Mariátegui en la encrucijada", en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 48, Año 15. Maracaibo, 2010.

LA CUESTIÓN NACIONAL EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: UN DEBATE ACTUAL SOBRE LA VIGENCIA DE SU PENSAMIENTO

María Fernanda Vassallo[1]
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

> «... Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. Pero de esto, algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América...»
>
> Mariátegui, J. C. *Itinerario de Waldo Frank*. Variedades. Lima, 25 (1135): 2-3, 4 dic. 1929.

Recuperar la historia de lo que se suele llamar *nación latinoamericana* no es sencillo pues no es una región con trayectorias homogéneas, estructuras consolidadas o sociedades integradas sino que, por el contrario, es un subcontinente social, cultural y económicamente heterogéneo. La *nación latinoamericana* es un espacio que enfrenta los retos del proceso de occidentalización resultante de la inserción de la región en la economía mundo capitalista a partir del siglo XVI, lo que no quita reconocer ni dejar de especificar la existencia de identidades locales emergentes.

El concepto *nación latinoamericana* por el cual se intentó dar cuenta de esta heterogénea realidad tuvo una historia de transformaciones y recons-

---

[1] Profesora y licenciada en historia por Universidad Nacional de Córdoba. Máster en ciencias sociales y humanidades por Universidad Nacional de Quilmes. Diplomada en curriculum y gestión educativa por FLACSO.

trucciones. El mismo tuvo una larga y agitada vida: a finales del siglo XIX y principios del XX tuvo que referir a un pasado de luchas intestinas y a un presente de proyectos de Estado y Nación predominantemente blancos construidos desde arriba que excluían material y simbólicamente a indígenas y campesinos, para poder remitir a un futuro que indefectiblemente sería de unidad continental.

La historia del rediseño de la noción de nación es también la historia del fracaso de las elites dominantes que en los distintos países latinoamericanos no han podido elaborar consensos de alcance nacional sobre cuestiones como el estado, lo étnico y la identidad que superasen la fragmentación y los clivajes regionales. Se trata de un doble juego de realidad y abstracción conceptual, por lo que *nación* puede ser historizada al igual que todos los conceptos de las ciencias sociales.

La nación es una construcción de los intelectuales orgánicos a los regímenes oligárquicos que construyeron los Estados, por lo que su re conceptualización realizada por otros intelectuales desde principios del siglo XX pretendió mostrar la inconsistencia de los discursos oligárquicos en nombre de las identidades más heterogéneas que habían quedado excluidas del relato blanco y mostraron a la nación como un interrogante antes que como una realidad ya concretada. Los intelectuales de finales del siglo XIX en América Latina tuvieron una configuración dual entre el mundo de las ideas y el mundo del poder; el cambio de siglo vio emerger, gracias a la prensa que les otorgaba un amplio margen de autonomía laboral, el fenómeno de intelectuales inorgánicos que refiguró su rol político cultural.

La nación en América Latina fue considerada desde su configuración como una comunidad política moderna. Esa construcción se asentaba sobre una ruptura entre las identidades político culturales pre modernas o coloniales y las modernas o republicanas al mismo tiempo que entiende que el nacionalismo construye a las naciones y no al revés (véase Anderson, 1984 y también la crítica de Palti, 2002 y 2007). En esa construcción de la nación jugaron un papel central las élites que a través de la educación, la estandarización de la lengua y los medios de comunicación intentaron construir la identidad nacional y la cultura política sobre la que se sustentó la comunidad lingüística, cívica, popular y territorial que es, al fin y al cabo, una nación.

La nación decimonónica tuvo esa característica constitutiva: política y culturalmente fue excluyentemente blanca. Era esperable que luego de las

luchas independentistas urja la necesidad de construir espacios nuevos para dotarlos de instituciones con identidad propia que marcasen diferencia con el pasado de conquista y colonización, pero también con el pasado aun anterior. Sobre todo porque se entendía que lo anterior era lo salvaje y el atraso y superarlo era entrar en los caminos de la civilización. Para hablar de la *nación latinoamericana* rescatamos a José Aricó que en su texto *La hipótesis de Justo* destaca el problema de la unidad, central para hablar de Nación (Aricó, 1999). Pensar en nación como categoría en América Latina implica una problemática:

> Una realidad no pre constituida sino en formación, cuya morfología completa no puede ser concebida como la mundialización de un a priori sino como un producto histórico en prolongado proceso de constitución, pero que puede ser posible como tal por la presencia de un terreno histórico común que se remonta a una matriz contradictoria pero única. (Aricó, 1999: 18).

Al igual que Aricó es importante rescatar a Elías Palti, quien en su texto *La Nación como problema* recorre lo que en el siglo XIX y XX fue el surgimiento de los conceptos de nación genealógico y anti genealógico (Palti, 2002). El siglo XIX impuso un concepto de nación construido "desde arriba", para Palti es evidente que la concepción nacionalista[2] de la nación no tiene más de dos siglos de antigüedad, pero entiende que el único modo de esclarecer su singularidad es reconstruyendo su marco conceptual genealógico. Para ello plantea como punto de partida la necesidad de criticar el lugar común según el cual habría una doble vertiente de la idea moderna de nación: la ilustrada basada en lazos contractuales y la romántica que supone una entidad orgánica existente más allá de la voluntad de sus miembros, una sería democrática y cosmopolita y la otra autoritaria, exclusivista y reaccionaria.[3] El autor sostiene que se trata de una distinción simplista ya que no existen relaciones necesarias entre matrices conceptuales e implicancias ideológicas. Esta doble configuración del concepto de Nación hace difícil pensar en cierta coherencia a la hora de definirla.

---

[2] El nacionalismo como ideología se caracteriza por supuestos en el sentido de que el mundo se divide naturalmente en naciones, cada una con un carácter propio y un destino; la nación es la fuente del poder político; si los hombres quieren ser libres y realizarse, deben pertenecer a una nación; las naciones solo pueden ser liberadas y realizarse si cuentan con su propio Estado (Smith, 2000).

[3] No se trataría de un par analítico neutro utilizado para definir o describir fenómenos, sino que también importa una valoración de los mismos.

Concluida la "larga espera", no había experiencia previa sino más bien modelos a copiar: tendencia a incorporar los modelos de nación más eficaces, los del nacionalismo lingüístico. Las elites latinoamericanas partieron de la necesidad de un Estado que imponga rasgos compartidos a poblaciones heterogéneas. Durante el siglo XX asistimos a la erosión del concepto genealógico y modernista: la nación ya no podía seguir considerándose sujeto de la historia que porta su sentido y la explica, sino que ella misma debía ser explicada. Este nuevo marco conceptual es una condición de la perspectiva antigenealógica que dejó de lado la presunción sobre la existencia de fundamentos objetivos de las naciones para pasar a tratarlas como mitos, ficciones o construcciones discursivas. Esta nueva forma de entender la nación puso en escena búsqueda por incorporar a aquellos que hasta entonces habían sido excluidos.

De lo mencionado deriva especificar que la formación identitaria resultaría ser un proceso complejo: en América Latina no se gestaron identidades nacionales de carácter combinado o mestizas sino que por el contrario germinaron identidades fragmentadas y sobre todo jerarquizadas. Ello es posible por las estructuras heterogéneas en todas las variables analizadas, como va a decir Oscar Terán sobre Perú (Terán, 1985).

Las naciones se construyeron desde dentro y también bajo influencias externas. Las realidades internas, las estructuras propias dan sentido y conforman en parte la nación junto con los sujetos y sus particularidades, pero también el sistema mundo imprime sus influencias en esas constituciones.[4]

En el enfrentamiento o en la difícil negociación entre lo propio y lo foráneo, la balanza, sobre todo en lo que se refiere a identidades que derivan del poder social, político y económico, se ha inclinado decisivamente hacia modelos hegemónicos importados.

La Nación como cuestión también ocupó al Marxismo, aunque esta aparece como una constante no resuelta. El relato de la nación blanca se empezó a romper y cuestionar en los debates de la II Internacional, en donde la nación fue un tema de discusión y adquirió profundidad en los Congresos de la III Internacional. Georges Haupt en *Los marxistas frente a la cuestión nacional: la historia del problema,* reafirma que para Marx y En-

[4] De hecho para Mariátegui lo internacional va a ser muy importante, la incorporación de Perú al sistema capitalista y la lucha contra el sistema mismo que se busca desde los socialismos hacen que lo externo juegue papel importante en su pensamiento y en sus acciones. Una de sus referencias más claras a este tema en su texto Lo Nacional y lo Exótico.

gels[5] la Nación no fue más que una categoría transitoria que corresponde a la necesidad del desarrollo del capitalismo y cuyas particularidades y contrastes se irán borrando ya con el desarrollo de la burguesía, hasta desaparecer radicalmente con el advenimiento del proletariado al poder.

Es desde el marxismo también, que Otto Bauer, desde el seno de la II Internacional criticó las concepciones existentes en su época sobre nación:

> Bauer critica diversas teorías anteriores sobre la nación. En primer lugar, las de tipo espiritual, que la definen como la encarnación de un misterioso <alma nacional>, y en segundo lugar las teorías raciales materialistas al estilo de Gobineau, basada en el concepto de una no menos misteriosa sustancia biológica heredada por la comunidad nacional; ambas son interpretaciones metafísicas y, por tanto, no científicas. En tercer lugar, las teorías voluntaristas, como las de Renan, que definen la nación por la voluntad de formar un estado. Estas son erróneas, porque implican que un pueblo que forma parte de un estado multinacional -como una gran parte de los checos- constituye una «nación ». En cuarto lugar, las definiciones empíricas que definen una nación enumerando diversos rasgos individuales, tales como el lenguaje, el territorio, el origen, las costumbres, el derecho, la religión; tampoco éstas son satisfactorias porque los rasgos individuales no son esenciales y desempeñan un papel diferente en diferentes ocasiones en la configuración de la vida nacional, con lo que atendiendo a ellos no obtenemos la esencia del fenómeno (Kolakowski, 1982: 283).

La nación es una edificación conflictiva, en donde las partes deben negociar un bien común en favor de todos, pero lo conflictivo es justamente que no se puede negociar el bien común por todas las partes. Tal como se puede rastrear en Ernesto Laclau, el bien común no es otra cosa que la universalización de los intereses de las clases dominantes. En América Latina el relato nacional es producto de relaciones de fuerzas, y en su edificación primera esas fuerzas eran determinadas por las élites; lo que los años 20 van a demostrar en lo insolvente de sus discursos y proyectos. Con posterioridad a las guerras de independencia, la tarea de construcción de un orden nacional fue llevada a cabo, entre otros actores, por los hombres de ideas, de modo que como dicen Terán:

---

[5] También es importante destacar que a ellos Latinoamérica no le resultaba espacio atractivo de análisis y podrían enmarcarse en los llamados pueblos sin historia. Recién en épocas de la II y III Internacional, nuestro espacio va a entrar en las filas de análisis y discusión en el interior del marxismo.

> Cuando el marxismo latinoamericano arribó a la consideración de dicha problemática, ésta había alcanzado ya un grado considerable de autonomía política y teórica que difícilmente le permitiría ingresar linealmente en los cánones de lo que tanto la II como la III Internacional designarían como la «cuestión nacional (Terán, 1985: 104).

El Continente Americano no fue objeto de análisis para los fundadores de la corriente teórica marxista. La III Internacional socialista incorporó a nuestro Continente en sus análisis, pero la II no. Los textos marxistas sobre la nación analizaban el principio leninista de la autodeterminación de las nacionalidades. Los mismos estaban más destinados a ofrecer un panorama teórico-político para las comunidades con tradición cultural fuerte o a pensar la liberación nacional respecto a la opresión colonial, pero no respondían a los interrogantes que podían tener las naciones en formación latinoamericanas y sobre todo la peruana.

Para entender la particularidad de las naciones Latinoamericanas es menester traer a colación a Tulio Halperín Donghi (1989). Luego de las guerras de Independencia fue necesario para la región, la construcción y consolidación de un Estado-Nación propio a cada país. La realidad resultó en intentos fallidos por parte de las élites, este proceso las posicionó en un lugar importante: crear instituciones y dotarlas de funcionarios, así como asegurar la educación y generar un espacio mercantil del que los países se hicieron de ingresos económicos necesarios[6]. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, en el marco de la segunda fase de la Revolución Industrial, los Estados latinoamericanos se insertaron en el mercado mundial como proveedores de materias primas y compradores de productos industriales. Esta relación desigual establecía un vínculo de dependencia económica respecto de los grandes centros industriales, llamado *pacto neocolonial*.

En 1880, el avance en casi toda Hispanoamérica de una economía primaria y exportadora significó la sustitución finalmente consumada del pacto colonial impuesto por las metrópolis ibéricas por uno nuevo que representaría un crecimiento más rápido, pero que como costado negativo delegó una crisis de identidades y que imprimió al nuevo orden neocolonial signos de agotamiento visibles.

---

[6] En esos años es destruida la estructura mercantil heredada; no serán siempre los productores quienes la añoren, pues los nuevos dueños del comercio introducen en los circuitos un circulante monetario que sus predecesores se habían cuidado de difundir: de este modo la economía confirma a la política impulsando a la emancipación del productor rural frente al mercader y prestamista urbano…

En ese contexto tuvo lugar la incorporación de tierras a la explotación agraria capitalista, proceso que sucedió a costa de asaltar las tierras indígenas y destruir las economías comunitarias y proletarizar la mano de obra originaria. Este fue un momento clave para ver cómo los sectores más desfavorecidos fueron excluidos de la Nación[7].

En excusas de la idea de "progreso" las élites silenciaron a campesinos e indígenas. Ellas tuvieron la idea que el devenir histórico era el devenir europeo, las ideas de que los pueblos originarios representaban el atraso, caracterizándolos como vagos y bárbaros, atravesó a los proyectos nacionales de América Latina de fin de siglo XIX. Esta concepción impidió su incorporación a la nación y al capitalismo por ser "*poco aptos para ello*". Para fines de siglo XIX, el orden conservador de Latinoamérica se empezó a encontrar amenazado por el crecimiento de una oposición que surgió en las ciudades crecientes:

> Esta oposición no expresa sólo el descontento siempre disponible de la plebe urbana, sino sobre todo el de muchos jóvenes de las clases instruidas pero no necesariamente ricas, a los que la sociedad hispanoamericana no es más capaz en 1850 que en 1800 de dar el lugar que juzgan suyo en derecho, y a quienes el conservadurismo intelectual dominante resulta particularmente insoportable; a menudo esa oposición recoge también la pretensión de clases medias urbanas a recibir trato más respetuoso de sus gobernantes. El poderío económico y social que sostiene estas protestas es insignificante; si consolidan sus avances es porque logran evocar en su apoyo a elementos más poderosos, pero esto sólo lo alcanzan cuando ya han obtenido una supremacía política que ha comenzado por ser muy frágil (Halperín Donghi, 1989: 234 y 235)

Se podría entender a la nación latinoamericana en éste momento con la fórmula gramsciana de lo *viejo que no termina de morir y lo nuevo que no acaba de nacer*. América Latina pasó de ser zona reservada a la influencia británica a constituirse en teatro de la lucha entre influencias viejas y

---

[7] Las víctimas de ese orden nuevo se encuentran sobre todo en los sectores rurales. Ya se ha señalado que uno de los elementos precursores de su aparición fue el comienzo de la expropiación de las comunidades indias, en las zonas en que éstas habían logrado sobrevivir hasta mediados del siglo XIX. Sin duda, esa expropiación no lleva necesariamente a la incorporación de los ex comuneros a nuevas clases de asalariados rurales; para ello sería necesaria una incorporación plena de las áreas rurales a una economía de mercado, que está lejos de Darse (Halperín Donghi, 1989:219).

nuevas en un territorio que no solo tiene dependencia mercantil sino que sumó una aún más complicada, la financiera.

Las elites empezaron a mostrar sus falencias y las consecuencias no tardaron en hacerse claras: los sectores populares, obreros, estudiantiles a fines del siglo XIX ya no serían fáciles de silenciar sino que por el contrario, comenzaron a aparecer en la escena dando lugar a un proceso de ampliación de sectores políticos y sujetos destinatarios de políticas. Se empezaron a conocer disputas por la participación y la ampliación de la ciudadanía que con los años se irá logrando junto con proyectos de nación más integrales.

Estas élites aun por fines del siglo XIX no tuvieron programas políticos claros que muestren una idea sólida de nación ni proyectos de innovación en lo político, lo social y lo económico.

Puedo decir que el siglo XX nació con discusiones de las estructuras vigentes. Esas discusiones no solo se dan en Latinoamérica sino que son una consonancia de los cambios en el orden mundial, transformaciones que responden sobre todo a una de las grandes consecuencias mundiales de la Gran Guerra que es el cambio de eje de la hegemonía de Europa a América del Norte, particularmente de Gran Bretaña a Estados Unidos de América. El estado Americano afirmó predominio económico y financiero sobre la América del Sur, marcando el final del liberalismo que se había impreso desde el Viejo Mundo desde las Independencias, y como dijo Halperín Donghi "*que tan mal se había aclimatado en América Latina*" (1989:298).

La renovación ideológica que marca Halperín Donghi no significó la introducción solamente de fuerzas nuevas sino el agotamiento de las soluciones que desde la Independencia ensayaron los Estados. La ampliación de las bases sociales de los estados apareció como algo urgente, como una necesidad de solución inmediata[8].

Oscar Terán especificó, sumando a lo escrito, que en América Latina de cambio de siglo fue imprescindible constituir estructuras nacionales sobre territorios heterogéneos y con estructuras sociales muy complejas,

[8] Mientras la democratización, que promete satisfacerla en el marco liberal-constitucional avanza en Uruguay y Argentina, en Perú y Chile esa misma ampliación es intentada en un marco autoritario y en México en uno revolucionario (Halperín Donghi, 1989:299).

plagadas de asimetrías y con vastas confrontaciones en su interior. Esto no significa que antes- principios y mediados del siglo XIX- no haya sido heterogéneo (todo lo contrario), pero sí, que quienes eran los encargados de esa construcción no se preocuparon en cierto sentido por incorporar a todos los sujetos, a todas las identidades y edificar en la pluralidad.

El rol que Terán le otorgó a las nuevas voces intelectuales tendió a colocarlas en un sitio privilegiado en la construcción de representaciones sobre la sociedad y en la configuración de la nación, pero también en un lugar central en tanto productores de discursos en clave de una "*terapéutica de la reformas sociales*" que:

> Demanda el preciso conocimiento del campo sobre el cual pretende operar y, para tal fin, se acudirá a una sociología inspirada en los métodos de las ciencias positivistas. Los sujetos habilitados para decir la sociedad y sus males deberán ser tan científicos como escasos, y es a partir de estas minorías del saber cómo se podrá imaginar una intervención eficaz de los intelectuales sobre la esfera estatal (Terán, 1986).

La idea de las naciones surgentes fue encaminarse en el progreso y ello significó para el Estado oligárquico una "nación moderna"[9], es decir un país integrado al mercado y a la cultura capitalista, cuestión clave para la elite y sus intelectuales ya que implicaba aplastar las disidencias y recomponer la hegemonía de un orden que veía como un frente de oposición iba surgiendo poco a poco (huelgas obreras y revoluciones radicales a principios del siglo XX). Esta oposición en avance obligó a revisar los mecanismos de control de un Estado que debió adaptarse a una nueva situación: la exigencia de diversos actores sociales a la participación política y económica. De esta manera, el positivismo permitió al Estado comprender el problema de las masas desde una pedagogía estatal que puso el acento en el sistema educativo como una forma de integrar a las oleadas inmigrantes. La sociedad para el positivismo era vista como "*organismo social*"[10], por lo que una especie de higiene social permitiría al Estado superar los problemas de elevada conflictividad. Es decir, para el Estado, el positivismo era un verdadero "programa de acción[11]" porque tocaba todos los aspectos de la sociedad (salud, educación, moralidad, religión, economía, etc.), por lo que conformó un saber para todo tipo de

[9] Concepto extraído del texto de Terán, Oscar (1986:63).

[10] Concepto extraído de Salgado, Juan (2007:5).

[11] Concepto extraído de Biagini, Hugo (2000:29).

contingencia que pudiese surgir en el proceso evolutivo de un proyecto que ambicionó representar a toda la nación.

Ahora bien, para continuar con el avance del escrito, es necesario aclarar los conceptos de modernización y modernidad con los que trabajamos. Referenciamos para ello a Waldo Ansaldi para especificar que "*la modernización (razón instrumental) es la expresión de la modernidad (razón liberadora) dependiente*" (1997:2), porque todas las transformaciones que produce la modernización se frenan en la relación de dependencia que crea en los países periféricos, quedando trunco su desarrollo nacional. Siguiendo esta línea de explicación, podemos inferir que Latinoamérica se vio atravesada por un movimiento progresista (modernidad) impulsado por las elites, que se reflejó en la modernización de la estructura económica y cultural y dejó en suspenso los cambios necesarios en el plano político y social, o los controló con cautela, ya que las elites veían en ellos ciertas amenazas a su hegemonía.

Cuando esos planos pudieron y debieron ser atendidos, los estados entraron en crisis. Lo social fue el eje de estallido, en un contexto de crisis económica y político-cultural. A esa crisis la detectan sobre todo los intelectuales y las articulan con la prensa para su vislumbramiento.

En el siglo XIX, la movilización intelectual puede explicarse desde un optimismo extremo, ya que "*la ciencia es aliada y guía incondicional del progreso humano*" (Terán, 2000:91), una idea que recorrió todos los círculos intelectuales, incluso los que desconfiaban del positivismo y su poder de transformación.

En ese marco de cambio de siglo que marcó una configuración nueva en donde los intelectuales de América Latina fueron protagonistas, la nación apareció como una incógnita, como inconclusa. Patricia Funes (2006) al respecto dijo que en el espacio de la nación se desarrollan las fuerzas sociales, las económicas, las de producción cultural, las diversidades regionales, los conflictos sociales, económicos, étnicos, sociales de la modernidad. Pero son esos conflictos y fuerzas las que también recrean a las naciones, diciendo entonces que de lo que entra en crisis es donde deben buscarse las respuestas a las transformaciones.

Después de la Gran Guerra la consideración de la nación por parte de los intelectuales Latinoamericanos, esta menos ligado al poder y se dirime en el campo de lo cultural. La nación latinoamericana empieza a dirimirse luego de los procesos independentistas, pero en el cambio de

siglo vuelve a hacerlo en otros términos y con otros sujetos, sobre todo intelectuales nuevos. En los años 20, frente a las circunstancias históricas de los contextos nacionales latinoamericanos, la reflexión sobre la nación en los intelectuales se dirimió entre en péndulo orden-cambio. En sí como dijo Ansaldi, modernización sin modernidad.

Para Funes los Estados Nacionales en Latinoamérica configuraron sus perímetros bajo el credo liberal, más en contra que a partir del pasado (y el indio-campesino va a ser el más perjudicado). Así los pobladores originarios fueron considerados como un problema y el pasado también lo fue. Ese en contra del pasado y de los sujetos sociales que aparecieron como del pasado fueron considerados como "otro[12]", como problema.

En Latinoamérica la década de 1920 fue de gran creatividad pero también de mucha producción intelectual. En la esfera de lo cultural, los cambios se hicieron notar y marcaron rupturas con las formas de hacer anteriores; la novela rural, la prensa para sectores populares y por sectores populares, la vanguardia estética en relación con la política para visibilizar nuevos sujetos marcaron el accionar de los letrados y se convirtieron en nuevos espacios para pensar la nación, para pensar en proyectos de incorporación y de ampliación de las bases de esa nación que hasta entonces era blanca, elitista. Lo mencionado últimamente también se plasmó en discusiones en todos los ámbitos, la exclusión del orden, como invita a pensar Patricia Funes (2006), fue importante y signó el nuevo rol del intelectual: ilustrar esos aspectos de la realidad que le interesaban a ellos, denotar esos nuevos sujetos que aparecieron en las letras porque tuvieron quien hable por ellos, combatir al Estado Oligárquico. Y también Latinoamérica fue el espacio de llegada de europeos que escapan a la devastación que generó la Guerra, a la hambruna generalizada y a la perdida de fuentes de empleo, de viviendas, y de perspectivas.

Esos años iniciales del siglo fue marcado también por el cambio de eje hacia Norteamérica, por la movilización de obreros, campesinos, artesanos, indígenas cansados de la opresión de los regímenes oligárquicos y que encontraron en los intelectuales una voz de defensa y reconocimiento. Desde lo político hubieron cambios de gobiernos que algunos países pasaron a ser autoritarismos y en lo cultural nuevas formas de expresión, nuevos vehículos de generación y nueva relación arte-política.

---

[12] Otro en sentido antropológico "otro diferente, otro cultural". Esa categoría de otro es hasta despectiva en cuanto se considera al diferente como inferior.

Bibliografía

Primaria

Mariátegui, José Carlos
1925.*Peruanicemos al Perú*, Amauta, Lima.
1929.*Itinerario de Waldo Frank* en Variedades, 25 (1135): 2-3.
1930.*Una novela de Falcón* en Repertorio Americano, t. XXI, No. 14.
1930.*Apuntes autobiográficos* en La vida literaria, Buenos Aires.
1970. *La revolución y la inteligencia*, en Obras, Tomo 1, Amauta, Lima.
2008.*7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Minerva, Lima.

Secundaria

Anderson, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económico, México.

Altamirano, Carlos (ed.) (2010)..*Historia de los Intelectuales en América Latina, II los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX,* Katz Editores, Buenos Aires.

Ansaldi, Waldo (1997). *Ritos y ceremonias sacras y laicas. Acerca de la sociabilidad cordobesa en los comienzos de la modernización provinciana* en *Anuario del IEHS Prof. Juan Carlos Grosso*, 12.

Aricó, José María (1978). (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, México.
_____(1999). *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina,* Sudamericana, Buenos Aires.
(2010). *Marx y América Latina,* Fondo de cultura económica, Buenos Aires.

Basadre, Jorge (1931). *Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la Historia Social del Perú,* Casa editorial, Lima.

Beigel, Fernanda (2003). *El Itinerario y la Brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui,* Biblos, Buenos Aires.
_____(2006). *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina,* Editorial Biblos Sociedad, Buenos Aires.

Beorlegui Carlos (2003). *La Generación de 1915,* en Filosofía en América Latina, UCA.

Bergel, Martín (2006). *Un caso de orientalismo invertido: la Revista de Oriente (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental* en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, X, 10.

Bergel Martín y Ricardo Martínez Mazzola (2010). *América Latina como práctica. Modos de sociabilidad intelectual de los reformistas universitarios (1918-1930*) en Altamirano, Carlos (ed.); *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, Katz, Buenos Aires.

Biagini, Hugo (2000). *Luchas de ideas en nuestra América,* Leviátan, Buenos Aires.

Halperín Donghi, Tulio (1989). *Historia contemporánea de América Latina,* Alianza, Madrid, España.

Flores Galindo, Alberto (1980). *La Agonía de Mariátegui. La política con la Komintern,* DESCO, Lima.

Funes, Patricia (2006). *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Prometeo, Buenos Aires.

Gramsci, Antonio (1967). *La formación de los intelectuales,* Grijalbo, México.

Haupt, Georges (1980). *Los marxistas frente a la cuestión nacional: La historia del problema*, en Haupt, Georges, y Lowy, Michael, *Los marxistas y la cuestión nacional*, Fontamara, Barcelona.

Henríquez Ureña, Pedro (1974). *Las corrientes literarias en la América hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Kolakowski, Leszek (1982). *Las principales corrientes* del *marxismo,* Alianza, Madrid.

Palti, Elias (2002). *La nación como problema. Los historiadores y la «cuestión nacional,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Rama, Ángel (1983). *La modernización literaria latinoamericana (1870-1910)* en *Hispamérica Revista de literatura* 36: 3-19.

Ramos, Julio (1989). *Desencuentro con la Modernidad literatura y política en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México.

Requena Pablo Manuel (2007). *"…han pasado este año cosas estupendas. Ha florecido una nueva generación". Deodoro Roca y la construcción del imaginario reformista (Córdoba, 1915- 1942),* Trabajo Final de Licenciatura, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Salgado, Juan (2007). *El positivismo en Argentina* en *Pensamiento Latinoamericano*, Universidad de Simón Bolivar, Ecuador.

Sosnowski, Saúl (1999). *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas,* Alianza, Buenos Aires.

Terán, Oscar (1985). *Discutir Mariátegui,* Alianza, Buenos Aires.
_____(1986). *José Ingenieros: pensar la nación*, Alianza, Buenos Aires.
_____(1986). *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires.
_____(2000).*Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo 1880-1910*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
_____(2010). *Amuta: Vanguardia y Revolución* en Altamirano, Carlos (ed.), *Historia de los Intelectuales en América Latina, II los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, Katz, Buenos Aires.

Weinberg Liliana (1994). *Referencia al artículo Los 7 Ensayos y el Ensayo,* en *Anuario Mariateguiano. Mariátegui 1894-1994 Centenario*. Vol VI-N°6.

Williams, Raymond (1997). *Marxismo y Literatura,* ediciones Península, Barcelona.

LIBERTAD, DEMOCRACIA Y JUSTICIA SOCIAL EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

MARIÁTEGUI Y LA INTERDEPENDENCIA ENTRE LIBERTAD, DEMOCRACIA Y JUSTICIA SOCIAL

Pablo Guadarrama González
Universidad Católica de Colombia

Resumen

La interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en la obra de Mariátegui alcanzó en el ámbito latinoamericano una dimensión superior a la tradicionalmente planteada por el liberalismo y el socialismo utópico. Esto fue posible porque asumió la concepción materialista de la historia de forma auténtica y articulada con el humanismo práctico propio de la mejor tradición intelectual de esta región. Sus acertadas críticas a la democracia burguesa y a las falacias de libertad que se promueven en el capitalismo, se desarrollaron en orgánica articulación con su praxis política promotora de mayores grados de justicia social en favor de los sectores populares, la cual solo podría lograrse, según él, en una sociedad socialista.

Palabras claves: libertad, democracia, justicia social, capitalismo, socialismo.

La cuestión de la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en el pensamiento latinoamericano tiene sus primeras manifestaciones a finales del siglo XVIII, producto del despertar emancipador que se incrementa con las ideas ilustradas. Sin embargo, la mayoría de sus expresiones se producen, lógicamente a partir del proceso independentista. Con anterioridad a esa época hubo insurrecciones de indígenas, esclavos y de criollos que aspiraban a lograr distintos tipos de libertades, así como algunas conquistas de mayor justicia social; pero tales anhelos aún no estaban articulados entre sí con aspiraciones democráticas, como comenzaría a revelarse en la época de la Ilustración, lo que contribuiría a preparar ideológicamente las posteriores guerras emancipadoras.

Son múltiples las evidencias de un mayor reclamo por lograr estos tres elementos en la mayoría de los próceres de la independencia. No obstante, esto no se produjo de manera uniforme en todos ellos, pues si bien muchos abogaban no solo por la libertad política, sino también por una mayor justicia social que beneficiase a todos los sectores populares, y en especial a indígenas y esclavos, algunos no se desprendían fácilmente de sus preferencias por formas monárquicas de gobierno.

El inicio de la vida republicana en América Latina representó un mejor momento para que articularan de modo más coherente las exigencias de libertad, democracia y justicia social, tan esenciales para la consolidación de la modernidad, pues se decantaron más nítidamente las diversas perspectivas ideológicas al respecto.

El conservadurismo que se instaló en la mayoría de los países latinoamericanos una vez lograda la independencia, por supuesto, no rechazaba de manera formal ninguno de estos tres elementos esenciales de la vida política; pero la comprensión de los contenidos de cada uno de ellos y, sobre todo, su instrumentalización práctica distaba mucho de lo que por tales concebían los propugnadores del liberalismo, y aún más de los enarbolados por anarquistas y socialistas.

Por tanto, cualquier valoración que se efectúe sobre la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en el pensamiento filosófico, jurídico y político latinoamericano debe tener muy presentes tanto las diferentes perspectivas ideológicas de quienes las han sustentado, como los diversos momentos históricos en que las han asumido. No podía ser similar la postura respecto a tal interdependencia, incluso en el seno de una misma corriente política, durante la mayor parte del siglo xix, cuando el capitalismo premonopolista aún le permitía a una incipiente burguesía nacional abrigar algunas esperanzas de protagonismo socioeconómico. En época posterior, cuando se inicia la fase imperialista las desintegra.

Algunos de los propulsores iniciales del pensamiento socialista en América Latina, independientemente de la validez de muchas de sus críticas a la democracia burguesa y los criterios de libertad que se derivaban de ella, se caracterizaron por otorgar mayor atención al tema de la justicia social, aunque no exentos de ideas románticas y utópicas. Era lógico que así fuese, pues el único referente que tenían respecto a la posibilidad de que los sectores populares tomaran el poder para establecer nuevas instituciones democráticas y políticas públicas de

justicia social, era entonces la Comuna de París. Su fracaso dio lugar a que el escepticismo respecto a hallar formas superiores de democracia y de justicia social encontrara un mejor caldo de cultivo.

Muy diferentes serían las circunstancias después de la Revolución rusa de octubre de 1917, pues con independencia del posterior fracaso del llamado socialismo real, ciertamente se abrieron las puertas del optimismo en cuanto a la posibilidad de destronar el capitalismo y propiciar mayores grados de libertad, pero sobre todo de justicia social en favor de los sectores populares. A la vez que se intentaban nuevos ensayos de democracia superadora de la burguesa, aparecía el peligro mayor del fascismo, que trataba de aplastar todo tipo de democracia y de libertades. Precisamente es en ese nuevo ámbito sociopolítico donde se desarrolla el pensamiento y la praxis política de José Carlos Mariátegui.

Sus ideas sobre la libertad, la democracia y la justicia social se conformarían tanto a partir de su experiencia vital europea como peruana, en esta época de confrontaciones ideológicas y filosóficas en la que el socialismo no se presentaba todavía como una posibilidad factible para esta última región, y en la cual el marxismo -independientemente de lo controvertido del término- apenas había comenzado una etapa de mayor difusión. Esto hace más meritoria aún la labor del intelectual peruano, que se distingue por articular esta de forma auténtica con su praxis revolucionaria, dando así continuidad enriquecedora al humanismo práctico que ha caracterizado lo mejor de la trayectoria del pensamiento latinoamericano.

Su estancia en Italia fue esencial para arribar a una mejor comprensión de los orígenes y, también, de los vaivenes que se producían en la democracia burguesa con el advenimiento del fascismo. La concepción materialista de la historia -en particular la afirmación de Marx y Engels acerca del papel revolucionario desempeñado inicialmente por la burguesía- constituyó un eficiente instrumento para alcanzar una explicación acertada de las razones por las cuales el capitalismo en sus inicios necesitó promover la democracia y las libertades, pero este hecho se convertiría en un bumerán contra el poder burgués al estimular la exigencia de su radicalización por parte de los sectores populares, que demandarían mayor justicia social.

Lo anterior explica que el sector más retardatario de la burguesía viese en el fascismo un instrumento eficaz para ponerles freno a tales reclamaciones, en tanto el más liberal procuraba mantener las conquistas democráticas.

Tal proceso de bifurcación de intereses lo expone de manera explícita al plantear: "La crisis contemporánea es una crisis del Estado demo-liberal. La Reforma protestante y el liberalismo han sido el motor espiritual y político de la sociedad capitalista. Quebrantando el régimen feudal, franquearon el camino a la economía capitalista, a sus instituciones y a sus máquinas. El capitalismo necesitaba para prosperar que los hombres tuvieran libertad de conciencia y libertad individual. Los vínculos feudales estorbaban su crecimiento. La burguesía abrazó, en consecuencia, la doctrina liberal. Armada de esta doctrina, abatió la feudalidad y fundó la democracia. Pero la idea liberal es esencialmente una idea crítica, una idea revolucionaria. El liberalismo puro tiene siempre alguna nueva libertad que conquistar y alguna nueva revolución que proponer. Por esto, la burguesía, después de haberlo usado contra la feudalidad y sus tentativas de restauración, empezó a considerarlo excesivo, peligroso e incómodo. Mas el liberalismo no puede ser impunemente abandonado. Renegando de la idea liberal, la sociedad capitalista reniega de sus propios orígenes. La reacción conduce como en Italia a una restauración anacrónica de métodos medioevales. El poder político, anulada la democracia, es ejercido por *condotiero* y dictadores de estilo medioeval. Se constituye, en suma, una nueva feudalidad. La autoridad prepotente y caprichosa de los *condottieri* que a veces se sienten *cruzados*, que son en muchos casos gente de mentalidad rústica, aventurera y marcial no coincide, frecuentemente, con los intereses de la economía capitalista. Una parte de la burguesía, como acontece presentemente en Italia, vuelve con nostalgia los ojos a la libertad y a la democracia".[1]

Tales conclusiones, extraídas de su agudas reflexiones sobre las causas del surgimiento de esta nueva forma de totalitarismo, poseen una gran vigencia y sirven para comprender las razones por las cuales, ante el advenimiento de triunfos de los sectores populares, resurgieron las dictaduras militares en Latinoamérica en los años setenta del pasado siglo y en la actualidad tienen lugar los llamados "golpes blandos", que en definitiva producen los mismos resultados: aniquilar cualquier posibilidad de nuevas conquistas de justicia social que satisfaga las demandas de los sectores populares.

La democracia burguesa demostró su incapacidad para mantener el poder de las oligarquías, como se evidenció tras el triunfo de la Unidad Popular en Chile al propiciar su derrocamiento con un sangriento

---

[1] J. C. Mariátegui. *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista,* El Perro y la Rana, Caracas, 2010, t. I, pp. 140-141.

golpe que contó con el beneplácito del gobierno de los Estados Unidos de América, que posteriormente no tuvo recato en reconocer que no imaginaba que hubiese producido tantas víctimas, al igual que similares dictaduras del Cono Sur.

"El fascismo suele engalanarse de retórica imperialista y disimular su carencia de principios bajo algunos lugares comunes literarios; pero más que a los artesanos de la palabra ama a los hombres de acción. Mussolini es un hombre demasiado agudo y socarrón para rodearse de literatos y profesores. Le sirve más un estado mayor de demagogos y guerrilleros, expertos en el ataque, el tumulto y la agitación. Entre la cachiporra y la retórica, elige sin dudar la cachiporra. Roberto Farinacci, uno de los líderes actuales del fascismo, el principal actor de su última asamblea nacional, no es sólo un descomunal enemigo de la libertad y la democracia sino también de la gramática"[2]. Esta afirmación de Mariátegui tiene hoy plena validez para otras experiencias.

América Latina ha experimentado en los últimos años múltiples experiencias de golpes de Estado que confirman la tesis del pensador peruano sobre la enemistad irreconciliable entre el fascismo y las libertades democráticas. Por supuesto que los métodos cambian, de ahí que ante la opinión pública internacional resulte más presentable, en lugar de sangrientos golpes de Estado, impedir "legalmente" que los gobernantes progresistas continúen en el poder o que candidatos de tal orientación se puedan presentar a procesos electorales, mediante sofisticados procedimientos para inhabilitarlos judicialmente. Posteriormente, cuando ya se ha instalado en el poder el candidato preferido de las oligarquías, se reconocen "errores no culposos" en los procesos judiciales excomulgadores , pero ya es irreversible la posibilidad de viabilizar una mayor justicia social.

En relación con las "libertades" propugnadas por la modernidad, Mariátegui -a tenor con el enunciado metodológico sugerido por Marx, según el cual la tarea del investigador consiste en descubrir en el objeto específico la diferencia específica a través de la lógica específica- supo distinguir con precisión la particularidad del origen del imperialismo moderno, pues no se debía confundir su génesis de manera similar a la del imperio romano, como planteaban José Vasconcelos, Enrique José Varona y otros. Precisamente era necesario diferenciar ambos

---

[2] Ibidem, p. 101.

procesos, pues el capitalismo había surgido como una reacción contraria al criterio de la jerarquía y la autoridad basada en el linaje, como fue común en el imperio romano y se mantendría durante el feudalismo hasta las monarquías absolutas que sobrevivieron aun bien avanzada la modernidad. El capitalismo se impondría por otros mecanismos de poder como el del dinero y la falacia de las libertades individuales promovidas por la democracia. En tanto el fascismo en Italia trataba de reivindicar el autoritarismo imperial romano y aparentemente se distanciaba del capitalismo; pero en verdad lo hacía en un plano muy formal y solo en cuanto a los mecanismos políticos, pues mantenía intactas las relaciones económicas capitalistas (productivas, financieras, distributivas, etc.). El fascismo ha demostrado ser, como él lo fundamentó, la forma política dictatorial extrema3 en que se impone la dictadura económica del capitalismo, especialmente cuando este ve amenazada su supervivencia.

Algo similar sucedía en Alemania en aquellos años veinte cuando Hitler, utilizando la falacia de un discurso "socialista", se apoderaba de la riqueza de los empresarios judíos y aparentaba una crítica a los grandes capitalistas, para de ese modo seducir a una vacilante clase media e incluso a amplios sectores populares.

El hecho de que Mariátegui haya sabido argumentar las sustanciales diferencias entre las dos expresiones imperiales posee una gran vigencia, porque el discurso populista de derecha no ha desaparecido de la arena internacional, como lo demostró el gobierno de Donald Trump. El fascismo siempre acecha en la actualidad, presto a lanzarse con voracidad sobre nuevas presas en países donde se producen crisis socioeconómicas. El siguiente análisis del Amauta al respecto resulta elocuente:

"La aserción de Vasconcelos de que «directamente de Roma procede el capitalismo moderno», me parece una aserción demasiado absoluta. El imperialismo romano y el imperialismo moderno son dos fenómenos equivalentes. Nada más. El desarrollo del capitalismo no se ha nutrido de la ideología del Imperio. Todo lo contrario. La levadura espiritual del movimiento capitalista han sido la Reforma y el liberalismo. Lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que los países donde ambas ideas tienen más antiguo y definido arraigo –Inglaterra, Alemania y Estados

[3] "El fascismo se reconoce anti-democrático, anti-liberal y anti-parlamentario. A la fórmula jacobina de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad oponen la fórmula fascista de la Jerarquía". J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. III, p. 62.

Unidos–, sean los países donde el capitalismo ha alcanzado su plenitud. La libre concurrencia, el libre tráfico, etc., han sido indispensables para el desarrollo capitalista. Todas las reivindicaciones humanas formuladas en nombre de la Libertad, que han libertado al individuo de las coacciones del Estado, la Iglesia, etc., han representado, concreta y prácticamente, un interés de la clase burguesa, dueña del dinero y de los instrumentos de producción. El crecimiento del capitalismo y del industrialismo requiere un ambiente de libertad. La jerarquía y la autoridad, fundadas en la fuerza o en la fe, le resultan intolerables. Dentro del régimen capitalista, no caben sino la jerarquía y la autoridad del dinero. Por consiguiente, al renegar el liberalismo y la democracia, la burguesía reniega sus propias raíces espirituales e históricas. La restauración del *condottierismo* y del cesarismo, que concentra todo el poder en manos de jefes fanáticos, subordina la economía a la política, contrariando los fundamentos del orden capitalista, dentro del cual la política se encuentra subordinada a la economía. Igualmente, la adopción en la enseñanza secundaria y superior de una orientación clásica, es opuesta al interés de la civilización capitalista, cuya potencia no puede ser mantenida sino por generaciones educadas técnica y profesionalmente. La crisis capitalista no encontrará, por cierto, su remedio en el estudio de las Humanidades"[4].

De este análisis se puede inferir que Mariátegui arriba a la conclusión de que el fascismo constituye el recurso extremo que utiliza la burguesía para mantener su poder, aunque no sea de su agrado mantenerlo, pues sabe que ese instrumento de imposición por la fuerza es efímero, como la historia ha demostrado, tanto con la caída de estos regímenes en Italia, Alemania, España, etc., como de las dictaduras latinoamericanas. Esta clase social prefiere fomentar el mito de la igualdad de posibilidades y de la libertad de empresa para prolongar eternamente su dominio, y por eso le resulta más favorable fomentar la democracia política, sin tener que comportarse necesariamente de igual forma con la democracia social.

Pero ese mito fomentado desde la Revolución francesa comenzó, a su juicio, a desdibujarse a partir del momento en que la burguesía empieza a darse cuenta de lo endebles que resultan sus consignas de libertad, igualdad y fraternidad, especialmente cuando se percata de que sus anteriores aliados en el Tercer Estado, que contribuyeron a derrotar el absolutismo monárquico, ahora aspiran a su merecida cuota de justicia social que ella no le puede asegurar, porque atenta contra su privilegiado estatus e intereses.

---

[4] Ibidem, pp. 172-173.

Según sus palabras: "La revolución francesa tuvo la misma idea de su magnitud. Sus hombres creyeron también inaugurar una era nueva. La Convención quiso grabar para siempre en el tiempo, el comienzo del milenio republicano. Pensó que la era cristiana y el calendario gregoriano no podían contener a la República. El himno de la revolución saludó el alba de un nuevo día: *le jour de gloire est arrivé*. La república individualista y jacobina aparecía como el supremo desiderátum de la humanidad. La revolución se sentía definitiva e insuperable. Era la lucha final. La lucha final por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. Menos de un siglo y medio ha bastado para que este mito envejezca. La Marsellesa ha dejado de ser un canto revolucionario. El «día de gloria» ha perdido su prestigio sobrenatural. Los propios fautores de la democracia se muestran desencantados de la prestancia del parlamento y del sufragio universal. Fermenta en el mundo otra revolución. Un régimen colectivista pugna por reemplazar al régimen individualista. Los revolucionarios del siglo veinte se aprestan a juzgar sumariamente la obra de los revolucionarios del siglo dieciocho"[5].

Lo más desconcertante es que tal pérdida de referentes dio lugar a que la burguesía comenzase a fomentar el pesimismo y apartarse del optimismo que la había impulsado en los primeros momentos de la modernidad. A esta clase social se le presentó un dilema que no vacilaría en asumir ante él una decisión: el racional optimismo revolucionario que a partir de la nueva época sería más cultivado por la clase obrera y los sectores populares o el irracional optimismo que finalmente asumirían las nuevas élites fascistas. La burguesía se doblegaría ante este último, sin reparar inicialmente en que, al admitir aquel ataque a la democracia, a las libertades, estaba comenzando a aceptar su propia acta de defunción. Por evitar que se lograran mayores niveles de justicia social, la burguesía prefirió coquetear con el totalitarismo fascista, hasta que se percató del gran error de su actitud vacilante, que podía acabar con tirios y troyanos. Una situación similar se presentaría años después cuando los gobernantes de occidente veían con buenos ojos que Hitler atacara a la Unión Soviética, hasta que se dieron cuenta del extraordinario peligro que este significaba para la democracia y decidieron aliarse coyunturalmente con ella para exterminar primero el mal mayor.

De manera que los análisis de Mariátegui respecto a la actitud de la burguesía en su época tienen plena validez para comprender momentos posteriores de la historia mundial, en particular la situación que se

[5] Ibidem, p. 54.

afronta en varios países latinoamericanos, los cuales, desde finales del 2019, han sorprendido con multitudinarias protestas sociales. Esta clase social hace mucho tiempo que se distanció de su inicial postura revolucionaria y en la actualidad, especialmente con el auge del neoliberalismo, puede que favorezca el crecimiento económico, pero no la justicia social.

Mariátegui se distanciaría de los criterios eurocéntricos sobre las características de la vida socioeconómica y política del mundo incaico -y en ese aspecto puede considerarse un precursor de los estudios decoloniales-, en particular en relación con quienes pretendían establecer analogías entre las ideas comunistas cultivadas en Europa y las formas de convivencia de los pueblos originarios,[6] así como en relación con la cuestión de la libertad. Frente a quienes, como Augusto Aguirre Morales, consideraban que en aquellos pueblos originarios no se disfrutaba de libertad individual, responde: "La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista. (Sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida inkaica. El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta. La libertad de imprenta puede servirnos para algo a Aguirre Morales y a mí; pero los indios podían ser felices sin conocerla y aun sin concebirla. La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales. No estaban tampoco subordinados a la necesidad de comerciar, de contratar, de traficar. ¿Para qué podría servirle, por consiguiente, al indio esta libertad inventada por nuestra civilización? Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua, fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes

[6] "El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo". Ibidem, t. II, p. 100.

concretas de una libertad con gorro frigio –hija del protestantismo y el renacimiento y de la revolución francesa– es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia"[7].

En esta argumentación se destaca su riguroso manejo de la concepción materialista de la historia y la vitalidad del marxismo[8] frente a interpretaciones dogmáticas de la misma[9], porque no reduce la libertad a una simple "adquisición del espíritu humano", pues esto conduciría a hiperbolizar el papel de los intelectuales en su conformación. Sin demeritar su protagonismo, al contrario, valorándolo en alto grado, concibe la libertad como una necesidad jurídica y política del nuevo modo de producción capitalista. Esta conquista y los derechos humanos no deben considerarse como absolutas emanaciones de la cabeza de los pensadores, sino expresión de las luchas sociales de los sectores marginados cuando deciden emprender su emancipación. Tales conquistas luego son plasmadas en declaraciones, constituciones, leyes, etc., y en eso consiste el mérito de quienes son capaces de realizar su fundamentación teórica.

A la par enfatiza la necesidad del análisis histórico concreto que implica la valoración del carácter dinámico de los conceptos, de la misma forma que Marx le había insistido a Proudhon sobre la circunstancialidad de las categorías económicas[10]. El pensador peruano hizo extensivo tal

---

[7] Idem.

[8] "(…) tampoco se puede negar que, en ocasiones, algunas interpretaciones dogmáticas del marxismo han tratado de convertirlo en un sistema apriorístico de leyes y categorías articuladas de tal forma que lo resuelven todo, incluso antes de determinar el objeto mismo. Pero ese no era el caso de Mariátegui. Él utilizaba el marxismo con la fluidez y versatilidad de un artista, y lo concebía de forma tal que no se reducía tampoco exclusivamente a la obra de Marx. Por eso rechazaba también aquellos ataques que intentaban presentar el marxismo como una teoría en crisis y anticuada, que se había quedado en la filosofía del siglo anterior". P. Guadarrama. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2018, p. 153.

[9] "Mariátegui se inscribe dentro de la sensibilidad heterodoxa del marxismo, rechazando todas las lecturas metafísicas e instrumentales de la obra de Marx, sensibilidad cuyo manifiesto y componente crítico es una contribución a la búsqueda teórica de un marxismo siempre abierto, dentro de un campo cultural siempre en construcción". P. Gutiérrez Donoso. "Heterodoxia y marxismo en la formación político-cultural de José Carlos Mariátegui", en P. Gutiérrez Donoso (editor). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno a José Carlos Mariátegui,* Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2014, p. 27.

[10] Véase: C. Marx. *Miseria de la filosofía.* Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm

presupuesto epistemológico a las diferentes concepciones sobre Dios elaboradas en diferentes momentos y situaciones por parte de distintos pueblos[11].

Mariátegui puso en entredicho la validez, no tanto teórica como testimonial, de los conceptos de libertad y justicia esgrimidos por los conquistadores españoles y portugueses, responsables de uno de los más grandes genocidios de la historia de la humanidad. Al respecto planteaba: "El dato demográfico es, a este respecto, el más fehaciente y decisivo. Contra todos los reproches que –en el nombre de conceptos liberales, esto es modernos, de libertad y justicia– se puedan hacer al régimen inkaico, está el hecho histórico –positivo, material– de que aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que, en tres siglos de dominio español, descendió a un millón. Este hecho condena al coloniaje y no desde los puntos de vista abstractos o teóricos o morales –o como quiera calificárseles– de la justicia, sino desde los puntos de vista prácticos, concretos y materiales de la utilidad"[12]. No hay duda de que, en nombre de la libertad y la justicia, se han cometido crímenes de lesa humanidad, entre los que sobresalen los cometidos durante la conquista y colonización de América.

Otro plano de análisis del Amauta sobre la libertad se refiere a que "El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo. (…) La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance"[13]. Desde que asumió el marxismo, no como "calco y copia", sino como "creación heroica", se percató de las infinitas posibilidades que esta teoría podía ofrecerles a los gestores del mundo

[11] "Cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpo", en J. Martí. *Obras completas,* Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 13, p. 33.

[12] J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. II, p. 80.

[13] Ibidem, t. IV, pp. 113-114.

cultural, especialmente como método dialéctico[14], porque se opuso a concebirlo como un sistema cerrado.

Por esa razón plantea la paradójica situación, según la cual: "El artista contemporáneo se queja, frecuentemente, de que esta sociedad o esta civilización, no le hace justicia. Su queja no es arbitraria. La conquista del bienestar y de la fama resulta en verdad muy dura en estos tiempos. La burguesía quiere del artista un arte que corteje y adule su gusto mediocre. Quiere, en todo caso, un arte consagrado por sus peritos y tasadores. La obra de arte no tiene, en el mercado burgués, un valor intrínseco sino un valor fiduciario. Los artistas más puros no son casi nunca los mejor cotizados. El éxito de un pintor depende, más o menos, de las mismas condiciones que el éxito de un negocio. Su pintura necesita uno o varios empresarios que la administren diestra y sagazmente. El renombre se fabrica a base de publicidad. Tiene un precio inasequible para el peculio del artista pobre. A veces el artista no demanda siquiera que se le permita hacer fortuna. Modestamente se contenta de que se le permita hacer su obra. No ambiciona sino realizar su personalidad. Pero también esta lícita ambición se siente contrariada. El artista debe sacrificar su personalidad, su temperamento, su estilo, si no quiere, heroicamente, morirse de hambre. De este trato injusto se venga el artista detractando genéricamente a la burguesía. En oposición a su escualidez, o por una limitación de su fantasía, el artista se representa al burgués invariablemente gordo, sensual, porcino. En la grasa real o imaginaria de este ser, el artista busca los rabiosos aguijones de sus sátiras y sus ironías. Entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles: pero sí, íntimamente, los más acérrimos y enconados. El obrero siente explotado su trabajo. El artista siente oprimido su genio, coactada su creación, sofocado su derecho a la gloria y a la felicidad. La injusticia que sufre le parece triple, cuádruple, múltiple. Su protesta es proporcionada

---

[14] "La dialéctica presente en Marx según Mariátegui sería aquella que logra colocar el método y la realidad en una misma dimensión, confrontándolas para generar una nueva etapa de análisis –y por qué no–, una nueva etapa de realidad. De esta manera, el método y la realidad van jugando un rol móvil, pues estas se condicionan irreductiblemente en el momento de entender y actuar sobre la realidad. Así, esta dialéctica abre a su vez el espacio en donde sujeto y objeto chocan para transformarse mutuamente". C. A. Berríos Cavieres. "El método marxista en los 7 ensayos de Mariátegui", en *7 ensayos/90 años. Ponencias del Simposio Internacional*, S. B. Guardia (compilación y edición), Cátedra José Carlos Mariátegui, Lima, 2019, p. 167.

a su vanidad generalmente desmesurada, a su orgullo casi siempre exorbitante. Pero, en muchos casos, esta protesta es, en sus conclusiones, o en sus consecuencias, una protesta reaccionaria. Disgustado del orden burgués, el artista se declara, en tales casos, escéptico o desconfiado respecto al esfuerzo proletario por crear un orden nuevo. Prefiere adoptar la opinión romántica de los que repudian el presente en el nombre de su nostalgia del pasado. Descalifica a la burguesía para reivindicar a la aristocracia. Reniega de los mitos de la democracia para aceptar los mitos de la feudalidad. Piensa que el artista de la Edad Media, del Renacimiento, etc., encontraba en la clase dominante de entonces una clase más inteligente, más comprensiva, más generosa. Confronta el tipo del Papa, del cardenal o del príncipe con el tipo del nuevo rico. De esta comparación, el nuevo rico sale, naturalmente, muy mal parado. El artista arriba, así, a la conclusión de que los tiempos de la aristocracia y de la Iglesia eran mejores que estos tiempos de la Democracia y la Burguesía"[15]. Indudablemente, tal conflictiva situación resulta contraproducente, pues se debe suponer que con el advenimiento de las "libertades" de la modernidad, los intelectuales debían disfrutar de mayores posibilidades que en el Medioevo para desplegar su creatividad; sin embargo, no siempre resulta de ese modo.

Se percató oportunamente de que el capitalismo no es solo un modo de producción de mercancías, sino también de ideologías □unas más nefastas que otras si se compara el liberalismo con el fascismo o el neoliberalismo□, por lo que constantemente trata de reproducirse a través de los medios masivos de comunicación, así como de algunas instituciones educativas y culturales. Al otorgarle una gran significación a la batalla en el terreno de las ideas y de las instituciones superestructurales[16] que pretenden eternizarlo, coincidiría en gran medida con la labor de Gramsci y de otros luchadores, como Ernesto *Che* Guevara y Fidel Castro, por superar esa

---

[15] J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. III, pp. 181-182.

[16] Nacido en tierras americanas, José Carlos Mariátegui supo combinar la ciencia europea con las condicionantes nacionales de su natal Perú para ofrecer una concepción rica, creativa y original sobre las posibilidades y perspectivas de un socialismo indoamericano. Su marxismo no negaba la determinación económica, pero hacía énfasis en la significativa importancia de la subjetividad humana, en el papel de los factores supraestructurales, de la cultura, la tradición y la historia de la nación, y en la forma en que estos elementos eran interiorizados por los diferentes sujetos sociales". J. Santana Castillo. "Mariátegui y el marxismo creador", en Colectivo de autores. *Mariátegui*, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2002, p. 230.

enajenante sociedad, no solo en el plano económico y sociopolítico, sino también ideológico y cultural[17].

Al Mariátegui enfatizar que "(…) la burguesía, que pugnaba por sustituir a la aristocracia en el rol de clase dominante, había inventado la idea de la Libertad",[18] destacaba que entre los mecanismos de formación ideológica que esta generó para apuntalar su poder político y económico se encuentra la falacia de la libertad de enseñanza. A su juicio: "La libertad de la enseñanza no es, pues, sino una ficción. Es una utopía que la historia desahucia. El Estado, cualquier que él sea, no puede renunciar a la dirección y al control de la educación pública. ¿Por qué? Por la razón notoria de que el Estado es el órgano de la clase dominante. Tiene, por ende, la función de conformar la enseñanza con las necesidades de esta clase social. La escuela del Estado educa a la juventud contemporánea en los principios de la burguesía".[19] ¿Podría considerarse que en la actualidad esta situación es algo diferente?

De igual manera desentrañaría en qué medida "(…) la Libertad, tan útil, tan buena en tiempos de guerra, resultaba excesiva e incómoda en tiempos de paz",[20] pues estos últimos favorecen a los sectores populares en sus luchas por sus derechos de justicia social y perfeccionamiento de la democracia.

Mariátegui supo articular su meritoria labor intelectual con la lucha política para lograr, especialmente, mayores grados de libertad y de

---

[17] "De allí que el marxismo de Mariátegui no se circunscriba ni a la toma del poder del Estado ni a la socialización de los medios de producción. Sabe que cualquier transformación del capitalismo dirigida por las clases trabajadoras debe acabar con la explotación y cambiar el orden de dominación y de ejercicio del poder. No necesariamente para que una nueva burocracia política y social la sustituya. Aboga más bien, y esto es lo que podría desprenderse de muchos de sus escritos, porque el poder sea asumido por la sociedad, por las comunidades, los grupos sociales, etc. En esa misma forma, comprende que si los principales medios de producción no pasan a ser posesión o propiedad de la sociedad, difícilmente puede pensarse la superación de las relaciones de explotación de pobreza y de miseria que produjo el capitalismo. Pero eso no es suficiente para él si recordamos su afirmación de que a la «conquista del pan» le debe ser congruente la «conquista del pensamiento y del espíritu». Es allí entonces donde su propuesta sigue siendo universal y anuncia los aspectos centrales que podrían darse en la formación de lo que quizás se podría llamar un humanismo socialista". D. Jaramillo Salgado. *Mariátegui y su revaloración de la política,* Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2011, pp. 135-136.

[18] J. C. Mariátegui. Ob. cit., t. II, p. 405.

[19] J. C. Mariátegui. *Obras,* Amauta, Lima, 1982, t. XIV, p. 37.

[20] Ibidem, t. XVI, p. 113.

justicia social de la clase obrera, campesinos, indígenas y otros sectores sociales como los maestros. Por tanto, resalta el hecho de que estos últimos "reivindican para el magisterio el derecho a la dirección técnica de la educación: afirman la alianza de los maestros con los trabajadores manuales que luchan por un programa de justicia social y económica; y reclaman la democratización efectiva de la enseñanza a cuyos grados superiores sólo deben tener acceso los más aptos"[21].

Tenía una alta estimación del papel formador de los maestros y en general de la educación en la gestación de valores éticos en las nuevas generaciones, pero no hiperbolizó esta última, como fue común en antecesores del pensamiento socialista en Latinoamérica[22], pues estaba convencido de que solo a través de una transformación revolucionaria que superara el enajenante capitalismo podrían alcanzarse mayores niveles de libertad, democracia y justicia social.

Promovía el criterio de que cada logro conseguido, por limitado que fuese en los marcos de la democracia burguesa, favorecía a los sectores populares y creaba mejores condiciones para luchas posteriores de mayor envergadura. En la misma medida en que planteaba tales reclamos, desenmascaraba las insuficiencias de la democracia burguesa, aunque de modo dialéctico aprovechara sus conquistas para revertirlas en favor de esos sectores marginados de sus logros.

En primer lugar, reclamaba el derecho de formación de sindicatos, al considerar que "La libertad de organización, el derecho de asociación que la ley sanciona: he ahí la reivindicación primaria de nuestras clases trabajadoras. Hay que conquistar, a todo trance, esta libertad; hay que afirmar, en todo instante, este derecho".[23] Pero este era solo un paso indispensable para alcanzar otras formas de libertad: "El Comité Pro 1º de Mayo cumple pues con lanzar esto al proletariado de la República y

---

[21] Ibidem, t. XIV, p. 77.

[22] "Muchos de los antecesores del pensamiento socialista y marxista en América Latina ponía la mayor parte de sus esperanzas en la transformación ética a través de mejoras en los sistemas educativos, por lo que no se diferenciaban sustancialmente en ese aspecto de otros pensadores de corte ilustrado de la época, aunque sí por la crudeza con que planteaban la situación de las clases explotadas, y sus propuestas de redistribución más justa de la riqueza los distanciaban del pensamiento tradicional y conservador". P. Guadarrama. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia,* Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta, Bogotá, t. III, 2013.
https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20III.pdf

[23] J. C. Mariátegui. *Obras,*t. XIII, p. 180.

lo conmina a luchar por sus conquistas más inmediatas, que son: libertad de reunión, libertad de organización, libertad de prensa obrera, libertad de imprenta proletaria. Son estas las conquistas más inmediatas que tiene que efectuar el proletariado de una manera general, aparte de sus defensas económicas"[24].

Sin embargo, el objetivo final que se planteaba no era obtener migajas de la democracia burguesa y libertades en su seno que solo atenuaban la difícil situación de las clases explotadas. Su mayor aspiración era subvertir el capitalismo a través de un radical proceso revolucionario propiciador del establecimiento de una sociedad socialista. Esta no sería un trasplante arbitrario de lo logrado en la Unión Soviética, a la cual admiraba; pero tomaba distancia ante cualquier pretensión de imitarla.

El hecho de que concibiese la revolución socialista como una necesidad histórica para alcanzar niveles de libertad, democracia y justicia social favorecedores de los sectores populares no significaba que la considerase como un producto fatal de leyes inexorables, como algunos socialistas latinoamericanos anteriores[25]. Aun cuando era del criterio de que "La revolución proletaria es, sin embargo, una consecuencia de la revolución burguesa. La burguesía ha creado, en más de una centuria de vertiginosa acumulación capitalista, las condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo. Dentro de la revolución francesa se anidaron las primeras ideas socialistas"[26]

Sin embargo, sabía que era imprescindible el despliegue del factor subjetivo por parte de los encargados de protagonizarla, aunque tenía plena conciencia de lo riesgoso de la empresa de conquistar el poder para revertir una sociedad aparentemente consolidada como el capitalismo; pero consideraba que no había alternativa: "Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla"[27]. Su optimismo revolucionario lo impulsaba a plantear: "Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero,

---

[24] Ibidem, t. XIII, pp. 124-125.

[25] "(...) llamamos socialismo a esa tendencia visible, palpable, conocida por su ritmo siempre ascendente, siempre progresivo desde los primeros quince siglos de la Historia". J. Abreu e Lima. "El socialismo", *Utopismo socialista (1830-1893)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, p. 165.

[26] J. C. Mariátegui. *Obras,* t. III, p. 25.

[27] Ibidem, t. I, p. 99.

en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles"[28]. De manera que no asumía una postura contemplativa ante la cruda realidad que imponía el capitalismo, especialmente en los países latinoamericanos.

Su optimismo se inspiraba en el ejemplo de los próceres de la independencia, quienes exitosamente enfrentaron múltiples obstáculos objetivos; pero los más difíciles fueron los subjetivos promovidos por los pesimistas, que no confiaban en las potencialidades liberadoras de sus propios pueblos. "Antes y después de la revolución emancipadora, no faltó gente que creía que el Perú no estaba preparado para la independencia. Sin duda, encontraban exóticas la libertad y la democracia. Pero la historia no le da razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla"[29].

Por las anteriores razones su pensamiento y digna actitud se inscriben en la tendencia más auténtica del pensamiento latinoamericano, caracterizada por un humanismo práctico,[30] posturas contrahegemónicas y contestatarias ante distintos regímenes opresores.

Las generaciones emancipadoras que le antecedieron podían haber estado motivadas también por la aspiración de lograr una interdependencia más armónica entre libertad, democracia y justicia social; sin embargo, la mayor parte de sus representantes estaban imbuidos por criterios socialistas utópicos y románticos, la mayoría de las veces desvinculados de la imprescindible circunstancialidad latinoamericana.

---

[28] Ibidem, t. III, p. 28.

[29] Ibidem, t. IX, pp. 37-38.

[30] "El humanismo concreto y práctico que pretendía Mariátegui desde el marxismo no estaba dirigido a emancipar a una clase en abstracto, sino a todos los sectores sociales diferenciados, entre los cuales estaban, además de la clase obrera, el indio, el campesino, la mujer, etc., que también eran discriminados y explotados en el capitalismo de forma inhumana. Consideraba que el socialismo era la sociedad que podía eliminar la situación enajenada de todos estos sectores sociales". P. Guadarrama. *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina,* Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Taurus-Penguin Random House, Bogotá, 2016, t. I, p. 138.

Uno de los mayores méritos de Mariátegui consistió en avizorar la posibilidad efectiva de superar el capitalismo, sin asumir una actitud nihilista ante este sistema. Para esa tarea se debía contar no solo con el marxismo, que no reducía a la obra de Marx,[31] o lo que por tal término se entendía en su época, cuando el estalinismo comenzaba a crear el marxismo-leninismo, para luego añadirle también otro patronímico, tan rechazados por los gestores de la concepción materialista de la historia.

Los diferentes análisis de Mariátegui sobre la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social no partían de especulaciones metafísicas, en su lugar lo hacían desde la valoración de situaciones históricas reales, bien del contexto peruano, italiano, europeo, latinoamericano, etc.; pero no permanecían anquilosadas en ese plano, sino que de diversas formas trascendían a un plano teórico superior de dimensiones filosóficas, politológicas, jurídicas, estéticas, etc., de un alcance más universal.

Bibliografía

Abreu E. Lima, J. "El socialismo", *Utopismo socialista (1830-1893)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977.

Guardia, S. B. Compilación y edición. *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*, Librería Editorial Minerva, Lima, 2012.

Gutiérrez Donoso, P. Editor. *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno a José Carlos Mariátegui,* Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2014.

Jaramillo Salgado, D. *Mariátegui y su revaloración de la política,* Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2011.

Mariátegui, J. C. *Obras,* Amauta, Lima, 1982.
_____ *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista,* El Perro y la Rana, Caracas, 2010.

Martí, J. *Obras completas,* t. XIII, Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

[31] "El rechazo de Mariátegui contra un marxismo epigonal que se agota en la interpretación de Marx es tajante". Haug, W.F. "La defensa del marxismo de Mariátegui". Guardia, S.B. Compilación y edición *Mariátegui en el siglo XXI Textos críticos*. Librería Editorial Minerva. Lima. 2012. p. 128.

Marx, C. *Miseria de la filosofía.* Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm

Santana Castillo, J. "Mariátegui y el marxismo creador", en Colectivo de autores. *Mariátegui*, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2002.

MARIÁTEGUI ANTE LAS LUCHAS CONTEMPORÁNEAS Y LOS NUEVOS ENFOQUES DE LA TEORÍA CRÍTICA Y EL MARXISMO

¿CREACIÓN SIN CONFRONTACIÓN O CREACIÓN HEROICA? A PROPÓSITO DE LA "VERSIÓN BLANDA" DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Miguel Mazzeo[*]
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Importa la verdad, no la táctica
Wilhelm Reich

Resumen

Este trabajo propone una reflexión sobre el pensamiento crítico e identifica una "versión blanda" del mismo que se desarrolló durante las últimas décadas, especialmente en Nuestra América. Sostiene que dicha versión blanda, al tiempo que asume una serie de cuestionamientos al capitalismo, lo considera condición de posibilidad de la existencia social. De este modo, se ha ido delineando un tipo de pensamiento que, impregnado de formalismo político y de una matriz convivencial, realiza concesiones (teóricas y políticas) a la racionalidad neoliberal. Luego se detiene en algunos de los rasgos más salientes de esta versión blanda del pensamiento crítico, entre otros: su apelación a una totalidad incompleta, la relación capital-trabajo concebida como una relación no antagónica, la "tensión" de clases en sustitución de la lucha de clases, el confinamiento de las correlaciones de fuerza en un campo de objetividad instituido por el capital, el carácter eventual del sujeto, una concepción inmaterial (y formalista) de la hegemonía, la tendencia a propiciar las relaciones contenedoras de los contendientes sistémicos. De este modo, esta versión

---

[*] Profesor de Historia y Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Regular de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de Lanús (UNLa). Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA). Escritor, autor de varios libros publicados en Argentina, Chile, México, Perú y Venezuela, entre otros: *Piqueter@s. Breve historia de un movimiento popular argentino*; *¿Qué (no) Hacer? Apuntes para una crítica de los regimenes emancipatorios*; *Introducción al poder popular (el sueño de una cosa)*; *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de socialismo práctico*; *El hereje. Apuntes sobre John William Cooke*; *Marx populi*.

blanda convocaría a una experiencia de adecuación, entendida como la única forma de adquirir racionalidad, y no contribuiría al ejercicio del aspecto más significativo del pensamiento crítico: pensar el cambio sistémico, la transición o el pasaje.

Palabras clave: Pensamiento crítico. Lucha de clases. Hegemonía. Materialidad. Porosidad. Consenso. Praxis. Subjetividad. Clausewitz.

Hace ya mucho tiempo que en Argentina y en Nuestra América se viene consolidando una versión "blanda" del pensamiento crítico. No pretende ser esta una expresión rigurosa. De ninguna manera queremos investirla con la condición de categoría analítica. Se puede argumentar que la blandura indefectiblemente conspira contra la criticidad y, también, contra el pensamiento. La utilizamos porque no tenemos motivos para poner en duda las buenas intenciones de ciertas subjetividades. Recurrimos a ella porque existen pensamientos que, en lo aparente, no proponen una apología abierta del orden establecido y no pretenden reducir la complejidad social. Estos pensamientos ejercen una crítica a una parte de lo real y/o proponen una alternativa a los viejos y agotados paradigmas críticos. El problema está en que albergan categorías capitalistas y contrabandean conceptos y cavilaciones que no afectan la totalidad predominante. Es más, buscan resguardarla y, por eso, no dan cuenta ni de la inherencia de esa totalidad en las partes ni de su intensidad. Ocultan un *real* que amenaza sus posiciones institucionales y pone en evidencia su flaccidez política y cultural. El problema está en la totalidad incompleta en la que se asientan, en la identidad construida a partir de negaciones de aspectos fundamentales. Entre otras cosas, falta la plusvalía y el autoritarismo del capital; falta problematizar la propiedad privada, la naturaleza de los medios de producción y de la riqueza (abundan los y las especialistas en "estudiar" la pobreza); falta el capital que está en la tecnología, falta un examen exhaustivo de la política como quehacer y como deshacer, falta la critica de sus estilos primarios e inmediatistas dominantes. Y falta algo mucho más importante aún, el deseo de superar la escisión entre la acción y el sueño, junto con la voluntad de atacar la "infraestructura del evento" que controla tanto lo que se dice como el clima en que se escucha (Fogwill, 2008: 173).

La gran dificultad yace, principalmente, en el vacío de promesa y desmesura que arrastran estos pensamientos. Todo indica que jamás nos revelarán algún sentido, alguna verdad. Para constatar la blandura de este pensamiento debemos confrontarlo con sus prácticas y sus efectos concretos.

No se trata simplemente de una crítica con sordina. Es algo mucho más profundo que eso. Es un tipo de cuestionamiento al capitalismo que, al mismo tiempo que lo repudia, no puede dejar de considerarlo una condición de posibilidad de la mismísima existencia social. Parafraseando a Karl Marx, se puede definir como una crítica que le teme a sus propios resultados y que pretende evitar todo conflicto con los poderes instituidos. Reconoce unas "victimas estructurales", al tiempo que no se propone una modificación radical de las estructuras. Identifica "espacios de disputa" (marcos narrativos, instituciones, etc.), pero se desentiende de la voluntad de disputar. Admite la existencia de unos objetivos excluyentes pero apuesta a la representación de una compatibilidad superficial. Sabe que es necesario cambiar el contenido del juego, pero concentra sus mejores esfuerzos en los intentos por mejorarlo. Escinde, deliberadamente, las lógicas del poder y la fuerza de las lógicas de la argumentación. Reivindica el potencial prefigurativo (anticipatorio) de algunas experiencias sociales-comunales, pero, en aras de un supuesto realismo político, las quiere complacientes, sin conflicto, sin éxtasis. En efecto, estamos frente a un caso de flagrante ambigüedad estratégica. O ante la primera de las formas de no sufrir el infierno identificadas por Ítalo Calvino en *Las ciudades invisibles*: "aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más" (Calvino: 1984, 175). Un signo inequívoco de que algún grado de criticidad ya ha sido metabolizado por el capital.

Entonces, lo que tenemos es un pensamiento que no piensa el cambio sistémico, la transición o el pasaje, sino la simple adaptación. La experiencia a la que convoca es, lisa y llanamente, una experiencia de adaptación a lo preconfigurado, a *lo dado*, al *orden del todo*. Es más, considera que esa adaptación es la única forma de adquirir racionalidad política y realidad social. O sea, niega la posibilidad de toda racionalidad política por fuera de la institucionalización burguesa, del "pacto", del "contrato social" o cárceles similares. De esta manera la dilución del conflicto en el plano fundamental de los intereses impacta de lleno en el plano cognitivo y emocional. Esta posición y las prácticas pacificadoras que de ellas se derivan conllevan importantes concesiones a la racionalidad neoliberal y están llamadas a recrear constantemente las condiciones de seguridad de/para las clases dominantes. Constituyen tanto el fundamento de la impotencia del progresismo y de la izquierda institucional como del "giro pragmático" que condena a la resignación a una parte de los movimientos sociales y de las organizaciones populares de Nuestra América.

Mientras el capital subordina al trabajo con mayor énfasis y apelando a estrategias silenciosas basadas, por ejemplo, en la inteligencia artificial;

mientras las relaciones sociales capitalistas arrasan con los ámbitos sociales-comunitarios de reproducción de la vida, una capa de intelectuales que dicen asumir la posición de los trabajadores y las trabajadoras, de las clases subalternas y oprimidas en su conjunto, (o su "punto de vista"), ensayan teorizaciones de la relación capital-trabajo que la presentan como una relación no antagónica. Como una "contradicción" donde la conflictividad no implica la negación de la voluntad y el deseo de alguna de las partes.

Para la versión blanda del pensamiento crítico no existen contradicciones fundamentales y, por ende, no existen terrenos donde los enfrentamientos sociales alcancen su grado máximo de concreción. La "tensión" entre las clases sustituye a la lucha de clases o se le impone a la lucha de clases la aceptación del orden social dominante como límite estricto. Parecen aceptar las siguientes fórmulas: "el capitalismo es un escenario *de techo*"; "dentro del capitalismo todo, fuera del capitalismo nada"; "no existe otra racionalidad que la racionalidad burguesa". De este modo, el "análisis de clase" es presentado, livianamente, como "reduccionismo de clase". Y lo más importante: el espacio de la política se limita al campo de objetividad política instituido, cerrado, sórdido y a un índice de realidad donde sólo caben las "luchas democráticas". Las "correlaciones de fuerza", confinadas a ese campo de objetividad y a ese índice de realidad, sólo pueden modificarse en aspectos secundarios; cuando un cambio significativo de las mismas exige la impugnación de ese campo y ese índice. La adaptación, entonces, requiere del desplazamiento de la jerarquía de intereses, requiere de un conjunto de trampas, señuelos, transacciones y abstenciones. El resultado no es otro que el ocultamiento de la verdad.

En forma paralela se suele plantear el carácter eventual del sujeto. Se reivindican los "sujetos contingentes" y se hace una profesión de fe antiesencialista. Pero a la hora de analizar la constitución ideológica del sujeto… ¿acaso no corresponde tener presente la relación entre la contingencia de los sujetos (subalternos y oprimidos) y el carácter eventual de la venta de fuerza de trabajo? ¿No hay una relación de causalidad entre el proceso de acumulación y las condiciones de vida de la clase que vive de su trabajo? Esas relaciones, en sí mismas, no son fortuitas. Existen planos del "ser social" de las clases subalternas y oprimidas (y de todas las clases, y todos los seres humanos) que se conservan relativamente firmes e inaugurales en materia de subjetividades. Sin ahondar en la realidad de esos planos, sin el conocimiento (que es auto-conocimiento) de esos

planos del ser social, difícilmente puedan darse procesos colectivos de transformación en las subjetividades.

La versión blanda del pensamiento crítico erige al "pueblo" como un sujeto desprovisto de todo fundamento, núcleo o incrustación clasista. Lo que instala la suposición de que la burguesía también estaría desprovista de esos elementos. Por cierto, de ahí parte la apelación al concepto ideológico (y ambiguo) de oligarquía. Pueblo y oligarquía funcionan como conformaciones puramente ideológicas y políticas. El concepto de burguesía es desechado, por su pesada materialidad y su pesada "socialidad", (la materialidad y socialidad propias de las relaciones humanas).

Lo mismo ocurre con otros sentidos posibles para el concepto de pueblo, en especial los que apelan a la categoría del ser social, los que están atentos a los universos de experimentación/vivencia colectiva de ese ser social y los que destacan la importancia de una categoría como "fuerza" e invocan el poder popular como horizonte; es decir: la fuerza concebida como control "desde abajo" de las acumulaciones de las clases subalternas y oprimidas y como la capacidad de estas de gestar flujos.

Todo un plano de la existencia (y de la coexistencia) de los seres humanos es descartado o invisibilizado cuando se define a las clases y a los grupos sociales privilegiando los aspectos subjetivos de sus atributos. ¿Nos precipitamos en el esencialismo al considerar que existen atributos propios de las clases?

En este sentido, cabe señalar que toda fragmentación identitaria (incluyendo algunos feminismos y algunos indigenismos), también se muestra compatible con la versión blanda del pensamiento crítico. Las clases dominantes, a través de diversas mediaciones, han apelado a la reivindicación de "la identidad" como parte de una estrategia orientada a desplazar la materialidad y socialidad de los antagonismos y a negar las posibilidades de constitución de sujetos políticos contra-hegemónicos masivos. El capitalismo ha sabido aprovecharse de la diversidad al punto de contrarrestarla a la alteridad. El capitalismo conspira contra lo que Armando Bartra denominaba: "diversidad virtuosa y posglobal", una diversidad fundada en "la pluralidad entre pares, la que se construye a partir de la universalidad como sustrato común" (Bartra: 2014, 34). El capitalismo hizo de la diversidad una mercancía más (y un fetiche). Al mismo tiempo ha provocado una disminución de los espacios para las

diferencias radicales, para las alteridades atópicas, inasimilables. No hay emancipación sin reconocimiento de las diferencias. Pero el reconocimiento de las diferencias no alcanza para la emancipación. La universalización compulsiva fue incompatible con la emancipación integral de los seres humanos, pero también la pseudo diversidad alentada por el mercado.

La versión blanda del pensamiento crítico es el signo una falta de compromiso con la construcción de esa universalidad como sustrato común, teórico y práctico. Una universalidad que no es mera agregación de particularidades. Por eso no puede constituirse en alternativa válida y eficaz frente al pensamiento único.

La porosidad que despliega la burguesía mientras construye y reconstruye su hegemonía jamás pone en tela de juicio la propiedad privada de los medios de producción. No discute los fundamentos de las asimetrías situacionales entre capital y trabajo. Por el contrario, el propio despliegue del capitalismo no hace más que desarrollar ese "instinto" de propiedad con su mecánica avidez. Podríamos dar muchos ejemplos más, pero este remite a un aspecto medular que señala la imposición de un límite estricto en la conformación del espacio hegemónico propio de la burguesía. Claramente, la burguesía resigna algunos intereses particulares en pos de consolidar su universalidad, pero conserva núcleos intocables, especialmente los que hacen a su "base material", los santuarios de la "sagrada materia" en los términos de Theilard de Chardin; en ellos afirma el ancla de su subjetividad y su poder de enajenación. Sin ir más lejos, por fuera de esos núcleos intocables está el campo de objetividad política que impone la burguesía, donde todo es discutible menos lo más importante.

En las últimas décadas, prácticamente desde la década del 80 del siglo pasado, la burguesía se las ha ingeniado para hacer que esa materialidad, su materialidad, sea desplazada del centro del debate político y académico. Los y las que persisten en ese eje crítico/práctico suelen ser acusados y acusadas de leso anacronismo materialista. En este aspecto radica el carácter paralizante de los distintos "giros": pos-estructuralistas, poscoloniales, deconstructivos, lingüísticos, semióticos, interpretativos, culturales, etc. También en la opción por las intervenciones micropolíticas que, en muchos casos, más que asedios al poder por los flancos, constituyeron desvíos que evitaron los cuestionamientos a fondo.

No desechamos los aportes de estos giros a la comprensión de aquellas dimensiones de la vida social ocultas o secundarizadas. Ciertamente, sus

contribuciones han sido y son asimilables al pensamiento crítico (o deberían serlo). Pero cuando clausuran todo diálogo con el marxismo y otras tradiciones emancipatorias; cuando son concebidos como contrapuestos y no como complementarios con los enfoques "encarnados" (relacionales, sociales y materiales), y se privan de la riqueza de la perspectiva de los enfoques interseccionales; cuando no toman en cuenta los vectores de poder real y se desentienden de los procesos de transformación social; cuando centran su interés en el lenguaje de la realidad (las palabras convertidas en alusiones estetizantes) pero pasan por alto la realidad como lenguaje; cuando escinden vida cultural de vida material, no hacen más que ratificar los procesos de despolitización, el colonialismo cultural y el elitismo académico. De este modo, lo conceptual puede devenir una cárcel para el pensamiento, un inhibidor de la praxis.

La burguesía impone el capitalismo democrático como el único código posible y deseable de la política; al tiempo que, en los hechos, ejerce la política como confrontación. La burguesía se reserva el derecho de la confrontación en las áreas fundamentales y propone (e impone) las reglas del consenso para las áreas marginales, aquellas en dónde no se decide lo fundamental. Se guarda para sí los principios de la fuerza y la atribución y nos concede los del consentimiento y el logro. En un único movimiento oculta sus propias zonas de vulnerabilidad y las zonas de fortaleza de las clases subalternas y oprimidas. Monopoliza artimañas e intimidaciones: los atributos del zorro y del león. Disuade. Esconde el conocimiento de las relaciones históricas reales, pone a buen resguardo sus materialidades y nos ofrece los apacibles territorios de las representaciones (y las teorías) culturales. Al decir de Clare Hemmings: "Lo que *importa*: la economía, la restricción, la inequidad, las 'cosas' –han sido dejadas de lado a favor de uno u otro giro…" (Hemmings: 2018, 117).

El énfasis puesto en la persecución de bienes simbólicos y culturales por parte de las clases subalternas y oprimidas y la consiguiente negación (o relativización) de las dimensiones materiales de sus luchas sociales y políticas, es una de las características más notorias de la narrativa neo-burguesa y es, además, una de las fuentes donde abreva la versión blanda del pensamiento crítico.

De este modo, todo anhelo de reflexión en profundidad, toda predisposición crítica radical, se aplaca ante el miedo de quedar por fuera de los consensos académicos establecidos, se diluye en el afán de pertenencia a un *mainstream* "progresista".

Entonces, ¿cuál es el sentido de plantearle a la clase que vive de su trabajo que, para devenir hegemónica, debe constituirse como "pueblo" y desarrollar una heterogeneidad tan grande y unas articulaciones discursivas tan extensas que incluyan el no cuestionamiento a la propiedad privada de los medios de producción y a la naturaleza de los mismos, junto a la aceptación del carácter insuperable del capitalismo? De no asumir ejes anticapitalistas (praxis, subjetividades), todo indica que la clase que vive de su trabajo no estará en condiciones de ceder intereses particulares en pos de consolidar su propia universalidad. No se constituirá en clase porosa, sino que quedará expuesta a la porosidad de la burguesía. Al ampliar la alianza de clases no hará otra cosa que ampliar la base hegemónica de las clases dominantes. De ningún modo construiría una hegemonía propia. El concepto de pueblo "desmaterializado", "culturalizado", sólo sirve para abonar la hegemonía burguesa.

El clasismo, el anticapitalismo, sólo pueden verse como posiciones "monistas", "esencialistas" y/o "reduccionistas" desde un punto de vista abiertamente pro-capitalista. Sólo constituyen un "límite para la política" si se asume sin cortapisas el campo de la política pro-sistémica. Por el contrario, son el fundamento de una estrategia política anti-sistémica. Eso es lo que no abunda.

La versión blanda del pensamiento crítico viene a corroborar la capacidad del capitalismo para escindir la base material de las representaciones simbólicas y su eficacia para neutralizar las contradicciones de la sociedad capitalista a partir del despliegue de un potente aparato simbólico. Viene a ratificar la función social de los hechos culturales. Entonces, la versión blanda del pensamiento crítico puede apelar a la noción de poder popular, pero termina desvinculándola de los procesos de socialización de los medios de producción y de autogobierno popular, asimilándola a figuras meramente administrativas. ¿Pueden acaso las clases dominantes llegar a reconocer formas de la autoridad popular si estas no se fundan en un poder con soportes materiales, además de sociales y culturales? ¿Acaso el autogobierno puede pensarse por fuera de la álgida disputa por el control del sistema de gobierno?

Ningún horizonte paradigmático nos impone sentidos y vectores. No se trata de concretar ninguna abstracción. Simplemente constatamos que el poder-hacer del capital tiende a ser presentado como una realidad inmodificable y que se pretende compatibilizarla con el poder-hacer de las clases subalternas y oprimidas. ¿Son compatibles? El capital

aspira a la totalidad y arrasa o subordina toda tendencia que contraría esa aspiración, busca anular toda "contra-tendencia". ¿El ejercicio de las facultades del poder-hacer del trabajo no implica una lucha por disminuir las facultades del poder-hacer del capital hasta llegar a su negación? ¿Se pueden disminuir/negar las facultades del poder-hacer del capital con métodos administrativos, experiencias mecánicas y rituales vacíos? ¿Es posible lograr la autoafirmación sin la reducción del "otro" cuando "el otro" es el sistema capitalista? Un sistema que, en forma permanente, opera bajo una lógica bélica y busca malograr cualquier conato de autogobierno y autodeterminación de los y las de abajo. Un sistema que como "otro" nunca se hace presente como cooperación sino como conflicto. Un "otro no prójimo", con el que jamás podremos construir elementos de una identidad compartida; un otro no prójimo impiadoso, inhumano, inconvertible, en el que jamás podremos reconocer un nosotros, un nosotras, un nosotres. El otro no prójimo tiene que reconocernos para poder convertirse en un "otro prójimo". Mientras no lo haga, mientras no dé ese paso crucial, no nos deja otra alternativa que odiarlo para no odiarnos. Entonces: ¿se puede fecundar sin adversar? ¿Es posible realizar un proyecto basado en el amor ahorrándose el momento negativo del odio? ¿Cabe pensar el amor por fuera la dialéctica de la lucha de clases?

La dialéctica de la lucha de clases, siempre dinámica y fluida –porque lucha y clases así son–, no escinde la lucha *para* de la lucha *contra*. Afirma y niega al mismo tiempo, más allá de que, según las circunstancias, un momento pueda adquirir más relevancia que otro. El desborde de lo existente es fruto de la afirmación y la negación mancomunadas, de la construcción y el desprendimiento. ¿Es posible la afirmación del hacer propio (el reencuentro del hacerdor/a con su hacer), sin la negación del trabajo abstracto (que propicia es desencuentro del hacerdor/a con su hacer)? ¿Es, en verdad, un ejercicio crítico teorizar sobre las relaciones de no-negación del contendiente, cuando el contendiente es un sistema que no nos asigna prioridad ética, nos enajena de nuestro hacer, no nos reconoce y nos destruye en el proceso de su reproducción?

La elipsis o la negación lisa y llana de la presencia de un otro no prójimo, es signo de la ausencia de una concepción estratégica de y para las clases subalternas y oprimidas. Es una forma de excluir a los y las de abajo del espacio de las interacciones sociales significativas. Entonces, la eficacia se termina concentrando en el otro no prójimo y deviene absoluta. El otro no prójimo monopoliza el cálculo interactivo y la voluntad de poder. Queda

como único actor en el escenario de la acción social. Ese otro nunca puede ser la Patria o la Matria. La Patria o la Matria no es el otro: es el "nosotros", el "nosotras", "el nosotres", constituidos como exteriores y distintos. En lugar de la fórmula que establece que "la Patria es el otro", proponemos una diferente, que nos parece más atinada: "la Patria y la Matria somos nosotres". Claro está, hablamos de una otredad en sentido fuerte, una otredad sistémica y ética.

El capitalismo como totalidad, jamás se constituyó (ni se constituye) en conexión con los otros, las otras y les otres. Por el contrario, se constituye en el asedio permanente. Sólo puede consumar su existencia nutriéndose de la vida de los otros, las otras y les otres, en un proceso de constante despersonalización. El capitalismo no reconoce alteridades. No tiene prójimos. Por lo tanto, las praxis "positivas" y la visión ética amplia y generosa, que constituyen el basamento del cambio sistémico y civilizatorio, son una condición necesaria pero no suficiente para la superación del capitalismo.

El capitalismo produce y reproduce *escenarios del uno*. Para que el mundo se convierta en *escenario del dos* es necesario transformar la realidad, modificar radicalmente las relaciones capitalistas (Badiou: 2011).

Mientras el capital, cada vez con más crudeza, da muestras de no reconocer a los pueblos como "lo otro" legítimo en la convivencia, como sujetos iguales con derecho a ser, la versión blanda del pensamiento crítico fomenta el pánico a la hora pensar en la negación de un oponente sistémico que nos impone sus propios fines y nos reduce a la condición de instrumentos pasivos. ¿Existe alguna posibilidad de no ver a ese contendiente sistémico bajo la tradicional figura del "enemigo"? ¿Acaso existe un término menos castrense y no eufemístico pero igual de exacto para nombrarlo? No lo podemos determinar con certeza, pero consideramos que: eliminar la negatividad de lo antagónico, hacer fraternizar lo incompatible, despojar a las clases sociales de toda materialidad, propiciar las relaciones contenedoras de los contendientes sistémicos y alentar unos vínculos de reconocimiento mutuo, (la matriz convivencial, las apologías abstractas del consenso) son formas de no cuestionar –y de garantizar– la reproducción del capital, son formas de aceptación de las categorías propias del "enemigo". Es más, desde la condición de las clases subalternas y oprimidas, las maniobras señaladas podrían considerarse como fragmentos de un plan de rendición anticipada.

Apelar a la figura del enemigo, no implica necesariamente asumir unas estrategias en pos de su "destrucción" directa sino unas orientadas a evitar que este nos imponga su voluntad y su proyecto de despojo y muerte. Se trata de no ser destruidos y destruidas, de preservar nuestras comunidades concretas y multiformes. Se trata de vivir; de vivir bien y de convidar las experiencias y los modos para erradicar el mal vivir. Se trata de invitar a la sustitución: negar y reemplazar. Salta a la vista el carácter social y pedagógico de estas estrategias "defensivas".

La muerte del opresor constituye una respuesta demasiado fácil y falsa porque se mueve en los marcos de su misma ontología bélica basada en una lógica "ofensiva". Se trata de desactivar un sistema y una lógica opresora que alimentan una ontología de la totalidad totalitaria. Desestructurar al sujeto dominador no implica sumirlo en la nada. Se trata de revertir la tendencia fraticida de Caín sin confiar ingenuamente en su conversión espontánea.

La versión blanda del pensamiento crítico no se centra en las praxis críticas a la propiedad/gestión de los medios de producción por parte del capital, sino en una distribución "más justa" del excedente económico. Apuesta a la constitución de unas subjetividades populares con capacidad de "condicionar" las políticas regulatorias del capital y no unas subjetividades populares idóneas para excederlo y para servir de acicate de las praxis orientadas a la construcción de sistemas poscapitalistas. Parte del presupuesto de que existe un "capitalismo normal" y un "capitalismo patológico". Pero el capitalismo es siempre patológico. Es un contrasentido –un "oxímoron"– hablar de un capitalismo virtuoso, justo o bello. El capitalismo sólo puede moderar su maldad intrínseca en función de las correlaciones de fuerzas, del desarrollo de las luchas de clases. Pero eso no lo normaliza, simplemente le impone un repliegue provisorio. Por lo tanto, la versión blanda del pensamiento crítico se expresa en exigencias al capital para que reconozca al trabajo como fuente de valor y a los trabajadores y las trabajadoras como vectores del juego social y político. Sostiene la quimera de una construcción conjunta (capital-trabajo) de los territorios y del deseo. No cuestiona la legitimidad ni la "dignidad" del capitalismo.

La versión blanda del pensamiento crítico se erige en alternativa a otros pensamientos esencialistas, economicistas y deterministas. Pero abusa de la "determinación de la forma". Considera que la política formatea las luchas históricas y, de alguna manera, diluye, o directamente niega,

los contenidos de esas luchas, las singularidades de los contendientes. Digamos, a la pasada, que las visiones dialécticas de la sociedad, no necesariamente están condenadas a ser monolíticas o esencialistas.

La versión blanda del pensamiento crítico reduce al anticapitalismo a una expresión derivada del un culto racionalista a una objetividad estructural. Resguarda así a la ideología y a la política del efecto económico y societal. En este determinismo invertido, el formalismo politicista libera a las superestructuras de toda atadura, de todo circuito de interrelaciones, trata de evitar la barbarie de las estructuras que, de todos modos, se cuela por algún flanco e instituye algún que otro cuestionamiento aislado y espontáneo a los principios fundantes, como el de propiedad privada de los medios de producción, por ejemplo; o sugiere la idea de una reforma agraria, o promueve la autogestión y autogobierno popular, la socialización del poder, etcétera.

La versión blanda del pensamiento crítico invita a las clases subalternas y oprimidas a renunciar a toda afirmación autónoma, por lo menos parcial, de sus intereses e identidades. Al decir de Walter Benjamín, las conmina a seguir desaprendiendo el odio y el sacrificio, que es una forma de desaprender el amor verdadero (que no se puede escindir del odio que fundamenta su origen). Las convoca a la inviable faena de crear sin confrontar, sin luchar, sin "agonizar". Clausura, de esta manera, los caminos de la "creación heroica" y la imaginación revolucionaria. Niega la posibilidad de toda invención y refuerza los sentidos burgueses del verbo elegir.

Sin creación heroica (la misma de la que hablaba José Carlos Mariátegui hace cien años) no podrán platearse los trazos principales de un proyecto emancipador. Porque un proyecto emancipador, además de "disputar" recursos, necesita crearlos. Recursos económicos, políticos, organizativos, cognitivos, afectivos. Sin creación heroica nunca tendremos los parámetros más idóneos para ejercer una crítica radical de lo existente. No podremos instituir nuevas variantes, componer nuevos escenarios e iluminar en lo profundo de la naturaleza de los problemas. Nunca se abrirá el juego para crear el futuro. Sólo la creación heroica nos permitirá desarrollar las praxis "descolocadas" y "desproporcionadas" que muestren que *no todo está dado*, que la realidad no tiene que ser necesariamente repetición y que hay vida después del capitalismo. Sólo la creación heroica alentará las praxis imprevisibles capaces de develar lo que todos, todas y todes intuimos desde hace un tiempo: que, en realidad, *sólo* habrá vida después del capitalismo.

Sin creación heroica sólo nos quedará el juego de los ajustes superficiales que jamás podrán ocultar la verdad de una repetición pusilánime. La creación heroica es creación de sentidos objetivos para instituir una discontinuidad inédita. Es una creación que "aumenta" el espesor de la realidad y permite vislumbrar el futuro en un instante fugaz y vertiginoso, haciendo del conocimiento un calce que ensancha las grietas del muro que nos confina. Es una creación que desarrolla la potencia de elección. Es la inteligencia decididamente volcada a la acción. Y es la inteligencia desbordada por la vida.

Mientras tanto, las clases subalternas y oprimidas, los trabajadores y las trabajadoras, el precariado y el pobretariado, el proletariado extenso o, si se prefiere, el pueblo, seguimos invertebrados e invertebradas, más predispuestos y predispuestas a los miedos laterales que a los odios verticales (doble ceguera); seguimos condenados y condenadas al automatismo, sin política propia, sin proyecto propio; seguimos hablando un lenguaje de víctimas; seguimos orientándonos (¡desorientándonos!) a través de las prácticas ratificadas (y deificadas) por las clases dominantes, expuestos y expuestas al idealismo abstracto e inoperante de pequeños grupos y sectas y al pragmatismo rastrero de una parte de la dirigencia sindical y social.

El formalismo politicista y la matriz convivencial nos atan a la deriva del sistema capitalista. Si no impugnamos radicalmente al capital y a sus lógicas, si no denunciamos su indignidad intrínseca, si no dejamos de considerar al capitalismo como la parte principal e irremplazable del conjunto de social, no hay pensamiento crítico posible. Y la "política popular" queda reducida a la disputa por los esquemas regulatorios y no a la construcción de la fuerza social (subjetividad incluida) que ponga en jaque las estructuras y los fundamentos del sistema. Sin asumir el anticapitalismo teórico y práctico como punto de partida, difícilmente puedan construirse bloques contra-hegemónicos. Y tampoco habrá pensamiento crítico.

Detrás de las ansias de erigirse en nuevo paradigma crítico, la versión blanda sólo propone versiones de la relación entre economía y política que pretenden re-actualizar la que alguna vez propusieron el social-cristianismo, la social-democracia, el reformismo, el populismo: Estado benefactor, capitalismo democrático, etcétera.

En la Argentina y en buena parte de Nuestra América, el desarrollo de la versión blanda del pensamiento crítico posee vasos comunicantes

con una situación de reflujo del movimiento popular y con un proceso histórico signado por corporativización del precariado y el pobretariado y por la eficacia desarrollada por las clases dominantes y el Estado de cara a la institucionalización de los conflictos.

Pero tampoco habrá pensamiento crítico si la izquierda radical, la que no abjura de su vocación antiimperialista y anticapitalista, se empeña en construir con lo dado y, en términos de Henri Bergson, sigue dejando "escapar lo que hay de nuevo de en cada momento de la historia", cerrándose a lo imprevisible de cada instante, rechazando toda creación (Bergson: 2007, 74). Más allá de la radicalidad en las definiciones, las excesivas comodidades para el pensamiento, siempre terminan mellando su criticidad, es decir: lo ablandan. Cuando los pensamientos no trascienden el finalismo, cuando la política radical se concibe como la realización de ideas preconcebidas, poco importan las definiciones estridentes.

Aunque no se note tanto, también se desafila la criticidad de un pensamiento cuando se confía ciegamente en las bondades de la razón para mover algo por sí misma y cuando se romantizan los momentos auto-afirmativos de las clases subalternas y oprimidas junto a algunos fragmentos "desinfectados" de la realidad, presuponiendo que estos momentos y estos fragmentos se desenvuelven en una especie de vacío histórico. La versión blanda del pensamiento crítico puede presentarse con cáscara dura, aunque contenga un núcleo blando. Cuando se rompe la sólida corteza afloran: un nosotros abstracto, unas posiciones que soslayan el momento negativo (y práctico) del odio (o que asumen el odio como respuesta especular), unas interpretaciones del mundo repletas de posiciones rígidas y binarias. Retomando la frase de Calvino, esta versión blanda en cáscara dura no acepta el infierno ni quiere volverse parte de él, por el contrario, tiende a buscar y "saber reconocer quien y qué, en medio del infierno, no es infierno", pero su problema es que carece de una estrategia adecuada para "hacerlo durar" y para "darle espacio" (Calvino: 1984, 175), es decir, carece de una estrategia que de cuenta de la totalidad.

Puede que ya sea tiempo de revisitar –por enésima vez– al general Karl Von Clausewitz (Clausewitz: 2004). Si queremos frenar la agresión del capital, sólo frenarla sin pensar, por ahora, en ningún contraataque… si queremos construir autonomía y poder popular para preservar la vida y lo singular ¿podremos prescindir de las perspectivas de una contienda basada en la *defensa estratégica*?, ¿podremos prescindir de los ejercicios que

desplieguen algún grado de contra-violencia cualitativamente distinta de la violencia alojada en las mismas relaciones sociales capitalistas?, ¿podremos pasar por alto el principio que plantea que, en determinadas circunstancias, la osadía más grande puede llegar a ser la sabiduría más grande? Será muy difícil eludir tales perspectivas y tales ejercicios si aspiramos a reconstruir una racionalidad revolucionaria concreta, un poder y una fuerza cualitativamente diferentes al poder y la fuerza de la burguesía.

¿Podremos dejar de replicar las lógicas, creencias, leyes y valores de la derecha a la hora de construir las fuerzas adecuadas y la inteligencia colectiva-situacional para una lucha que será cada vez más desigual? Ese parece ser el gran desafío de los próximos años: construir fuerzas con capacidades defensivas que eludan las repuestas especulares y los vicios de la centralización permanente.

La resistencia a la opresión, el anhelo de vivir, de vivir bien, el deseo de construir la utopía concreta de una matria para todos, todas y todes, tienden a colocar a los cuerpos (y todo singular) en un escenario donde prima una ontología bélica basada en una lógica ofensiva que, aunque intente camuflarse de mil modos, cada tanto, en acciones y palabras, muestra su verdadera faz.

Para nosotros, nosotras y nosotres cabe la segunda forma de no sufrir el infierno identificada por Calvino, la más "peligrosa", la que "exige atención y aprendizaje continuos": buscar y saber reconocer quien y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio" (Calvino: 1984, 175). Que es lo mismo que decir: reconstruir la Utopía –así, con mayúsculas– a partir de la identificación de las formas de organización social y acción política que prefiguran otros mundos posibles. Una forma de no malograr el gozo. Una forma de socializar la vivencia del paraíso.

Bibliografía

Badiou, Alain, *Elogio del amor*, Madrid, La esfera de los Libros, 2011.

Bartra, Armando, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, México, Ítaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 2014,

Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

Calvino, Ítalo, *Las ciudades invisibles*, Buenos Aires, Minotauro, 1984.

Clausewitz, Karl Von, *De la Guerra*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004.

Fogwill, Enrique, *En otro orden de cosas*, Buenos Aires, Interzona-Latinoamericana, 2008.

Hemmings, Clare, *La gramática política de la teoría feminista. ¿Por qué las historias importan?*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

LA VOCACIÓN HERMENÉUTICO-POLÍTICA DE MARIÁTEGUI[1]

Segundo Montoya Huamaní[2]
Sociedad Peruana de Filosofía
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú

Resumen

El artículo busca introducir el problema de la hermenéutica filosófica en las discusiones sobre el marxismo de Mariátegui, a partir de la identificación de cuatro nociones presentes en su obra: 1) interpretación, 2) transformación, 3) método, 4) tradición. También, exploramos los sentidos en el uso de la palabra «interpretación» y deducimos los presupuestos ontológicos y epistemológicos de su vocación hermenéutico-política. Asimismo, abordamos «La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach» en relación al papel que cumplen la *hermeneia* y la *praxis* a partir de la experiencia teórico-política de un marxismo-latinoamericano des-centrado de Europa. Por último, analizamos la «distancia temporal» de los *7 ensayos*.

Palabras clave: Mariátegui, marxismo, interpretación, transformación, método, tradición, Latinoamérica.

Introducción

Inútiles son los esfuerzos liquidacionistas[3] del mariateguismo, por parte de un sector intelectual de la derecha postmoderna, cuya patética e incrédula consigna es «adiós a Mariátegui». Sin embargo, con este tipo de consignas producen un efecto refractario: (re)afirmar su vigencia y,

---

[1] Una versión corta de este artículo fue publicada en Pacheco Chávez, V. H. et al. (2020). El ejercicio del pensar: presencia de José Carlos Mariátegui. Buenos Aires: CLACSO.

[2] Magíster en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autor del libro Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui (2018) y ganador del segundo lugar en el Concurso Internacional de Ensayo Aníbal Quijano Obregón (ALAS, 2020). Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Comité Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui.

[3] Término usado por Mariátegui para referirse al impugnador del marxismo, Henri de Man.

por ende, *defensa del marxismo*. No alcanzan a comprender que Mariátegui se ha convertido en un clásico de la literatura marxista latinoamericana, es decir, una fuente inagotable de consulta, (re)visión y actualización permanente en cada recodo o convulsión de la historia americana. Naturalmente, los clásicos en honor a su condición privilegiada no admiten *adioses*, despedidas fúnebres y plañideras, pues estos nunca «mueren». Los clásicos trascienden espacios y tiempos de corta y larga duración, finalmente habitan *entre-nosotros* a través de la *tradición,* que se renueva en diálogo permanentemente a través de continuas interpretaciones.

Me propongo revisar la obra de Mariátegui con el mismo afán de siempre: sugerir lecturas, desarrollar intuiciones[4] y discutir cuestiones aparentemente resueltas. Nos referimos a la sintomática y singular presencia de la articulación entre su vocación interpretativa y su vocación política sobre la realidad peruana.

Hermeneia y praxis

Creemos que Mariátegui puso en marcha un ambicioso y excepcional proyecto de *hermenéutica-política de la facticidad* que confirma, una vez más, que su marxismo es o debe ser un quehacer «hermenéutico situado» (Mazzeo, 2013). Basta decir que cuando se *interpreta*, en efecto, se *interpreta* en y desde un *locus de enunciación* marcado por su ubicación geo-política-histórica y por una tradición de pensamiento crítico, enraizado, vivo, pletórico y abierto. No es lo mismo pensar desde París en Francia, Nueva York en Estados Unidos o Lima en Perú. Son experiencias del lugar, *ethos*, sensibilidades y perspectivas cognitivas distintas y distantes. Por eso, Mariátegui (1994) advierte: «no faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjetura» (12). Ciertamente, no se hizo marxista en su viaje por Europa. No obstante, realizó su mejor aprendizaje de la cultura occidental en Europa. Su obra cumbre, los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* la escribió en el Perú y no podía ser de otro modo. Pues la realidad peruana más que un excepcional y fértil «objeto de estudio»— para cualquier cientista social—, era un permanente desafío que exigía conocerlo de cerca, vivir sus contradicciones y agonías e incluso comprometerse con su transformación. En efecto, «la interpretación

[4] Dussel recomienda desarrollar las intuiciones de Mariátegui. Véase «El marxismo de José Carlos Mariátegui como filosofía de la revolución». En Anuario mariateguiano, Lima: Editora Amauta, Vol. 6, N°6, 1994.

mariateguiana es, invariablemente, interpretación-transformación, jamás es una "cosmodicea". José Carlos Mariátegui no deja de honrar la unidad interna de un método que tiene por objeto revolucionar la sociedad» (Mazzeo 2013, 48). Antes de Mariátegui, el irreverente e iconoclasta Gonzales Prada (1894) diagnosticaba al Perú como un «organismo enfermo» en busca de «galenos» justicieros y redentores (154). Tuvo que venir Mariátegui para hacer de la realidad peruana, compleja, heterogénea y patologizada, su laboratorio de *ensayo hermenéutico-político.*

No cabe duda, sus ensayos de interpretación hacen posible la construcción de un nuevo modelo *praxiológico* de lucha política, que engloba distintos modos de articulación entre *hermeneia* y *praxis:* 1) interpretar *para* transformar, 2) interpretar *y* transformar, 3) interpretar *en el* transformar, 4) transformar *en el* interpretar, etc. Incluso podría pensarse —siguiendo a Gadamer a través de Mariátegui— en un «círculo hermenéutico-político» que recorre un proceso permanente de la *interpretación* a la *acción* y de la *acción* a la *interpretación*. De este modo surge un programa *hermenéutico-político* de teorización-operante sobre el mundo, que Lenin (1960) sintetizó con la frase «sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario» (144). Dicho programa marxista en el Perú traduce la reformulación del ideario socio-cultural y del papel del intelectual frente a la vieja sociedad oligárquica en crisis (Weinberg, 1994). Sin olvidar que —para Mariátegui (1967)— el marxismo era su «dogma-brújula» en esta original «aventura hermenéutico-política», que no puede comenzar sin tener la «garantía de no repetir dos veces con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse» (105). En tal virtud, la interpretación-marxista-mariateguiana «tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto». Dado que interpretar y transformar adecuadamente la realidad es «en gran parte, una cuestión de dirección y de órbita».

Con Mariátegui se gesta una potente *vocación hermenéutico-política* no de «aplicación», sino de «traducción» del marxismo europeo a la realidad latinoamericana (Cortés, 2010). Pues con la «creación heroica» de su obra —lejos de todo calco y copia— logró *naturalizar*, *contextualizar*, *inculturizar* el marxismo *en* América Latina, convirtiéndolo en un marxismo *des-centrado* de Europa. Ciertamente, se propuso interpretar los hechos del mundo socio-cultural peruano en clave marxista o quizá «leerlos» marxistamente como si la realidad peruana fuera un «inmenso libro abierto», marcado por siete problemas cardinales, que luego convertirá en excepcionales *ensayos hermenéuticos*.

Finalmente, puede sospecharse —y justo que así sea— que la interpretación mariateguiana no representa un problema hermenéutico, pues se trata de algo tan obvio que podría calificarse de perogrullada. Sin embargo, como advertía Heidegger (1997), la apelación a lo obvio, en el ámbito filosófico, es un procedimiento dudoso y desdeñable, ya que la aparente «comprensibilidad no hace más que demostrar una incomprensibilidad» (27-28).

La «interpretación» en los *7 ensayos de interpretación*...

Su inconfundible vocación hermenéutica se introduce explícitamente en el título de su *opus magnum: 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La palabra «interpretación» revela un profundo significado de incalculable dimensión cognitivo-valorativa acerca de la realidad, e incluso nos puede orientar en el estudio de los presupuestos ontológicos y epistemológicos marxistas. Mariátegui bien pudo titular su obra de otros modos: *7 ensayos* de «análisis», *7 ensayos* de «investigación», *7 ensayos* de «descripción», *7 ensayos* «críticos», *7 ensayos* de «diagnóstico», *7 ensayos* de «polémica», etc. Pero no lo hizo, probablemente porque todos estos términos, y las operaciones cognitivo-valorativas que las definen, están contenidos en una noción más amplia y compleja de «interpretación». De este modo es plausible pensar que la noción de «interpretación» es aglutinante y sintética, como advierte en los *7 ensayos*: «Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. […] no soy un crítico imparcial y objetivo» (1994, 12). En efecto, cuando Mariátegui *interpreta un hecho* (económico, social, político o cultural), no solo describe, analiza, juzga, esclarece, demuestra y critica, sino que además toma posición en contra de la *neutralidad valorativa*: «Por mi parte, a su inconfesa parcialidad "civilista" o colonialista enfrento mi explícita parcialidad revolucionaria o socialista. No me atribuyo mesura ni equidad de arbitro: declaro mi pasión y mi beligerancia de opositor» (233).

Cabe advertir que en su obra hay dos sentidos en el uso de la palabra «interpretación»: 1) *interpretación del texto*, también conocida como glosa, exégesis o revisión (1994, 231); 2) *interpretación de la facticidad*, que es, en estricto sentido, la interpretación sin más (16). No obstante, hay una dimensión intertextual (del dato) *inter-media* sin la cual Mariátegui (1979) no pudo haber logrado una adecuada interpretación de la realidad: «Recibo libros, revistas, periódicos de muchas partes no tantos como quisiera. Pero el dato no es sino dato, yo no me fio demasiado del dato. Lo empleo como material. Me esfuerzo por llegar a la interpretación» (156). De

estos dos sentidos del término «interpretación» se deduce un «criterio de demarcación» entre lo meramente textual o discursivo y lo ontológicamente real. He aquí su *materialismo* (histórico): «fundamentar en el estudio del hecho económico la historia peruana» (1994, 16), donde lo *real* es anterior a lo *conceptual,* lo *hechos* son anteriores a las *ideas*, la *estructura* es anterior a la *superestructura*, la *economía* es anterior a la *ideología-política*. Pues, para Mariátegui, en el plano *material* y *económico* «se percibe siempre con más claridad que en el político el sentido y el contorno de la política, de sus hombres y de sus hechos» (25). Sin embargo, lo estructural es *determinante* pero también *determinado* por lo superestructural. Esto explica que el orden de los *7 ensayos* (1. Esquema de la evolución económica, 2. El problema del indio, 3. El problema de la tierra, 4. El proceso de instrucción pública, 5. El factor religioso, 6. Regionalismo y centralismo, 7. El proceso de la literatura.) obedezca a una lógica dialéctica de determinación y sobredeterminación (Althusser, 1967).

Ciertamente, Mariátegui (1967) apuesta por un materialismo o realismo ontológico, sin caer en un determinismo pasivo, fatalista y rígido de los ortodoxos catequistas, que le permite «interpretar» la facticidad-histórico-social, en la medida que esta «facticidad» se desenvuelva dialécticamente. En otras palabras, se trata de «interpretar» las formaciones económico-sociales como *determinantes-determinados* para y por los productos culturales, las ideologías y las acciones políticas concretas. Pues, claramente, el Amauta señala que «toda doctrina revolucionaria actúa sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes que no es posible comprender sino interpretándolas en su papel dialéctico» (Mariátegui, 1988a, 162). No olvidemos que para él, la «voluntad socialista no se agita en el vacío», se «adhiere sólidamente a la realidad histórica» (58), no para resignarse estoicamente frente a ella, sino para resistirse y luchar contra ella. Y, apelando a Lenin, dice lo siguiente: «a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: "¡tanto peor para la realidad!". El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido» (56). Por último, más allá de la reconocible habilidad de Mariátegui para citar y enjuiciar favorablemente a Nietzsche —en un contexto en el que muchos marxistas (Mehring, Lenin, Trostky, Lunacharsky) lo repudiaban por obvias razones ideológicas y políticas (Schutte, 1992)—, nos preguntamos ¿Qué pensaría Mariátegui sobre el panhermeneutismo de Nietzsche, según el cual resultaría imposible *interpretar-la-realidad,* dado que «no hay hechos, solo interpretaciones»? Es decir, no hay un mundo independiente de

nuestra conciencia o al menos no podemos dar cuenta de ello sin el sujeto (sin pensamiento y lenguaje) y su inherente condición interpretativa. Tampoco hay una «realidad en sí» al estilo platónico o kantiano, pues lo que pensamos y decimos de la «realidad» es ya una interpretación. Cabe advertir, también, que la frase, debidamente contextualizada, es una respuesta crítica al positivismo decimonónico. Sobre el relativismo filosófico, el Amauta afirma lo siguiente: «empieza por enseñar que la realidad es una ilusión […]. Niega que existan verdades absolutas; pero se da cuenta de que los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas» (Mariátegui, 1972, 32). Por otro lado, resulta desconcertante que el «primer marxista de América» (Melis, 1971), cite en la advertencia de su obra cumbre, *7 ensayos*, un aforismo nietzscheano en lugar de referencias a Marx o a Engels. Sin embargo, si comprendemos el ambiente comunista internacional regido por el orden de discurso estalinista, «pienso que el mensaje es claro: pide a sus lectores que los juzguen tanto en términos marxistas como nietzscheanos, no sólo en el 1928 sino cada vez que se lea su texto, incluyendo el mundo de hoy» (Schutte, 1992, 92).

Tradición y hermenéutica

Recordemos que la idea de tradición es nuclear en la hermenéutica filosófica contemporánea. Gadamer (2001) se apoya en la crítica romántica a la ilustración, según la cual: «Lo consagrado por la tradición y el pasado posee una autoridad» que «tiene poder sobre nuestra acción» (348). La corrección de la ilustración, llevada a cabo por el romanticismo, «reconoce que al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamientos» (349). Concretamente, «es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez» (348). Sin embargo, el error del romanticismo es creer que entre *tradición* y *razón* hay una oposición irreductible. La fe romántica es «en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada». En realidad, la tradición es «un momento de la libertad y la historia» que necesita ser afirmada, asumida, cultivada y conservada. Pues la «tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos» (349). Sin embargo, «la conservación representa una conducta tan libre como la transformación e innovación». En suma, nos encontramos siempre inmersos en tradiciones e interpelados por ellas. Por tanto, «la crítica ilustrada a la tradición, al igual que su rehabilitación romántica, quedan muy por detrás de su verdadero ser histórico» (350).

Mariátegui también reflexiona sobre la «tradición» en un breve artículo titulado «Heterodoxia de la tradición». Donde expone, según sus propias palabras, una «tesis revolucionaria de la tradición» (1988a, 161). Define la tradición en relación al ámbito literario, intelectual y político. Su definición se basa en un conjunto de características que emergen gradualmente en función al movimiento de sus reflexiones. Empieza contraponiendo «tradición» y «tradicionalismo» a propósito de un artículo que escribió sobre la poesía de Jorge Manrique, compilado en el libro *El artista y la época* (1988b, 126). A continuación define la tradición como «patrimonio vivo, móvil, y continuidad histórica» (1888a, 161).

Luego se pregunta ¿si los revolucionarios son iconoclastas, entonces, repudian la tradición? Y responde: hay que interpretar dialécticamente el papel que cumple toda doctrina revolucionaria. Los revolucionarios no son adánicos al creer que inauguran todas las cosas. Marx, Proudhon y Sorel reconocen la tradición intelectual pre-marxista del cual extrajeron sus diagnósticos, principios y programas (1888a). En efecto, agrega Mariátegui, «la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes» (163). Por ejemplo, en Francia podemos identificar tres tradiciones: 1) tradición aristocrática y monárquica, 2) tradición burguesa y demo-liberal, 3) tradición socialista obrera. Otro rasgo de la tradición es la «recreación» realizable por hombres revolucionarios. Por tanto, no existe «conflicto real entre el revolucionario y la tradición». Además, «los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio (capitalista), de no inmovilizarse en una actitud (pasadista)» (164). Por último, advierte Mariátegui, sin los revolucionarios la sociedad no podría renovarse incesantemente.

Entre Mariátegui y Gadamer, en relación a la noción de tradición, encuentro algunas significativas aproximaciones: 1) la crítica de Mariátegui (1972) a la razón ilustrada como fundamento de su validez: «La razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos […] La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella nos les basta» (23); 2) la adhesión política a la «edad romántica» en oposición a la «edad racionalista» ilustrada y cartesiana: «La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: "pienso, luego existo". Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate» (21); 3) la oposición a la idea estática y momificada de la tradición, pues para ambos se trata de un *depositum* que se «conserva» y «recrea» dialécticamente a través de continuas interpretaciones.

Pero de lo que se trata es de *transformar*...

Analizamos brevemente la relación entre *hermeneia* y *praxis,* en el marxismo de Mariátegui, a propósito del popular *dictum* de Marx (1975) conocida como la undécima tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (57). Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron escritas en septiembre de 1845 en Bruselas. Recordemos, también, que Engels modificó el texto de Marx, en su publicación de 1888, introduciendo la conjunción adversativa «pero», con el afán de contraponer la interpretación a la trasformación (Camino, 1993). Lo cual significa que Marx no niega la necesidad de *interpretar* el mundo para *transformarlo* sino que advierte de los peligros, y critica el quedarse atrapados en el nivel de la *interpretación* concebida a la manera de los ideólogos neohegelianos. Por otra parte, habría que recordar también las tesis dos y tres donde Marx (1975) pone de relieve la dimensión política de la *praxis*: «es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad», pues ciertamente «la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria» (55).

Para Mariátegui (1967), «Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual», porque el materialismo histórico no es una filosofía de la historia que trace un desarrollo teleológico e inexorable para la humanidad. Lo cierto, señala Mariátegui, es que «la crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista» (36). Por tanto, «mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido» e incluso «está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina» (37). Por otro parte, con Mariátegui se desarrolla una opción de lectura *con* Marx y *más allá* de Marx a partir de la experiencia latinoamericana. Pues «lo habitual era subsumir esa realidad en el marco de las categorías generales de un marxismo eurocéntrico en las que se borraba lo especifico de las realidades nacionales» (Sánchez, 1992, 66). No obstante, el «último Marx» de la «cuestión rusa» (1868-1877) se distancia de la visión unilineal, desarrollista y eurocéntrica de la historia universal (Dussel, 1990). Ciertamente, el desarrollo de una «hermenéutica situada» y, por ende, descentrada del marxismo europeo exigía una «apertura epistemológica crítica» y la redefinición del andamiaje categorial marxista (Montoya, 2018). Finalmente, hoy la cambiante realidad peruana y latinoamericana,

sus problemas, entuertos y complejidades nos interpelan a la espera de nuevos *ensayos hermenéutico-políticos.*

«Distancia temporal» de los *7 ensayos*

Otro problema de orden hermenéutico que suscitan los *7 ensayos,* más allá de la *vocación hermenéutico-política*, es la «distancia temporal» (Gadamer, 2001). En efecto, noventa años nos separan y, al mismo tiempo, nos acercan a los *7 ensayos* de Mariátegui, publicados por primera vez en noviembre de 1928. Pero, por extraño y paradójico que suene, ¿cómo puede un sujeto acercarse a un objeto que se aleja en el tiempo y está fuera de su espacio?, ¿cómo comprender un texto desde un contexto ajeno y diferente?, ¿la distancia en el tiempo garantiza una «mejor comprensión»? Estos problemas son quizá algunos de los más relevantes e intrincados para la hermenéutica filosófica contemporánea. Afortunadamente tuvo respuestas en la obra Gadamer. Su obra nos ofrece un aparato conceptual pertinente al momento de estudiar la relación entre *texto, tradición* e *interpretación,* como parte de un «eterno movimiento circular de comprensión», cuya tarea es ampliar la unidad del sentido u horizonte de una obra.

Naturalmente, si trazamos una línea imaginaria desde que aparecen los *7 ensayos* en 1928 a la fecha 2021, podemos notar la cantidad innumerable de reediciones, traducciones, libros, antologías, tesis, ensayos, artículos, prólogos y reseñas sobre los *7 ensayos*. Por ejemplo en 1991 el *Anuario mariateguiano* publica los resultados de la consulta a los intelectuales, investigadores y artistas sobre los libros más leídos en el Perú, realizada por la revista *Cuanto.* El autor y obra más leída fue Mariátegui y los *7 ensayos* que para ese entonces registraba 56 ediciones, sin considerar las ediciones piratas, 3 millones de números impresos, traducidos al ruso, francés (2 ediciones), inglés (3 ediciones), italiano, portugués, húngaro, alemán, chino y japonés; además, circulaban medio millar de libros sobre los *7 ensayos*. Hoy, el número va en aumento, cuenta con más de 80 ediciones en veinte países y once idiomas. Por consiguiente, reconocemos que la línea imaginaria está atravesada por innumerables lecturas y relecturas que crean escenarios de conflicto, tensión y disputa hermenéutica e ideológica a lo largo de estos 90 años. Produciendo lo que denominamos, en una reciente publicación, *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui.* A propósito de un libro de Paul Ricoeur: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica* (2003), donde nos advierte que «toda lectura de un texto […] se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrolla presupuestos y

exigencias» (9). Lo cual significa que ninguna interpretación digna de consideración puede forjarse sin tomar en cuenta los modos de comprensión disponibles en un contexto determinado. Incluso para Mariátegui (1988a) no hay interpretaciones adánicas, que descansen en la ilusión de inaugurar todas las cosas, sino el *diálogo permanente* con una *tradición* viva, móvil, heterogénea y contradictoria en sus componentes. En consecuencia, los «conflictos de interpretación» que surgen inevitablemente de la «distancia temporal» de los *7 ensayos* son vistos como posibilidad positiva y productiva del comprender pues forman parte del «círculo hermenéutico» que va constantemente del «todo a la parte y de la parte al todo». Lo cierto es que estamos en mejores condiciones y poseemos más elementos de juicos o prejuicios para valorar los *7 ensayos*, pero no es correcto hablar de una «mejor comprensión». Como diría Gadamer (2001): «Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente» (367).

Bibliográfía

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Anónimo (1991). «Mariátegui: El autor más leído en el Perú». Encuesta realizada por la revista *CUANTO*, Año 3, N°32. En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. III, N°3.

Camino, F. (1993). «La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach». En *Arete*, Vol. V., N°1-2.

Cortés, M. (2010). «La traducción como búsqueda de un marxismo latinoamericano: la trayectoria intelectual de José Aricó». En *A contra corriente*, Vol. 7, No.3, Spring, 145-167.

Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: IZTAPALAPA, Siglo XXI.
_____. (1994). «El marxismo de Mariátegui como "Filosofía de la Revolución"». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. VI, N°6.

Gadamer, H. G. (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, Tomo I.

Gonzales, P., M. (1894). *Pájinas libres*. Paris: Tipografía de Paul Dupont, 1era ed.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Lenin, V. I. (1960). *Obras escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, Tomo1.

López, S., J., I. (2007). *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva posmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Mariátegui, José Carlos (1967). *Defensa del marxismo*. Lima: Editora Amauta.
_____. (1972). *Alma matinal*. Lima: Editora Amauta.
_____. (1979). *La novela y la vida*. Lima: Editora Amauta.
_____. (1988a). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editora Amauta.
_____. (1988b). *El artista y la época*. Lima: Editora Amauta.
_____. (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editora Amauta.

Marx, K. (1975). «Tesis sobre Feuerbach». En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (apéndice). Moscú: Editorial Progreso.

Mazzeo, M. (2013). *El socialismo enraizado*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Melis, Antonio (1971). «Mariátegui. Primer marxista de América». En *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Editora Amauta.

Montoya, S. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez, V., A. (1992). «El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y Originalidad de un Marxista Latinoamericano». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. IV, N°4.

Schutte, O. (1992). «Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: ¿Un caso de "Marxismo Nietzscheano" en el Perú?». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta Vol. IV, N°4.

Weinberg, L. (1994). «Los 7 ensayos y el ensayo». En *Anuario mariateguiano*, Lima: Editora Amauta, Vol. 6, N°6.

MARIÁTEGUI EN NUESTRO TIEMPO: LECCIONES PARA EL MARXISMO Y PARA LA AMÉRICA LATINA CONTEMPORÁNEA[1]

Danilla Aguiar*
Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN - Brasil

Resumen

Las dos últimas décadas del siglo XXI y sus cambios políticos trajeron nuevas cuestiones teóricas para pensar la América Latina contemporánea. El proyecto teórico-político de intelectuales latinoamericanos denominado movimiento decolonial, que surge con el argumento de resistencia al occidental-centrismo y la consecuente renovación crítica de las Ciencias Sociales en el subcontinente, pretende ampliar el potencial explicativo de la teoría social, asi como viabilizar pronósticos emancipatorios. Nuestro principal objetivo es indicar que es posible realizar una síntesis fecunda entre la decolonialidad y el marxismo en su vertiente no eurocéntrica, sin caer en un esencialismo epistemológico, ni perder el vínculo analítico de que se hace necesario completar la formación económico-social del subcontinente trillando un proyecto revolucionario. Esta discusión fue indicada por el peruano José Carlos Mariátegui en la primera mitad del siglo XX al presentar en sus obras el papel a ser desarrollado por los pueblos autóctonos en busca de la autonomía, teniendo en cuenta las especificidades latinoamericanas utilizando un aparato teórico revolucionario, siendo el precursor del encuentro entre Marx y América Latina. Completados más de 90 años de publicación de los "Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana", Mariátegui se muestra actual al indicar la aproxima-

---

[1] Este trabalho é fruto da minha tese de doutorado, de título *Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano: existe um pensamento marxista decolonial?*, defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Campina Grande/ UFCG, Paraíba, Brasil.

* Professora do Departamento de Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN/Brasil). Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas PRÁXIS: Estado e Luta de Classes na América Latina (UFCG/CNPq/Brasil) e do Laboratório de Educação, Novas Tecnologias e Estudos Étnico-Raciais – LENTE (UFRN/CNPq/Brasil). E-mail: danilla@ufrn.edu.br.

ción de la concepción tradicional de la política marxista de los subalternos, buscando una asociación entre saber intelectual y voluntad colectiva.

Palabras-clave: Mariátegui. Decolonialidad. Marxismo. América Latina.

Introdução

Mariátegui nos convida a descobrir. Remete-nos, com sua permanente inclinação à polêmica, a necessidade de resgatar a contradição e o pensamento crítico no desenvolvimento do pensamento marxista. Enquanto via na Rússia de 1917 o modelo de revolução bolchevique triunfante, propunha, por outro lado, que o socialismo na América Latina não poderia ser nem decalque, nem cópia. Em sua curta vida, experimentou uma saúde frágil, que não o impediu de viajar parte da Europa, exilado e perseguido por um regime político repressivo, quando justamente se aproximou do marxismo e do clima político-cultural da revolução, sem deixar de mirar o Peru. Estabeleceu diferenças com os camaradas da Internacional Comunista, que recusavam sua reivindicação do comunitarismo indígena como fator revolucionário. Sua capacidade de criação intelectual foi incontestavelmente heroica, contemplando os anseios dos grupos e classes subalternas do subcontinente. Eis um grande insurgente, o que nos apresentou ao *Socialismo de Nuestra América*: José Carlos Mariátegui (1894-1930).

Mais de noventa anos depois de publicação de um dos livros mais importantes da América Latina e o primeiro a realizar a análise de uma formação econômico social do subcontinente, *Sete Ensaios de Interpretação da realidade Peruana*, Mariátegui permanece atual e necessário. Ao retomar as contribuições desta obra – não só para o Peru, mas com consequências para o marxismo latino-americano e mundial – destacamos as originais contribuições de Mariátegui e sua síntese entre o marxismo enquanto teoria geral e a especificidade da realidade regional da América Latina. Nosso percurso teórico-metodológico, ao passo que é produto, contribui para gerar um espaço de discussão e reflexão de momentos distintos da recepção do marxismo na América Latina, assim como chama ao debate temas que o marxismo lida com alguma dificuldade: o rompimento com o eurocentrismo, a análise da colonialidade, do nacionalismo e de sociedades de desenvolvimento desigual, e, não menos importante, a questão relacional entre raça e classe (e intrinsecamente a questão indígena). Isto não significa dizer, contudo, que são temas negligenciados pela perspectiva marxista, principalmente a partir de correntes e autores que expressam a ala revolucionária do marxismo frente às variantes reformistas e eu-

rocentristas, tampouco significa cobrar a possibilidade de uma iniciativa intelectual de Marx e Engels em que os autores estudem definidamente a história das lutas de classes particulares de todos os países fora do circuito da Europa.

Neste ensejo, propomos uma análise crítica marxista do movimento *decolonial* ou *giro decolonial* que contemporaneamente se apresenta como um projeto teórico-político de intelectuais latino-americanos – ainda pouco explorado nas universidades brasileiras, principalmente em perspectiva política – e que surge contemporaneamente pela necessidade de romper com o ocidental-centrismo, objetivando, consequente, uma renovação crítica das Ciências Sociais no subcontinente. Esse ocidental-centrismo, ou eurocentrismo, se manifesta em diferentes lugares e de diferentes formas no saber e no poder expostos pela divisão imperial/colonial que não se finda com o advento da República e a independência formal dos Estados.

O presente trabalho objetiva indicar que é possível fazer uma síntese fecunda entre decolonialidade e marxismo na sua inclinação não-eurocêntrica sem cair em um essencialismo epistemológico, ou perder o vínculo analítico que é necessário para completar a formação econômica e social do subcontinente, trilhando um projeto revolucionário. Esta discussão foi indicada por Mariátegui ainda na primeira metade do século XX, ao apresentar em suas obras o papel a ser desenvolvido pelos povos indígenas em busca de autonomia, tendo em conta as especificidades regionais usando um aparato teórico revolucionário, sendo o precursor do encontro entre Marx e a América Latina.

Para os que pretendem avançar na luta teórica e de classes na América Latina, o valor da interpretação criadora do marxismo de Mariátegui é inquestionável, pois se debruça também diante das nossas chagas sociais. Figura política marcante no debate marxista nas décadas de 1920 e 1930 na região, suas problematizações apresentaram consequências para o socialismo mundial até os dias de hoje, quando vemos o crescente interesse acadêmico e militante por conhecer e recuperar sua obra.

Mariátegui e o marxismo nos trópicos

Nosso debate está vinculado à ideia de que a constituição de uma nova sociedade e de um novo homem, como falaria Ernesto "Che" Guevara, pensando outra hegemonia, implica uma transformação para uma nova estrutura econômica, nova organização política e também nova orienta-

ção ideológica e cultural. Essa reflexão recupera uma preocupação já trazida por alguns marxistas latino-americanos que procuravam analisar as especificidades do subcontinente, e partimos do pressuposto de que um exemplo emblemático é o marxista José Carlos Mariátegui. Problematizou, dentre essas particularidades latino-americanas fundamentalmente sobre o problema da raça na América Latina e sobre o desenvolvimento econômico-político dos indígenas, que compunham 4/5 dos oprimidos do seu país de origem, o Peru, premissa que exigiu esforços teóricos de compreensão da economia, política e culturas presentes no seu território.

Este peruano, nascido na pequena Moquegua, ao sul do país, fez em Lima sua morada e reduto de ideias progressistas, compartilhadas com o movimento operário, estudantil, intelectualidade, artistas e que, decisivamente, creditava aos indígenas o papel de aliados fundamentais na revolução peruana. Na sua biografia, podemos destacar que, ainda na juventude, ao ingressar na carreira de periodista, percebia-se "uma gradual tendência" em direção ao socialismo mesmo que ainda não tivesse o "instrumental teórico nem a formação política necessários para elaborações mais sofisticadas da realidade" (Pericás, 2006: 174). Ainda neste período publica artigos sobre temas políticos e sociais diversos, sendo eleito vice-presidente do "Círculo de Periodistas", em consonância com o movimento operário em greve na capital (Pericás, 2006). O Peru estava sob o governo de Augusto Leguía, que ao chegara presidência em 1919 mesmo respondendo a frações burguesas confronta de certa forma a setores da oligarquia, formula uma política indígena "progressista" com alguns grupos intelectuais, uma política governamental que se transforma na sequencia em uma política repressiva de 1923 a 1924, levando os grupos intelectuais a se dividirem de acordo com as clivagens políticas da esquerda, conforme podemos ver com a polêmica Mariátegui versus Haya de la Torre[2](Escorsim, 2006: 184).

Por seu envolvimento com o movimento estudantil peruano, inspirado em grande medida pela Reforma Universitária de Córdoba,

[2] Victor Raúl Haya de la Torre iniciou sua carreira política como o dirigente estudantil no Peru, quando se aproximou de Mariátegui. Fundou a Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA) inicialmente pensada como uma frente única anti-imperialista e posteriormente transformada em um partido policlassista. Defendeu uma visão essencialista latino-americana, reinterpretando o marxismo com o objetivo de superá-lo.

na Argentina[3], sua militância –mesmo que ainda incipiente – e a consequente oposição ao presidente Leguía lhe rendeu o fechamento do jornal onde trabalhava à época, o *La Razón*, e um "exílio" na Europa, onde viveu durante os anos de 1919 a 1923, tendo passado maior parte do tempo na Itália, onde casou e teve dois filhos. Vivia como uma espécie de "agente de propaganda do governo no exterior", alternativa que lhe foi dada para não ser preso em solo peruano. Posteriormente afirmava que somente durante sua estadia na Europa, mais precisamente através da sua experiência de viver por vários anos na Itália e através da passagem por outros países onde vivenciou as experiências do movimento operário nas organizações sindicais e partidárias e os impactos da Revolução Russa, foi capaz de compreender o Peru, tornando-se assim um marxista "convicto e confesso". Durante a estadia na Europa, Mariátegui é leitor do jovem Gramsci, que estava organizando a imprensa do partido comunista da Itália. Gramsci e Mariátegui, por terem compartilhado do mesmo universo e afã revolucionário, tem maneiras metodológicas semelhantes de se aproximarem em suas leituras do marxismo.

Ainda, deparou-se com uma concepção que nos persegue até os dias atuais: um mundo que não reconhece a América Latina – tampouco a questão indígena – nem o que ela significa ou produz, no campo científico, literário, cultural. A partir de então, utilizou todo um arsenal teórico marxista para atentar para as especificidades das lutas de classes no Peru, que consistia em concentração fundiária e relações servis como relações de dependência estabelecidas com os trabalhadores rurais assalariados.

---

[3] O movimento estudantil na América Latina, que se iniciou em 1918 com a luta dos estudantes de Córdoba pela reforma da universidade, assinala o nascimento da nova geração latino-americana. E fez com que a agitação posterior em outros países latino-americanos em suas respectivas universidades fosse crescente. Não se tratando de um movimento restrito à universidade, por partir da ideologia e inspiração revolucionária da revolução russa, a greve geral iniciada pelos estudantes da cidade argentina de Córdoba contra a aristocracia continha fundamentalmente três reivindicações: a participação dos estudantes no governo das universidades, a inserção dos povos latino-americanos e sua história na mesma, e a modernização do sistema universitário, onde o corpo docente não tinha representação, não se renovava e carecia de liberdade de cátedra. Partia-se do pleno conhecimento da realidade local e regional, para se construir a partir de um vínculo dialético uma filosofia capaz de oferecer-se como arma intelectual ao proletariado. Falamos em uma reforma que perpassa pelo âmbito da filosofia porque, é precisamente nessas classes médias que se encontra a conexão com seu papel na história. Conforme afirmava Marx na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, a filosofia encontraria no proletariado suas armas materiais, enquanto o proletariado encontraria na filosofia suas armas intelectuais (Marx, [1843] 2005).

Tão logo observa essas relações particulares, compreende que o problema da terra e o latifúndio se associam em nossos países também à questão de uma suposta "inferioridade" indígena-racial. Além dessa relação de dominação, era preciso analisar como opera o imperialismo nas nossas terras e como opera o capital estrangeiro, o capital transnacional. O objetivo da análise da formação social peruana – empreendida nos *Siete Ensayos* - era postular possibilidades de se empreender uma revolução socialista no país. Objetivava, assim, postular possibilidades de se empreender uma revolução socialista no país, com perspectiva internacionalista.

Sua postura anti-imperialista é sustentada nesta profunda investigação dos impactos da expansão capitalista em um país dependente como o Peru, e, tão logo se aproxima dos debates junto à III Internacional através do Secretariado Sul-americano Internacional, entre 1927 e 1928, inicia-se um período de tensões estabelecidas a partir do processo de stalinização desta organização. Por conseguinte, dá-se o rompimento com Haya de la Torre, seu grande interlocutor, e seu partido, o APRA, assinalando sua postura marxista "convicta e confessa" contrária a justaposição mecânica dos estágios históricos, leitura hegemônica em parte significativa da esquerda à época. Tal leitura, alinhada às posturas etapistas da *Comintern*, previa que, na América Latina, deveríamos experimentar o desenvolvimento e alianças através de uma revolução democrático-burguesa para resolver os persistentes traços de feudalidade.

Mariátegui se distanciava desta perspectiva porque, em sua interpretação, vivia-se no Peru um desenvolvimento desigual e distinto do europeu, onde, no momento republicano se encontrariam elementos modernizantes da expansão capitalista que se combinariam com aquelas estruturas de dominação com elementos arcaicos de estágios históricos anteriores, que não desaparecem com a independência formal dos Estados e o processo forjado de independência.

No texto *El problema de las razas en la América Latina*, originalmente elaborado em 1929 e apresentado na I Conferência Comunista latino-americana, realizada em Buenos Aires[4], muitas dessas conclusões políticas

[4] Mariátegui não pôde comparecer ao Congresso de Buenos Aires por conta do seu delicado estado de saúde e vem a falecer alguns meses depois, no ano seguinte. Porém, suas teses foram lidas e debatidas por seus companheiros que compartilhavam o projeto de criar um Partido Socialista no Peru, com maior independência ao modelo e à estratégia da III Internacional.

e seus desdobramentos em relação a esquerda peruana e mundial aparecem com bastante clareza. Nesta tese, desenvolve sobre a necessidade de uma revolução social no país, que partiria também do encontro com a questão indígena e racial no Peru, assim como em outros países que enfrentam problema semelhante na América Latina. Para Mariátegui, o racismo é uma relação social que se estrutura política e economicamente que não pode ser resolvida no capitalismo. A solução do problema indígena seria então uma solução social, onde seus realizadores devem ser os próprios indígenas, em uma frente única proletária onde não cabia espaço para uma burguesia "medíocre, débil, formada no privilégio, sem espírito combativo e organizado" (Mariátegui, 1988 [1929]: 32).

Sua contribuição fundamental e que caracteriza particularmente toda sua obra é o trato da questão indígena-racial, ou seja, como lidar com o racismo no âmbito da luta de classes. Também nos *Siete Ensayos* o autor indica que o comunitarismo indígena possuía características agrárias em grande medida, como um antecedente de auto-organização (Mariátegui, 2008). Esses fatores naturais de socialização da terra presente nos antepassados indígenas atuariam junto ao enfrentamento do atraso no campo, explicitado na persistência do gamonalismo e que encontrava entraves também na associação prematura da oligarquia latifundiária assim como na nascente associação de uma precária burguesia ao imperialismo.

Era necessário que essa tradição mantivesse contato também com o movimento sindical político organizado já existente em Lima, como forma de trazer unidade à classe subalterna. Havia ainda que determinar a direção dessa classe que, para o revolucionário peruano, o sujeito político capaz de cumprir essa missão seria o operário que, durante parte do tempo, principalmente em países de desenvolvimento tardio, seria também durante parte do tempo um trabalhador agrícola.

A evolução do capitalismo e, consequentemente da economia mundial, ordena-se em torno da aceleração na acumulação do capital nos sistemas produtivos e da intensificação do comércio internacional, via expansão da organização social do trabalho e incorporando das demais áreas geográficas à economia. E, desta maneira, a existência de mercados externos cumpriu papel fundamental no processo de acumulação, sendo a América Latina uma peça imprescindível para essa acumulação. Mariátegui demonstrou que a visão dominante de mundo se impôs entre os processos civilizatórios diversos não só através da presença cultural, mas também através da exploração dos povos nas relações de produção. Inclusive, a

dominação amparada no racismo, segundo Mariátegui, estava pautada numa dupla perspectiva de inferioridade: cultural e material. Esta dominação em perspectiva cultural, material e política é debatida e combatida contemporaneamente sob o prisma da decolonialidade.

Movimento modernidade/colonialidade e o argumento decolonial a partir de uma crítica marxista

A epistemologia colonial foi determinante para que o colonialismo fizesse da América Latina uma sociedade colonialista fundacional, onde, pela primeira vez a colonização e o racismo agiam em favor do capitalismo (Ballestrin, 2012). Vários autores destacam que o fenômeno da colonialidade representaria o lado obscuro da modernidade (Quijano, 1992; Mignolo, 2010). Ao trazer ao debate o colonialismo como uma das formas contemporâneas de dominação, os autores do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos e, posteriormente, o Grupo Modernidade/Colonialidade buscam fundamentalmente romper esse ciclo e avançar em termos de independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo racismo, imperialismo e neocolonialismo. Interessa-nos investigar também que interpretação esses autores realizam dessas categorias políticas, e como essas categorias se realizam contemporaneamente, nas formas atuais de colonialidade, a racialidade e imperialidade.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano, um dos fundadores desse movimento de intelectuais no subcontinente e que na atualidade se articulam sob a forma do argumento decolonial, clarifica como a questão do racismo foi funcional às relações capitalistas desenvolvidas na América Latina, intensificando-as:

> A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular de um dito padrão de poder e opera em nada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, de existência social e cotidiana e a escala societal. Se origina e mundializa a partir da América. (Quijano, 2005: 342).

Os intelectuais já clássicos do grupo decolonial, Aníbal Quijano e o filósofo argentino Enrique Dussel, se debruçam sob a reflexão da colonialidade e sob a maneira com que é recuperada em uma dimensão crítica e política, sem ocultar a permanência do processo de divisão do trabalho

que polariza o mundo dentro de uma lógica capitalista. As definições desses intelectuais que estabelecem a versão pós-colonial latino-americana entendem, assim como ressaltou Edward Said ([1978] 2007), que estamos em meio à uma "divisão geográfica imaginária" do mundo.

Outros importantes pesquisadores se juntam ao primeiro grupo e compõem o movimento de estudos subalternos latino-americanos, estabelecendo uma agenda de estudos e trocas de saberes que influenciam decisivamente as teorizações utilizadas para explicar nossa realidade. Num primeiro momento, também são emblemáticos os nomes de Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander e Walter Mignolo.

A diversidade de formação e nacionalidades sempre foi uma característica dos intelectuais que compõem o grupo Modernidade/Colonialidade. Entre os mais destacados, podemos citar, além do semiótico argentino Walter Mignolo, o sociólogo venezuelano Edgardo Lander[5], o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o filósofo argentino Enrique Dussel, o antropólogo venezuelano Fernando Coronil, além do sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein e o sociólogo peruano e um dos já clássicos intelectuais latino-americanos, Aníbal Quijano. Contemporaneamente se juntam ao grupo o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, o sociólogo porto-riquenho Ramon Grosfoguel, o conhecido sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, a linguista estadunidense Catherine Walsh, a semiótica argentina Zulma Palermo e o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres.

Luciana Ballestrin nos indica que o pensamento *decolonial* trata de uma elaboração posterior ao que Mignolo teria elaborado com a denominação de Pensamento Fronteiriço (2012: 16, *apud* Ballestrin, 2012):

> O pensamento fronteiriço, desde a perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não pode ignorar o pensamento da modernidade, mas que não pode tampouco subjugar-se a ele, ainda que o pensamento moderno seja de esquerda ou progressista. O pensamento fronteiriço é o pensamento que afirma o espaço onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade, de esquerda ou de direita (Mignolo, 2012: 52, *apud* Bellestrin, 2012).

---

[5] Lander organiza a principal coletânea publicada pelo grupo "Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas", lançada em 2000 na cidade de Buenos Aires e em português pela CLACSO - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, em 2005.

Michael Löwy observa que existe uma polêmica contra essas tendências eurocêntricas ou ocidental-cêntricas não só na ideologia dominante, mas também no marxismo dominante (ou mais vulgarmente expandido), tanto nas suas variantes social-democrata como estalinista, as duas principais correntes em que cristalizou o pensamento do movimento operário de raiz marxista no século XX (Löwy, 2015). Há uma abrangência de pensamentos e estratégias teóricas entre os que compõem o movimento decolonial, que os diferenciam entre si principalmente quanto à articulação da perspectiva latino-americana e marxista.

Em nossa hipótese, indicamos que algumas perspectivas analíticas e teorias recuperadas pela corrente de autores decoloniais já foram postulados anteriormente por autores marxistas, tendo como exemplo Gramsci e a subalternidade e o indoamericanismo socialista com Mariátegui. Contudo, os autores decoloniais que propõem a necessidade de ruptura com o marxismo muitas vezes descuram a carga revolucionária desses conceitos. Em nossa interpretação, Gramsci e Mariátegui aproximaram a concepção tradicional da política marxista dos subalternos, buscando uma associação entre saber intelectual e vontade popular, indicando elementos que são apresentados pela esquerda decolonial, de forma mais ou menos aproximada, ao passo que se distanciam das visões eurocêntricas do marxismo. Vale destacar também que os dois autores marxistas aqui mencionados realizaram análises de sociedades meridionais, de desenvolvimento desigual.

Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel e Edgardo Lander são intelectuais que fazem parte do grupo decolonial e que em grande medida destacam a necessidade de rompimento com todas as grandes narrativas mundiais, incluindo em muitos aspectos o marxismo, por classificarem essa corrente como eurocêntrica e, portanto, referida a um espaço-tempo determinado. Investigam os efeitos da colonialidade na América Latina, revisando a produção teórica europeia e questionando e categorizando essa teorização como insuficiente. Para Grosfoguel (2008), os decoloniais não são marxistas, nem antimarxistas, possuem uma posição crítica apenas ao marxismo eurocêntrico, sem explicitar claramente quais autores comporiam essa vertente não-eurocêntrica do marxismo. Com essa perspectiva, o autor reitera que também no campo marxista os cientificistas reproduzem um eurocentrismo imperial em nível epistemológico.

Com o conceito de diversidade epistêmica em contraponto a uma visão homogeneizada do que representa a análise marxista da sociedade,

desconsidera no mínimo que os fundadores do marxismo, Marx e Engels, estudam toda a sucessão histórica dos modos de produção, enfatizando ainda a estreita ligação entre a ascensão da classe burguesa e o colonialismo (Tible, 2014).

Lander (2006) também questiona o marxismo como uma perspectiva adequada para o estudo sobre a América Latina. Ao contrastar a interpretação das mais diversas realidades do subcontinente – fortemente marcado pela colonização e racismo – com as aplicações doutrinárias do marxismo, Lander não encontra lugar dentro do que ele chama de perspectiva "europeizante" do marxismo. Sua crítica é acertada ao questionar a reprodução do eurocentrismo dentro do marxismo, assim como rechaçar a continuidade do pensamento conservador do século XIX trazido em certa medida pela própria "sociologia da modernização" e que se desenvolve em suas diversas versões durante o século XX seja através do neoliberalismo, seja com "as disciplinas acadêmicas institucionalizadas nas universidades do continente" (Lander, 2006: 223). Contudo, desconsidera toda a produção teórico-política e atuação de um marxismo genuinamente latino-americano, como as importantes análises e apropriações como as realizadas por Mariátegui.

Mignolo, tido como o fundador da *opção decolonial*, indica que não há como definir teoricamente essa opção. Para o autor, não se trata de uma missão e sim uma opção que se põe ao debate público no partindo do debate disciplinário da estruturação do saber, realizado primeiramente pelo grupo decolonial (Mignolo, 2002; Mignolo, 2003). Formula o conceito de "pensamento fronteiriço" que resiste a cinco ideologias da modernidade, são elas: o cristianismo, o liberalismo, o conservadorismo, o colonialismo e o marxismo (Mignolo, 2003). Reconhece a importância de autores que no contexto da modernidade eurocêntrica denunciaram o sofrimento humano, como Marx, mas não utilizou as formulações do autor alemão para suas elaborações. Categorias trabalhadas por autores marxistas como Gramsci podem ser verificadas nos aportes teóricos de Mignolo quando o autor argentino fala da importância da manutenção da matriz colonial de poder para o exercício da colonialidade, em termos gramscianos estaria falando do exercício da hegemonia. Quando destaca a importância de se avançar em um projeto descolonizador nas ciências, no saber, também podemos inferir a partir da elaboração gramsciana quanto à importância delegada ao papel dos intelectuais como "cimento histórico" que conformaria esse bloco hegemônico no poder.

Aníbal Quijano e Enrique Dussel compõem o núcleo clássico da teorização sobre descolonização, são pioneiros quando se trata de teorizações a partir de uma perspectiva crítica sobre a América Latina. Quando se fala em produção teórica alternativa à hegemonia vigente na academia na década de 1960, o filósofo Enrique Dussel ([1975] 1977) explana que os argumentos que formaram o terreno que possibilitou a ascensão do "giro descolonizador" emergiram num difícil espaço de inserção, principalmente porque em muitos países do subcontinente vivenciavam-se ditaduras militares. Na Argentina, por exemplo, seu país de origem, surgiu um grupo que posteriormente se generaliza chamado "Filosofia da Libertação". Dussel, como muitos outros investigadores, foi exilado para o México, onde desenvolveu sua primeira obra teórica, *Filosofia de la liberación en la América Latina*, de 1975, onde propunha uma mudança no ponto de partida do estudo, tendo como base o oprimido, indo de encontro às tendências modernas da época.

Tratava-se de uma tarefa interdisciplinar empreender um giro descolonizador no saber e na teoria latino-americana. Essa guinada epistemológica modificaria a forma de se produzir saberes partindo do sistema do método, utilizando-se da dialética e totalidade para as formulações dessa corrente clássica decolonial.

Aníbal Quijano, por sua vez, executa uma importante missão teórica ao destacar em seus escritos a função que a América Latina desempenhou no desenvolvimento do capitalismo, indicando que antes da colonização do subcontinente não se usava a definição "raça", as diferenças de classe estariam delimitadas economicamente e também por meio de outras subjetividades. Aponta-nos que o conceito de *colonialidade do poder* exprime essa nova forma de legitimação das relações de dominação, como divisão racial do trabalho e a difusão de um aparato educacional uno, europeizado, que legitimariam nossa dependência financeira e intelectual (Quijano, 2005). Isto significou a validação das antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade numa perspectiva moderna, ainda segundo o autor.

Enquanto parte do grupo pretende estabelecer uma ruptura com todas as teorias de origem europeia, incluindo a perspectiva marxista, há também os que buscam uma articulação entre o marxismo a superação da colonialidade, do imperialismo e o latino-americanismo, elaborando uma análise materialista de alguns aspectos do argumento decolonial. Importante destacar que esses autores começaram a escrever suas obras ain-

da na década de 1970, enquanto os demais autores decoloniais, apenas a partir de 1990. Fazer com que os *damnés de la terre*[6], os subalternos, sejam o ponto de partida, sejam protagonistas das teorias sociais produzidas para e a partir da América Latina, parte fundamentalmente da premissa de que as ciências têm sido funcionais à polarização de mundo e que as formas de dominação que surgiram no processo de colonização europeu continuam atuando contemporaneamente.

As reflexões brevemente apresentadas nos permitem pensar uma relação não eurocêntrica entre marxismo e América Latina, articulando dialeticamente o plano nacional com o internacional, ampliando o debate sobre luta de classes conforme indicada pela perspectiva marxista, trazendo ao debate o colonialismo e o racismo, particularidades que a expansão imperialista como fase superior do capitalismo adotou no subcontinente. Esse debate foi profícuo na primeira fase do marxismo em nossa região, ainda em meados de 1920 e 1930, tendo a obra de Mariátegui a maior visibilidade nesse sentido, por assinalar a necessidade de incorporar o índio e o camponês à luta classista por emancipação das situações de opressão diversas.

Conclusões: a necessária regionalização do marxismo

Podemos dizer que Mariátegui foi precursor de argumentos que contemporaneamente embasam a academia e militância como a *Interseccionalidade*, que nos permite compreender melhor as desigualdades e a sobreposição de opressões e discriminações existentes em nossa sociedade, e a *Decolonialidade*, como uma outra estrutura de pensamento resistente que se contrapõe ao eurocentrismo. Neste trabalho, enfatizamos a decolonialidade por seu aspecto latino-americanista.

Entendemos que em nenhuma dimensão Mariátegui se afasta da perspectiva revolucionária e nem do próprio marxismo. De um marxismo "herético", não dogmático, que pôde manter viva a aplicação do materialismo histórico e dialético à análise de uma situação concreta, buscando as múltiplas determinações que compõem a totalidade social, sem descurar das particularidades regionais. Abriu a possibilidade de reflexão para um marxismo antiestalinista, antiburocrártico e antietapista na América Latina, que não é o hegemônico e que, possivelmente por isso, por muito

[6] Assim como realizado por Mignolo (2008), trazemos essa expressão para fazer referência direta ao livro de Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, onde o autor martiniquenho postula a categoria "condenados da terra".

tempo, determinadas correntes no marxismo latino-americano tiveram dificuldade em pensar em Mariátegui como esse grande nome.

Para Mariátegui o *nosso* socialismo indoamericano deveria buscar na experiência do comunismo incaico, um tipo de economia coletivista no Peru, as chaves para uma revolução latino-americana. Não se trata, contudo, de uma volta a um passado romântico. Tratar-se-ia de uma articulação e aliança com os trabalhadores urbanos: formariam, pois, uma moderna sociedade socialista no Peru. Aliaria o pensamento europeu a uma articulação coletivista. Esse foi mais um dos seus pensamentos originais para problematizar a América Latina.

Debatia sempre sobre a marginalidade a qual se encontravam os indígenas peruanos não se devia a uma suposta superioridade ética, cultural, mas a uma dominação política e econômica levada a cabo pelas classes dominantes principalmente pela dominação territorial. O preconceito vai justificar uma exploração maior da força de trabalho, desta forma, alinha o tema do preconceito racial à luta de classes.

A problemática da colonialidade sempre esteve muito presente na teoria latino-americana, incluindo a teoria política marxista indo-americana, assim como a temática do desenvolvimento desigual esteve presente em estudos para além do subcontinente e na própria Europa, a exemplos de Lênin e Gramsci. Foi com o peruano Mariátegui que pela primeira vez se utilizou desde uma perspectiva crítica e revolucionária, a perspectiva do combate à colonialidade mobilizando sujeitos históricos subalternizados que, organizados em uma frente única de classe, através da consciência de seu papel histórico e por meio da política e ação direta tomariam em suas mãos os rumos da sua história. A descolonização seria, para o revolucionário peruano, a nossa segunda independência. Assim como Mariátegui, a teoria revolucionária de Gramsci também aparece como fundamental para pensarmos e discutirmos as categorias contemporaneamente apresentadas pelo movimento decolonial. Os autores, influenciados pela tradição revolucionária da época, bem como pela análise das experiências locais de auto-organização, vislumbravam na educação das massas – numa concepção mais ampla da educação e formação cultural dos grupos subalternos – uma ferramenta de um projeto político que culminaria na construção do partido revolucionário sob a hegemonia proletária.

Nossa crítica marxista ao grupo decolonial, ao passo que não desconsidera a importância de sua argumentação central, atenta para o fato de

que ao pensar em uma descolonização priorizando fatores culturalistas e essencialistas, não se avança numa luta efetiva contra a necessidade de frear a vulnerabilidade do subcontinente frente às mudanças na economia mundial. O avanço do capitalismo através da partilha do mundo entre as grandes potências é objeto de investigação do grupo, contudo, a palavra descolonização ou, como preferimos indicar, a decolonialidade, ganha espaço no vocabulário acadêmico absorvendo diferentes sentidos, promovendo significados distintos e indo, por vezes, de encontro à uma ideia de emancipação e libertação.

Faz-se necessário recuperar o tema da descolonização pelo prisma revolucionário, através da interpretação marxista da realidade concreta, método seguido por Mariátegui, privilegiando um projeto amplo de constituição de uma vontade coletiva nacional-popular, em uma perspectiva gramsciana do termo, autores que nos mostram experiências fecundas de adaptação da análise marxista às realidades locais.

A revisão ou superação do marxismo aparece como um tópico corrente na história das ideias, seja através da influência do revisionismo, seja na fase de burocratização da União Soviética sob o estalinismo, ou mesmo na América Latina, quando se questionou a pertinência da relação de uma análise marxismo com a realidade latino-americana, ainda na primeira fase de recepção do marxismo no subcontinente, em meados da década de 1920-1930. Todavia, a fecundidade da teoria marxista para a análise da América Latina, assim como em outros lugares do mundo, se demonstra pela própria capacidade de atualização do capital, assim como pela competência de demonstrar "as condições para a transformação social em situações de capitalismo atrasado"[7], sendo assim, um prisma relacional nevrálgico para o avanço criativo do movimento decolonial.

O movimento decolonial compõe parte importante na produção teórica contemporânea que nos últimos anos vem expressando as novas tendências de pesquisas que tem como foco a subalternidade latino-americana. Para avançar principalmente no combate dessa subalternidade, nos parece fundamental fomentar um terreno de troca que possibilite desenvolver e movimentar o próprio marxismo, partindo da análise local. Foi quando o marxismo realizou essa tarefa de desenvolver o conhecimento objetivo da realidade e da vontade nacional-popular que se mostrou mais criativo.

---

[7] Portantiero *apud* Santaella, 2015.

Sim, Mariátegui nos convida a descobrir e, mais ainda, a contribuir com a oxigenação do marxismo e a constante recuperação de sua validade. Consolida-se como fonte original para compreender a história do movimento operário e socialista mundial. E, para os revolucionários latino-americanos, continua a ser uma "bússola na jornada".

Referências

Ballestrin, Luciana. (2012) *O Giro Decolonial e a América Latina.* 36º Encontro Anual da Anpocs: Águas de Lindóia, 2012.

Dussel, Enrique. (1977) *Filosofia da Libertación na América Latina*.São Paulo: Loyola/UNIMEP.

Escorsim, Leila.(2006) *Mariátegui – vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular.

Grosfoguel, Ramon. (2008) Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80.

Lander, Edgardo. (2006) "Marxismo, Eurocentrismo e Colonialismo", In: boron, Atilio et al (orgs). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo/Buenos Aires: CLACSO.

Löwy, Michael. (2015) Entrevista a Michael Löwy. *Analéctica.* Revista Eletrónica de pensamento crítico. Ano I, N° 9 Agosto. Disponível em: http://www.analectica.org/articulos/mtzandrade-lowy/.

Mariátegui, José Carlos. (1988) El problema de las razas en la América Latina. *In*: Mariátegui, J. C. *Ideología y política*. Lima: Amauta.
_____ (2008) *Sete Ensaios de Interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular.

Manifesto De La F. U. De Córdoba. (1918); Disponível em: http://www.reformadel18.unc.edu.ar/manifiesto.htm.

Marx, Karl. (2005) *Crítica à filosofia do direito de Hegel.* Boitempo, São Paulo.

Mignolo, Walter. (2010) *Desobediencia epistémica*: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo.

_____ (2003); Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Ediciones Akal.
_____ (2002); The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. The South Atlantic Quarterly, 101:1.

Pericás, Bernardo. Mariátegui e a questão da educação no Peru. *Lua Nova*, São Paulo, n° 68 p.169-204, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ln/n68/a07n68.pdf. Acesso em: 07 de abr. 2015.

Quijano, Aníbal. (2005); Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In:A colonialidade do saber: eurocentrismo *e ciências sociais*. Lander, Edgardo (org).Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
_____ (1992) Colonialidad y Modernidad-Racionalidade. In: Bonilla, Heraclio. *Los Conquistados*: 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.

Said, Edward. (2007); O Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras.

Santaella Gonçalves, R. (2015); O desafio teórico-político da "Nacionalização do Marxismo" na América Latina: chave analítica e necessidade histórica. V Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. UNICAMP. Disponível em: http://conferencias.fflch.usp.br/sdpscp/Vsem/paper/view/339/176.

Tible, Jean. (2014); Marx e os outros. Lua Nova, São Paulo, 199-228. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ln/n91/n91a08.pdf.

CRISIS DEL PROGRESISMO Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

MOVIMIENTOS SOCIALES, CRISIS DEL PROGRESISMO Y LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL ALTERNATIVA: LA PRAXIS DESCOLONIZADORA DEL ZAPATISMO EN NUESTRA AMÉRICA[1]

Samuel Sosa Fuentes[2]
Universidad Nacional Autónoma de México.

Resumen

La actual crisis civilizatoria aunada a la crisis del progresismo en América Latina, produjeron no solo el giro a derecha en la región, sino, sobre todo, el resurgimiento de una gran diversidad de organizaciones y movimientos sociales -con notable poder de convocatoria y pluralidad de ideas-, que resisten y combaten a las políticas del postneoliberalismo por medio de su gran capacidad de organización y movilización local/global antisistémica y contrahegemónica. En México, estamos inmersos en un proceso de lucha hacia nuevas construcciones sociales anticapitalistas y en la consolidación de los territorios autónomo expresado en el movimiento indígena del *Ejercito Zapatista de Liberación Nacional*. El zapatismo ha puesto en acción la práctica de su nueva concepción de la democracia y el quehacer político, expresado en la dialéctica zapatista del "*mandar obedeciendo*" que es una propuesta que invierte el vínculo –histórico y capitalista- entre la autoridad y la base social, entre el Gobierno y la Sociedad. Así, el movimiento zapatista nos ofrece importantes y radicales perspectivas de cambio y abre un nuevo e histórico horizonte teórico, epistémico y decolonial en América Latina y en el sistema mundial.

Palabras Clave: Crisis del progresismo; autonomía indígena zapatista y el "mandar obedeciendo" como *praxis* descolonizadora.

---

[1] Ponencia presentada al Simposio Internacional El Pensamiento de Mariátegui en La Escena Contemporánea Siglo XXI. Lima, Perú 14 y 15 de junio 2021.

[2] Internacionalista. Profesor-Investigador del Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. México.

Introducción

Desde finales del siglo XX y, de manera particular, en los último 20 años nuestro tiempo presente, América Latina ha presenciado la renovación de la teoría y el pensamiento social crítico y descolonizador y, de manera paralela y reveladora, el surgimiento de nuevos saberes y cosmovisiones representados por los nuevos movimientos sociales, urbanos e indígenas, con gran influencia e incidencia política en la construcción alternativa de una nueva democracia horizontal y deliberativa en la región. En este contexto, actualmente nos encontramos con una amplia gama de movimientos y organizaciones sociales con propuestas políticas y socioculturales que representan una nueva forma de pensar y resinificar en la *praxis* social, los valores de la identidad cultural, la igualdad social y el reconocimiento a la diferencia, del respeto a todas las formas de la diversidad y, sobre todo, el derecho a la autonomía, es decir, movimientos sociales que intentan superar tanto las formas tradicionales de la democracia liberal electoral e institucional como las actuales formas y estructuras limitadas -y en crisis permanente- de los sistemas de partidos políticos representativos, mediante la construcción nuevas forma de participación social directa, plural e incluyente. Esta ha sido una, entre diversas razones, por las que algunas organizaciones y grupos de la sociedad latinoamericana concebidos como movimientos sociales antisistémicos, se ha organizado política y socialmente fuera de los márgenes del Estado. En consecuencia, lo que caracteriza a los nuevos movimientos sociales es que se estructuran en torno a las condiciones concretas y objetivas de la realidad social y política latinoamericana, y bajo nuevas prácticas de organización y de acción social colectivas destinadas a transformar y constituir una nueva sociedad cimentada en el bien común de todos y para todos.

Asimismo, dichos movimientos sociales en América Latina se han transformado y reeducado en el proceso de sus propias prácticas de socialización colectiva, –más conectadas a su realidad que las que promueven los líderes de los partidos políticos- logrando así objetivos reivindicativos de su lucha, de forma más rápida. De este modo, se comenzó a entender que las condiciones y los momentos de lucha de cada movimiento social no pueden estar íntegramente subordinados a un proyecto político verticalista de los intereses de un dirigente político o de la élite de un partido, porque existen concepciones, escenarios y dinámicas de construcción alternativa abismalmente distinta y con objetivos diametralmente opuestos. En concreto, la nueva construcción alternativa no se logra imponiendo desde arriba una línea, sino ganando desde abajo la conducción. Ello,

puso en evidencia la crisis y ruptura de uno de los pilares centrales de la modernidad capitalista, expresada en la idea-fuerza de que la organización política formal e institucional que, históricamente, han representado los partidos políticos y la democracia electoral, no es la única y que, por el contrario, el movimiento social y popular tiene mucho que proponer y ofrecer, porque en sus prácticas cotidianas de lucha va también aprendiendo, descubriendo caminos, encontrando respuestas e inventando métodos. En este sentido, la acción política de los nuevos movimientos sociales y su revalorización-comprensión de que la conducción se gana y no se impone, ha llevado a algunos movimientos sociales a buscar nuevas maneras hacer y dar cabida a la expresión de la gran diversidad de movimientos sociales populares que se inscriben en esta nueva cosmovisión-construcción de *otra democracia* participativa, deliberativa y no capitalista en *Nuestra América*. Así, estos movimientos sociales oponen al modelo neoliberal proyectos alternativos, donde lo más singular es la puesta en marcha de una *muy otra* racionalidad distinta entre sus miembros y con el resto de toda la sociedad, que, de hecho, se contraponen no sólo al neoliberalismo como racionalidad económico-social, sino como una manera de entender y ejercer *otra política*. Por ello, en estos movimientos sociales podemos encontrar "reflexiones y prácticas novedosas en el sentido de que, si bien surgen de experiencias históricas y sociales del pasado, plantean una nueva manera de entender la acción política y de pensar una política incluyente. Una nueva manera también de entender el cambio, más como un hecho que se va condensando en la vida diaria, que como una ruptura total con el pasado. La politización de las esferas de la vida social es uno de los componentes esenciales de estos movimientos". (Días Martins y Millán, 2005, 109).

Ahora bien, en el contexto de la actual crisis civilizatoria, el movimiento indígena en América Latina es, quizás, uno de los procesos sociales y culturales más transformadores, creativos, dinámicos y complejos de realidad social latinoamericana y mundial desde finales del siglo XX hasta nuestro presente del 2021. Al mismo tiempo, ha dejado de ser solo un movimiento de carácter defensivo y ha pasado a desarrollar una estrategia ofensiva de lucha popular por la construcción de *otro mundo posible*, particularmente, en la región del sureste mexicano y la andina de *Nuestra América*. Así, a partir de una profunda crítica y ruptura con la visión eurocéntrica capitalista basada en su racionalidad universalista y excluyente, y de su modelo de desarrollo económico profundamente desigual y destructivo inserto en las estructuras y estrategias geopolíticas mundiales de dominación y poder del capitalismo financiero inter-

nacional, el movimiento indígena latinoamericano, se plantea como un movimiento antineoliberal y, en algunos casos, antisitémico y anticapitalista capaz de recuperar y replantear el legado histórico de los saberes de las culturas y comunidades originarias, y proyectarlas con nuevos contenidos pluriculturales y autonómicos alternativos por el bien común y el *Buen Vivir*, basados en las formas de conocimiento y producción de conocimiento que han pervivido y resistido más de quinientos años de exclusión y negación y, en donde, dichas subjetividades se han erigido como los actores socioculturales de gran significación política, toda vez que están influyendo en los actuales procesos de transformación y giros culturales radicales manifiestos en *Nuestra América*. En suma, se trata, pues, de la construcción de un nuevo y diferente movimiento y mundo posible en la que la premisa central sea rescatar al ser humano, a la persona como sujeto social y su capacidad crítica y creativa en un nuevo entorno de relaciones sociales basadas en el respeto a la otredad cultural, étnica, urbana, religiosa, sexual, de género, etc., y en la práctica de una democracia radicalmente participativa, donde el imaginario colectivo delibere, influya y decida la forma de vida que mejor le convenga. De este modo, el objetivo de las presentes notas es explicar y describir, desde una perspectiva general, en un primer nivel, la crisis de los gobiernos progresistas latinoamericanos y, en segundo nivel, una de las principales construcciones indígenas alternativas al desarrollo neoliberal en América Latina, y cuyos logros y avances conseguidos nos comprueban objetivamente, que la construcción por otro mundo de justicia social, democracia participativa, redistribución y autonomía, es posible. A saber: los *Municipios Autónomos Revolucionarios Zapatistas* del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional de México, cimentados en una nueva *praxis* sociocultural y política del *Mandar Obedeciendo* y en la Cosmovisión Indígena Maya Tojolabal del "*Ken-Tic", (el Nosotros)*.

Crisis del progresismo en América Latina

En un importante ensayo y balance de los últimos quince años sobre los movimientos sociales en América Latina, Raúl Zibechi, señala: "Desde el último ciclo de luchas, hacia finales del siglo pasado, se han producido una gran cantidad de cambios en los movimientos populares y en las formas de la acción colectiva. En menos de dos décadas la región pasó de la hegemonía conservadora y neoliberal a la hegemonía progresista, para deslizarse nuevamente hacia la derecha cuando comenzó el fin de ciclo de los gobiernos que se inspiraron en las luchas de los movimientos" (Zibechi a. 2017. 15).

En efecto, la complejidad de las dinámicas de construcción alternativa que inauguraron las gramáticas emancipadoras expresadas desde el triunfo electoral de Hugo Chávez en 1998 en Venezuela y, posteriormente, en los gobiernos de centro-izquierda o progresistas como lo fueron los casos de Lula da Silva y Dilma Rousseff en Brasil, de Tabaré Vázquez y José Mujica en Uruguay, de Néstor y Cristina Kirchner en Argentina, de Michelle Bachelet en Chile, y de los gobiernos de bases popular como Evo Morales en Bolivia y de Rafael Correa en Ecuador, abrieron un periodo sociopolítico que, durante los últimos 20 años, parecieron representar las respuestas alternativas al modelo neoliberal y, a la vez, la construcción de un Estado Plurinacional, no obstante, hoy en día, se encuentran en un nuevo punto de inflexión y regresión sociopolítica y cultural. Por circunstancias de espacio y tiempo, no es posible analizar caso por caso de la crisis de los gobiernos progresistas latinoamericanos, sino hacer una caracterización general y de conjunto de los elementos centrales que nos comprueban dicha crisis y, en algunos casos, como en el de Ecuador y Brasil, de regresión y derechización.

Podríamos empezar señalando que, al inicio del nuevo siglo, la mayoría de los gobiernos progresistas demostraron que sí era posible comenzar a recuperar y retomar el control de los recursos naturales y, a la vez, reducir los índices de pobreza, las desigualdades y el analfabetismo con políticas sociales de inclusión política y distributiva de amplios sectores populares en sus naciones. Ello aunado a la crisis de dominación y hegemonía de los Estados Unidos en la región, posibilitaba, aún más, llevar a cabo dichos procesos de cambio y transformación. Sin embargo, quince años después de avances distributivos y democráticos comenzaron a aflorar tensiones, límites y contradicciones. Así, por ejemplo, si bien, por un lado, impugnaron y se confrontaron con la visión ortodoxa neoliberal del mercado y las políticas privatizadoras, por el otro, no se ejerció una crítica o cuestionamiento a los mecanismos de la democracia proccidental y la excluyen de la caracterización a la crítica neoliberal. Y, por lo tanto, la impugnación, la confrontación y el rechazo no fue abarcador, integral o totalizador. No logró articular una capacidad organizativa y de lucha popular del discurso contrahegemónico de lo estatal, lo neocolonial, lo patriarcal y lo imperialista que conlleva el llamado post-neoliberalismo.

Asimismo, se inicia un proceso de alejamiento de las bases y políticas de inclusión social-popular y se orienta, cada vez más, a una dimensión liberal, nacionalista y conservadoras de políticas estatales. En otras palabras, se prefigura un carácter de "Revolución pasiva" en

donde las transformaciones se dirigen "desde arriba" alterando, con ello, los espacios político-populares y la relación Estado-sociedad. Y, consecuentemente, también va conformando un control político y neutralizando la irrupción y acción de los movimientos indígenas a través de procesos de la institucionalidad e integración política y produciendo, por lado, un brusco reacomodo en el seno de las clases dominantes y, por el otro, frenando la capacidad de autoorganizaron y autonomía de los pueblos y comunidades en movilización. En concreto, podemos afirmar, de acuerdo con Aguirre Rojas, que "en la mayoría de los países tienden a imponerse cada vez más un conjunto de gobiernos socialdemócratas, moderadamente progresistas, de una izquierda política e institucional que *no* pretende para nada romper los límites del capitalismo, pero que sí desarrolla abiertamente políticas nacionalistas y hasta antiimperialistas". (Aguirre Rojas, 2013, 83). En otras palabras, la "captura" del estado por los gobiernos progresistas significó la captura y control de los movimientos y organizaciones indígenas y sociales por un Estado y sus intereses capitalista. Finalmente, otro factor que puso en evidencia los avances y la crisis de los gobiernos progresistas fue la no alteración -el no cambio- de la matriz económica productiva y de la acumulación del capital bajo un modelo centralizado en el extractivismo de los recursos primarios y energéticos con consecuencias devastadoras sobre las comunidades, pueblos y los ecosistemas de la biodiversidad. No obstante, en un primer momento se señaló que la distribución de la riqueza obtenida por el extractivismo permitiría canalizar los proyectos sociales y populares de bienestar común. Sin embargo, la realidad observó que la forma en que se usó la riqueza generada por el extractivismo se destinó, en una mayor parte, a programas y proyectos que profundizaron, aún más, el modelo extractivista e inhibiendo los procesos de transformación y autonomía de las comunidades. En palabras de Raúl Zibechi:

"Tras 17 años de comenzado el ciclo "progresista" en América Latina, estos gobiernos han demostrado su incapacidad para imaginar el fin del capitalismo…para contrarrestar esta realidad, las políticas "progresistas" deberían haber priorizado la desmercantilización y despatriarcalización de la sociedad, la construcción de múltiples formas combinadas de poder popular, procesos de nacionalización paulatinos y la gestión obrera de empresas, el empoderamiento de las organizaciones sociales de manera autónoma, los procesos comunitarios rurales y barriales, así como otros tantos referentes de políticas contrahegemónicas que lejos están del control institucional de la vida…Con base en las pautas anteriores, no queda otra opción que afirmar que la construcción de contrahegemonía,

entendiéndolas como elementos para la construcción de la conciencia política autónoma en las diversas clases y sectores populares, es imposible desde el poder del Estado, dado que el cerebro capitalista se ha convertido en Estado y su legitimidad se basa en el poder de mando y la racionalidad productiva del desarrollo del capital…La crisis del progresismo devela lo que el discurso pretendió enmascarar: cómo las políticas sociales, bajo el argumento de justicia social, el combate a la pobreza y la desigualdad, se limitaron a cooptar a los dirigentes populares para intentar domesticar los movimientos de los más pobres... Bajo el discurso de la participación ciudadana y la incorporación de los sectores históricamente olvidados de nuestra sociedad, estos regímenes entendieron la democracia de forma minimalista, como meros procesos electorales, vaciando de contenidos a las organizaciones y movimientos sociales que se habían empoderado durante la etapa de resistencia al neoliberalismo, produciendo ciudadanías inactivas, en lugar de promover sociedades concientizadas y libres de las inseguridades e incertidumbres que el capitalismo difunde"(Zibechi b 2017. 89, 90, 91, 150 y 151).

Las prácticas socioculturales y descolonizadoras en los Territorios y Comunidades Autónomas del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional

Previamente creemos necesaria la siguiente precisión. En la cosmovisión del universo, de nuestro planeta, del territorio, la tierra y la naturaleza que tienen las sociedades, pueblos y comunidades indígenas en México y América Latina, el sentido, en tiempo y espacio, de la producción y reproducción la vida social, productiva y del trabajo, no existe el concepto o la categoría de desarrollo. Es decir, no existe la concepción eurocéntrica y neocolonial impuesta por la teoría económica clásica y/o neoclásica del desarrollo concebido sólo como progreso o crecimiento y como un proceso económico lineal y homogéneo de la vida en ciclos repetitivos, y que determina y jerarquiza cuando una sociedad, una región y un estado-nación es civilizado y bárbaro, atrasado o moderno, central o periférico, sub-desarrollado o altamente desarrollado; dicotomía por la que, además, deben pasar y transitar todas las sociedades y naciones occidentales y no occidentales, imitando-copiando las etapas, fases y trayectorias de las economías de los países centrales capitalistas altamente industrializados y, según ellos, alcanzar el "éxito" de una vida "próspera" y altamente "democrática". En consecuencia, en la cosmovisión indígena tampoco existe el concepto de riqueza y pobreza, concepciones que jerarquizan a las sociedades y a los países por la abundancia o carencia de sus bienes materiales. Por el contrario, lo que existe una visión holísti-

ca, en donde, el sentido de todo esfuerzo humano individual y colectivo se centra en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir una nueva concepción de la vida social del hombre y la mujer en coexistencia armónica con el entorno de la naturaleza y el universo y, sobre todo, con una *praxis* sociohistórica por el bien común humano de todos y para el bien de todos. Así, por ejemplo, la cosmovisión maya tojolabal del "*Ken-Tic" (el nosotros)* y la *praxis* del "*Mandar Obedeciendo"*, constituyen una categoría central de la filosofía de vida en los pueblos y comunidades indígenas de los territorios autónomos zapatistas en consolidación y renovación autocritica permanente. Visto así, resulta incongruente y erróneo aplicar, análogamente, a las comunidades y pueblos indígenas, modelos o políticas de "desarrollo" y "bienestar", tal y como es concebido y aplicado, tanto en los países y potencias dominantes del capitalismo mundial, como en las naciones y sociedades altamente dependientes del capital financiero transnacional y, en donde, en ambos casos, la concepción y la gestión instrumental del desarrollo y del bienestar social, han sido, históricamente, las principales causas y factores que han provocado de las profundas desigualdades sociales, pobreza extrema, agudas formas de exclusión y marginación política, de nuevas formas de inequidad y explotación económica, aunadas a la depredación extrema del medio ambiente, la naturaleza y todos los recursos naturales y minerales a escala mundial.

Así, en este marco general, podemos establecer que el movimiento y el proyecto indígena zapatista se manifiesta como una cultura de la resistencia con la creación y funcionamiento de la autonomía de facto como una forma alternativa no-capitalista. Las propuestas del EZLN se han desarrollado en la medida que las circunstancias y los momentos de lucha han ido cambiando. Eso lo demuestran las dinámicas de los cambios en el discurso y en la acción que, desde la insurrección y lucha armada en 1994, se han derivado en los diversos contenidos y orientaciones de las Seis Declaraciones de la Selva Lacandona, en la forma internalizada en que se transforman y reinventan a sí mismos. El resultado de esta nueva forma zapatista de pensar y hacer un mundo diferente y alternativo al neoliberal y su actual crisis sistémica, fueron la creación de las "*Juntas de Buen Gobierno*" y el nacimiento de "*Los Caracoles*" el 9 de agosto de 2003. En su principio se caracterizaron como espacios de encuentro entre las comunidades indígenas zapatistas y la sociedad civil (Caracoles), y como instancias que cuidan la aplicación de la autonomía indígena (Juntas), ambas figuras son consecuencia congruente de las dos grandes estrategias que han trazado los zapatistas en su lucha: 1) la construcción autónoma de

recursos, medios y procesos para la subsistencia de las comunidades indígenas de base; y 2) los contactos e interacciones con la sociedad civil nacional e internacional.

Es importante señalar, que *Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas* se fueron configurando –desde su nacimiento hasta nuestro presente en 2021- en un contexto intensivo de persecución y represión política, cerco económico, desapariciones forzadas, asesinatos y terrorismo de Estado por parte de las instituciones políticas y jurídicas estatales y federales bajo tres estrategias principales: 1) en una reforma constitucional en materia de Derechos y Cultura Indígenas que, sin respetar los Acuerdos de San Andrés, fue utilizada como pretexto de solución al problema; 2) en el uso de recursos y obra pública en Chiapas como estrategia de contrainsurgencia al interior de las comunidades indígenas; y 3) en el hostigamiento armado militar y paramilitar a los territorios zapatistas. Ahora bien, *Las Juntas de Buen Gobierno* fueron un paso más en la construcción de la autonomía, el nivel más alto -hasta ahora- de organización autónoma. Reúnen alrededor de 45 *Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas* (MAREZ). En los MAREZ se ha instaurado un sistema de gobierno propio, diferente al institucionalizado por el Estado federal, que tiene como base a las comunidades indígenas zapatistas. Las mujeres y hombres de las comunidades participan en esos gobiernos de dos formas: a) en las asambleas comunitarias; y b) formando parte de las comisiones o comités designados en asamblea para realizar tareas específicas. A diferencia de los sistemas representativos de occidente, el "*mandar obedeciendo*" de las comunidades zapatistas combina la discusión colectiva con representaciones acotadas que hagan posible el autogobierno. Los MAREZ tienen a su cargo funciones propias, tales como impartición de justicia, salud comunitaria, educación, vivienda, tierra, trabajo, alimentación, comercio, información, cultura y tránsito local. Ellos funcionan a través de los Consejos Autónomos Rebeldes Zapatistas, que son integrados por autoridades designadas -rotativas y sin remuneración alguna- provenientes del colectivo. Estas autoridades tienen la función de velar por el cumplimiento de los acuerdos de las comunidades, informando regularmente de sus decisiones y sujetos a la vigilancia constante de las mismas. En este sentido, uno de los hechos más importantes y significativos de los avances en la *praxis* de la autonomía zapatista se encuentra en la educación básica autogestiva adecuada y orientada a las necesidades propias e intereses colectivos de los pueblos que, en los hechos actuales, se le conoce como *la Escuelita Zapatista*. Al respecto, se justifica la extensión de la siguiente cita, cuando Bruno Baronnet, nos explica, de manera certera y lúcida, la significación y proyección de una nueva pedagogía educativa, autogestiva,

democrática y crítica de la educación básica en los territorios autónomos zapatistas: "Rechazar la intromisión gubernamental en sus comunidades ha llevado a las familias zapatistas a retirar a sus hijos de las "escuelas de gobierno" y movilizar sus recursos económicos (a través de la producción del maíz, del café y del apoyo de las redes de solidaridad nacional e internacional), sus recursos político-culturales (mediante la asamblea y el cargo, etc.) y su identidad social y étnica como indígenas campesinos y activistas comprometidos en un proyecto político. Además, la asamblea comunitaria zapatista delega y controla los poderes asumidos por el promotor a través de un cargo resignificado y adquirido con base en el reconocimiento de su capacidad, prestigio y trayectoria social. La acción del educador autónomo no solamente se legitima por su disponibilidad y entrega militante a favor de su comunidad de origen, sino que también recibe el reconocimiento de la entidad municipal rebelde para la cual representa una pieza fundamental en su objetivo de consolidar y fortalecer su autonomía política. Las aportaciones zapatistas a la construcción de un autogobierno educativo se basan en los principios de democracia directa ligados a la cultura campesina e indígena y más precisamente al derecho consuetudinario, cuya normatividad se opone a la del Estado que aún considera estas escuelas como ilegales mientras son significativamente legítimas. Este apego al propio acervo cultural explica que el rasgo determinante de los proyectos municipales de escolarización alternativa resida, en gran parte, en la institución del cargo de promotor educativo…En este sentido, la escuela autónoma posee una organización propia que no depende de una normatividad impuesta desde afuera, pero que posibilita desde adentro la transmisión social de conocimientos surgidos de prioridades establecidas en colectivo…Consideradas como propias, como patrimonios colectivos de las entidades autónomas, estas escuelas "muy otras" están bajo el mando exclusivo de sus actores locales y, de esta forma, se protegen de toda intromisión ajena a sus intereses y necesidades. Entonces, la práctica de la autonomía escolar limita fuertemente el riesgo de incidencia de liderazgos magisteriales de tipo caciquil, puesto que el mandato fijado en asamblea insta al promotor de educación zapatista a compartir y defender los valores, las normas y las aspiraciones de la colectividad a la cual pertenece e implícitamente le niega el poder de aprovecharse de una posición social privilegiada para enriquecerse, diferenciarse y dominar personalmente en los escenarios políticos y culturales locales. En otras palabras, la educación autónoma desafía a los poderes dominantes y, ante todo, las prácticas clientelares y al poder corporativo magisterial, porque impone una ética docente cuyo compromiso liberador se erige poco a poco como una alternativa inspiradora para las luchas de los movimientos indígenas y educativos de México y del mundo". (Baronnet, 2012:129-131).

Por todo ello, se afirma, sin duda alguna, que entre los logros más claros y evidentes de la organización en los territorios autónomos zapatistas ha sido y es, incuestionablemente, el garantizar, sin discriminación, la atención y el acceso a la educación bicultural y, especialmente, a un sistema de salud de calidad a toda la población indígena, zapatista o no. Ahora bien, desde una visión y contexto general, podemos advertir que el movimiento indígena zapatista ha creado sus espacios sociales alternativos en las comunidades indígenas autónomas, en donde, más allá de un control territorial, lo esencial del movimiento zapatista es la construcción de una práctica que genera un sentido colectivo, y confiere legitimidad —a través del «*mandar obedeciendo*»— a los procesos y estructuras propias de autogobierno. Esa lucha contra-hegemónica tiene impacto sobre las dinámicas de organización social más allá del núcleo de comunidades autónomas zapatistas, lo que inspira la construcción de un movimiento más amplio que desafía la lógica neoliberal y plantea formas diferentes de hacer política. Este proceso alternativo, antisistémico y anticapitalista, como hemos advertido, no está exento de dilemas y contradicciones. Las comunidades autónomas todavía están insertas en relaciones comerciales de mercado, mientras buscan canales alternativos como el comercio justo de café y otras existentes. No plantean una autosuficiencia total, así tienen que crear normas y estructuras para mediar las relaciones y coordinar sus estrategias frente a los actores externos: como las ONG, agencias gubernamentales, organizaciones campesinas no zapatistas, sociedad civil, etc. Sin embargo, el movimiento zapatista, con todo y contra todo, es un ejemplo importante de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos que surgen como una expresión más de lucha, resistencia y creatividad contra el capitalismo neoliberal, y sus luchas cotidianas por defender, sobre la marcha, la tierra y el territorio a través de sus prácticas colectivas autonómicas; pueden ganar el espacio social necesario para plantear una agenda de transformaciones a nivel local, nacional y regional, y construyendo a la vez, una paz digna para el bien común de todos que, bajo la palabra y cosmovisión zapatista representa la construcción de "*un mundo donde quepan muchos mundos*".[3] En afinidad, Boaventura de Sousa Santos y Manuel Castells, señalan:

[3] En relación con la influencia y recepción del Zapatismo en el escenario internacional, consúltese el artículo: Marco Antonio Aranda Andrade. "Internet, neozapatismo y movimientos sociales en Europa: dinámicas organizacionales e infraestructuras comunicacionales para la resistencia" en Miguel Ángel Ramírez Zaragoza. *Movimientos sociales en México. Apuntes teóricos y estudios de caso*. México. UAM-Azcapotzalco y Red de Estudios de los Movimientos Sociales. 2016 pp. 225-246.

"En los últimos 8 años han surgido nuevos procesos de lucha por la autonomía indígena. Por ejemplo, se debe resaltar el caso de Cherán, que desde 2011 hasta ahora realiza con éxito un modelo de autonomía… este modelo se ha ido expandiendo de manera desigual pero sostenida en comunidades de Michoacán y en varios municipios de la Ciudad de México, Morelos Guerrero y Chipas. Solo por ejemplificar, en la actualidad hay tres municipios chiapanecos (Oxchuc, Sitalá y Chilón) que juntos agrupan unas 800 comunidades y están en vías de convertirse en municipios con gobiernos indígenas comunitarios y fuera del régimen de los partidos políticos" (Sousa Santos, 2019. 166).

Por su parte, Manuel Castells, señala:

> "Más allá de los complejos procesos políticos experimentados, el movimiento de la selva Lacandona y de Chiapas inició una nueva politicidad en la región, no solo desafiando la lógica dominante de la globalización, sino buscando construir un nuevo sentido en la política, innovando la democracia y la misma idea de comunidad indígena. Buscando construir nuevos horizontes de lo posible de una democracia más participativa y deliberativa sobre la base de valores sustantivos apoyados en el reconocimiento de los pueblos originarios" (Calderón y Castells. 2019. 182).

Así y todo, podemos señalar que desde 1996, las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el estado de Chiapas, México se han dedicado a crear sistemas de gobierno y políticas sociales propias como parte de un reordenamiento territorial. Los más de 45 municipios autónomos indígenas en los Altos, la zona Norte y las cañadas de la selva Lacandona se caracterizan por rechazar la presencia de instituciones gubernamentales como parte de su posicionamiento contra el Estado neoliberal mexicano, las lógicas del capital y el legado de un poder-conocimiento colonial. Sin embargo, es importante señalar que, para alcanzar dichos objetivos, el zapatismo pone en acción la práctica de su nueva visión-definición de la democracia y el quehacer político, expresado en la dialéctica zapatista del "*mandar obedeciendo*". La redefinición del quehacer político bajo el "*mandar obedeciendo*" es una propuesta que invierte el vínculo –histórico y capitalista- entre la autoridad y la base social, (entre el Gobierno y la Sociedad) en donde se plantea una transformación en las relaciones de poder y un nueva práctica en el ejercicio de toma de decisión entre la población, en vez de concentrarlo y centralizarlo en el liderazgo de una persona o de una élite

de personas y, a partir de él o ellos, ejercer el poder político y autoritario sobre la población. No obstante, cabe decir que el "*mandar obedeciendo*" es uno de los desafíos más complejos de alcanzar en la construcción de los territorios y municipios autónomos zapatistas. Pues, la clave central en la consolidación y avance –en todos los niveles de la vida, el trabajo, la producción, la salud, la justicia y la educación- en los territorios autónomos, se fundamenta, precisamente, en los *7 principios*, sobre los cuales se cimienta la *praxis* zapatista del "*Mandar Obedeciendo*": *1. Obedecer y no mandar. 2. Representar y no suplantar. 3. Construir y no destruir. 4. Unir y no dividir. 5. Servir y no servirse. 6. Bajar y no subir. 7. Proponer y no imponer.*[4]

---

[4] De manera breve, en la cosmovisión zapatista, el *Mandar Obedeciendo* se puede explicar así: 1. *Obedecer y no mandar*: En el estado capitalista (*el mal Gobierno*), los sistemas y gobiernos políticos contrarios al espíritu de la democracia liberal, una vez en el poder, mandan y no consultan a quienes los eligieron y, las élites del poder que conforman el Gobierno y el capital financiero se autoafirman, se justifican y hacen uso legitimo de la violencia sobre sus ciudadanos. 2. *Representar y no suplantar:* En los sistemas del *mal gobierno,* una vez instalados en el poder suplantan y se apropian del conjunto de la sociedad. Y se autoerigen representar, gobernar e imponen la ley a nombre de toda la sociedad. Es decir, no representan un vinculo de interacción entre sociedad-gobierno, se alejan de toda base y contacto sociales. *3. Construir y no destruir*: Bajo el Gobierno neoliberal a la sociedad se le fragmenta, se le divide y, a la vez, se sobredimensiona el individualismo contra todo sentido de lo colectivo y lo comunitario. Es decir, en *el mal gobierno* se destruyen todos los vínculos históricos del sentido de la comunidad en aras del progreso, la privatización y el hiperconsumo. Se destruyen a los radios comunitarios, a las economías solidarias y a todo sentido de la producción y educación colectivas y autónomas. *4. Unir y no dividir*: Contrario al *Mal Gobierno* (democracias capitalistas) en dónde no sólo dividen y fragmentan al conjunto de la sociedad sino que además establecen o crean un enemigo interno ya sea político o cultural y seguir su proceso de acumulación, despojo y ganancia, en los territorios autónomos zapatistas se tejen y construyen todo tipo y formas de vinculación con diversas comunidades y tanto a nivel nacional como internacional (ahí esta el caso de la colaboración estrecha en las Mujeres Zapatistas y las mujeres Kurdas en su lucha común). *5. Servir y no servirse*: Hasta nuestro presente concreto, los políticos y gobiernos de las democracias capitalistas usufructúan y usan sus cargo y funciones publicas (en tanto ejercicio de poder) en beneficio propio para enriquecerse, legitimarse y afirmarse socialmente. En la construcción autónoma zapatista a través de la cosmovisión comunitaria del "nosotros" (*kentic*), el sentido del servicio igualitario y colectivo siempre esta como un principio ético y, sobre todo, por encima del "yo" individual propio de las sociedades en al capitalismo. *6. Bajar y no subir*: En *Mal Gobierno* y su practica de democracia capitalista se argumenta que el ejercicio de los gobiernos y funcionarios públicos al servicio a la patria y de sus ciudadanos, enaltece y distingue a sus servidores públicos. Pero en los hechos concretos, comprobamos que no sólo no enaltece a los funcionarios, sino que se distinguen por sus actos de corrupción y de degradación de la función pública (Caso del grave accidente del metro en la CDMX el pasado 6 de mayo del 2021). En el Zapatismo se ha reivindicado, una y otra vez, el "bajar" y mantenerse al lado y junto del pueblo y sus luchas sociales. De "no subir" y olvidarse de la sociedad. Y, *7. Proponer y no imponer*: El zapatismo lucha contra el carácter autoritario, unilateral y represivo del *Mal Gobierno* que siempre y decreta medidas a partir de un punto de vista personal del gobernarte en turno. El zapatismo propone no impone una lógica dialógica del comunitarismo y los espacios comunes para construir un diálogo y intercambio de saberes recíproco y de respeto entre todos para decidir cualquier toma de decisión colectiva.

En suma, la experiencia de los municipios autónomos zapatistas, que desde su conformación han estado caracterizados por su condición pluriétnica, se contrapone y se constituye como un ejemplo de resistencia y lucha permanente de denuncia a los usos igualitaristas y excluyentes de la noción liberal de ciudadanía y, en donde, según la Constitución, todos somos iguales. Pero también, la autonomía zapatista representa mucho más que simplemente una respuesta a la intransigencia del gobierno en instituir una reforma de carácter asistencialista a los derechos indígenas. La Autonomía Zapatista representa una conceptualización distinta de esos derechos que, simplemente, no reconocen el derecho a la autonomía. Por ello, en el ejercicio *de facto* de su derecho a la autodeterminación, el movimiento zapatista se libera de las conceptualizaciones liberales de las leyes natural y positiva y redefine los "derechos" como existentes "en su ejercicio y *praxis*", no como designaciones de Dios/Naturaleza o Ley/Estado. Además, son ejercidos en las regiones zapatistas como una forma de resistencia, en donde, explícitamente, el discurso de los zapatistas asume una lógica muy diferente, una que no se presta a las políticas del mercado y a las nociones de ciudadanos como actores donde se maximizan los beneficios individuales y que expresan su "libertad" política en la democracia de las urnas y su "disidencia" y "oposición" en las instituciones cortesanas del Estado-Nación homogéneo. Ejemplo de ello, lo podemos ubicar en el caso de las tierras ocupadas o recuperadas posterior a la insurrección armada de 1994, como una clara y objetiva expresión de la nueva forma de organización productiva autónoma y colectiva. Richard Stahler, nos puntualiza al respecto:

"La ocupación o recuperación de tierras a partir del levantamiento zapatista representa una especie de reforma agraria de facto, al crear comunidades denominadas nuevos poblados. En principio, la Ley Revolucionaria de Reforma Agraria del zapatismo especifica el uso colectivo de las áreas recuperadas, aunque el resultado en la práctica es más complicado. Según entrevistas realizadas en comunidades de los cuatro municipios autónomos que conforman el Caracol de La Garrucha, los nuevos poblados típicamente distinguen entre «colectivo individual» y «colectivo general». En el colectivo individual, que representa el grueso del área recuperada, cada familia tiene derecho a cultivar la parcela que escoja y de beneficiarse de forma individual del producto. El colectivo general es un terreno —generalmente una pequeña porción del total del nuevo poblado— que se cultiva mediante el trabajo rotativo entre todas las familias de la comunidad, y cuyo producto se reparte de la forma que decida la asamblea. (Stahler-Sholk, 2011:427).

En conclusión, la filosofía de la *praxis* de la autonomía zapatista presenta un desafío, una confrontación y un problema permanente para el actual discurso político, social, ideológico y cultural dominante del Estado y gobierno mexicano, representado ahora por la izquierda institucional encabezada por Andrés Manuel López Obrador, pero una confrontación no con armas, sino con otras lógicas, otras subjetividades y otras formas alternativas de gobierno, de justicia, de igualdad y de democracia directa y participativa. En palabras de Boaventura de Sousa Santos:

"Por lo menos desde 1994, la izquierda institucional mexicana vive aterrada por el espectro del surgimiento de una izquierda insumisa e insurreccional, una izquierda que se sitúa fuera del sistema de las instituciones democráticas precisamente por el hecho de no considerarlas democráticas. Me refiero al movimiento zapatista del EZLN que progresivamente fue conquistando seguidores en todo el territorio mexicano y en diferentes países del mundo…a medida que fue conquistando adeptos, la izquierda institucional empezó a ver la postura extrainstitucional de los zapatistas como amenaza…la victoria de AMLO no resulta de una articulación solamente entre fuerzas de izquierda, sino que integra también algunas fuerzas de derecha (evangélicas, por ejemplo). Por otro lado, en relación con las izquierdas extrainstitucionales, AMLO va probablemente a proseguir la política de dividir para reinar… me atrevo a pensar que la apuesta del EZLN es que no hay un nuevo ciclo político y que la victoria de AMLO representa una continuidad" (Sousa Santos, 2019. 156, 157, 171 y 172).

Finalmente, la necesidad de replantear nuevas formas de comprensión e interpretación de las luchas y logros del movimiento indígena zapatista que, basados en su propia historia, cultura e identidad, han demostrado avanzar y consolidar la autonomía en sus territorios, exige concebir a este complejo proceso de lucha y liberación como nuevas prácticas descolonizadoras del poder colonial[5]. En este sentido, a diferencia de otros movimientos sociales, el movimiento indígena zapatista busca apoderarse de algo que debe ser natural en el mundo, el derecho a elegir cómo vivir. Y en este proceso, tanto la organización comunitaria, como el principio de la reciprocidad y solidaridad colectiva y el principio de "mandar obedeciendo", son características fundamentales que han

[5] Sobre el análisis de los procesos y prácticas descolonizadoras del Zapatismo, puede consultarse el artículo de Raúl Zibechi. "La revolución descolonizadora del zapatismo" en Raúl Zibechi. *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. 2015. México. Bajo Tierra Ediciones.

sido puestas en práctica por el movimiento zapatista como prácticas cotidianas que afirman un legado descolonizador, anticapitalista y una forma propia de ver y construir un *mundo donde quepan todos los mundos*. Y, más aún, se han creado nuevas formas de autoridad colectiva y de autogobierno comunitario que rescata la comunidad como fuente de todo y cualquier poder y el poder del individuo sometido a la comunidad. En suma, el Movimiento Indígena Zapatista en México, ha planteado importantes desafíos y alternativas para descolonizarnos y liberarnos del eurocentrismo como visión del mundo y como estructura de producción de conocimiento. "El movimiento indígena del EZLN y sus avances en los territorios autónomos nos ofrece enormes potencialidades y, por la profundidad de su propuesta y de su praxis, abre un nuevo horizonte histórico en América Latina y en el mundo". (Bruckmann. 2012. 5).

El desafío es entonces, descolonizar el poder y el saber del actual orden neocolonial, y crear una nueva ética política mundial social, popular e intercultural de co-responsabilidad global para oponerse a las formas mundiales de injusticia, de exclusión y desigualdad que el capitalismo neoliberal ha impuesto. Esta nueva forma y *praxis* radical de *otra democracia* y una nueva ética del imaginario social, se fundamenta en el *cambio* de cómo repensar el poder, la ética y la política en la que, claramente, no exista un dominio o subordinación en el ejercicio de una función o cargo público, por el contrario, esta deberá ser concebida como una responsabilidad colectiva, solidaria y comprometida por el bien común. Tal y como, actualmente, ocurre en los Municipios Autónomos Revolucionarios Indígenas de los zapatistas.

En palabras de Walter Mignolo:

> "La revolución teórica de los zapatistas contribuyó a señalar los límites de la noción occidental de democracia, mostrando el camino para separar el concepto de sus significado como universal abstracto y para tomarlo como un conector entre la diversidad de proyectos universales (diversalidad) que es posible imaginar en nombre de la democracia…En la revolución teórica de los zapatistas se revela un sustento epistémico que no habría sido posible hallar en los legados europeos liberales o marxistas…La revolución teórica de los zapatistas es una ruptura paradigmática en la configuración espacial de la modernidad/colonialidad…La revolución teórica de los zapatistas, con sus consecuencias éticas y políticas, indica que ha llegado el tiempo de mirar más allá de las herencias europeas (Grecia o la

> Ilustración) para, con ello, hallar diversas posibilidades de imaginar y sostener futuros democráticos…los zapatistas han introducido el concepto de "democracia" dentro de un marco que revela la necesidad de mirar la multiplicidad de historias interconectadas, con sus herencias correspondientes, ligadas por la colonialidad del poder y de la diferencia colonial". (Mignolo. 2016. 255, 266, 276,284 y 285).

Conclusiones

Así, pues, al presente de nuestro complejo y antinómico escenario local/global en donde, la búsqueda de alternativas a la presente crisis civilizatoria y la lucha por construir otro mundo posible y diferente, la región de *Nuestra América* se confronta y se debate entre el pragmatismo conservador y/o progresista de las estrategias e intereses geopolíticos del poder de las elites mundiales del capitalismo financiero y los derroteros y dilemas de la oposición, resistencia y creatividad de la gran diversidad de los nuevos imaginarios y subjetividades sociales por la construcción alternativa de un mundo por el bien común. En este contexto, "los zapatistas llevan tiempo defendiendo una alternativa anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal, basada en la autoorganización de los grupos sociales oprimidos: una organización construida de abajo hacia arriba y gobernada democráticamente según el principio de "mandar obedeciendo" de los pueblos indígenas de las montañas de Chiapas. A lo largo de los años, los zapatistas asumieron con consistencia estos principios y fueron sorprendiendo a México y a todo el mundo con nuevas formas de organización comunitaria, basada en principios ancestrales, con iniciativas transformadoras de gobierno, economía, formación y educación. En este proceso, las mujeres fueron asumiendo un protagonismo creciente. Tomar el poder para hacer cambios desde arriba ha demostrado que finalmente no logra la transformación de fondo que solo puede conseguir la gente con organizaciones autónomas" (Sousa Santos, 2019. P. 156, 157 y 170).

Quisiera finalizar las presentes reflexiones, dando la voz al EZLN que, de manera clara y objetiva, comprueban y evidencia la innegable, necesaria y urgente participación e inclusión de los indígenas en el devenir histórico de las luchas sociales y políticas por la liberación nacional de los pueblos de *Nuestra América* y por la construcción del bien común humano y de un mundo donde quepan todos los mundos en el siglo XXI.

"Para el poder, ese hoy se viste mundialmente con el nombre de "neoliberalismo", nosotros no contábamos. Éramos un número inútil para las

cuentas del gran capital. Nacimos la guerra con el año blanco y empezamos a andar este camino que nos llevó hasta su corazón de ustedes y hoy los trajo a ustedes hasta el corazón nuestro. Esto somo nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado. La estrella roja que llama al hombre y al mundo para que escuche, para que vean, para que nombren. El mañana que se cosecha en el ayer. Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes" (Mayor Ana María. 1996. 101-105).

Mayor Ana María, del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional.

Bibliografía

Aguirre Rojas, Carlos Antonio. (2013) "América Latina como frente de vanguardia mundial de las luchas antisistémicas actuales" en Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Antimanual del buen rebelde. Guía de la contrapolítica para subalternos anticapitalistas y antisistémicos*. Colombia. Ediciones Bajo Tierra.

Baronnet, Bruno. (2012). *Autonomía y Educación Indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. (pp. 129-131). Quito. Ediciones Abya-Yala.

Calderón, Fernando y Castells, Manuel. *La nueva América Latina*. (2019) México. Fondo de Cultura Económica.

Bruckmann, Mónica. (2012) "Civilización y modernidad: el movimiento indígena" en *Turkari. Espacio de comunicación intercultural*. México. Universidad de Guadalajara. Año 4, número 19, octubre-noviembre.

Días Martins, Mónica y Millán, Márgara. (2005) "Neozapatismo y Movimiento de los sin tierra: reto latinoamericano al neoliberalismo". En Jorge Cadena, Márgara Millan y Patricia Salcido. *Nación y Movimiento en América Latina*. México, Siglo XXI Editores.

Mayor Ana Maria. (1996) "Discurso inaugural de la Mayor Ana María" en *Revista Chiapas*. 3. México. Ediciones Era.

Mignolo, Walter. (2016) "La revolución teórico/decolonial del zapatismo. Consecuencias históricas, éticas y políticas" en Walter Mignolo. Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos presentados por comunidad psicoanálisis / pensamiento decolonial. México. Ediciones Navarra y Borde Sur.

Zibechi, Raúl. *a* (2017) Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento. México. Ediciones Bajo Tierra.

Zibechi, Raúl y Machado, Decio. *b* (2017). *Cambiar al mundo desde arriba. Los límites del progresismo*. México. Ediciones Bajo Tierra.

Sousa Santos de, Boaventura. (20219) *Izquierdas del mundo, ¡Uníos!* México. Siglo XXI Editores.

Stahler-Sholk, Richard. (2011). "Autonomía y economía política de resistencia en Las Cañadas de Ocosingo" en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk. (Coords.) *Luchas "Muy Otras". Zapatismo y Autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma de Chiapas.

LA CRISIS DEL SISTEMA, LA DESCENTRALIZACIÓN: UNA VISIÓN MARIATEGUISTA

Hugo F. Ordóñez Salazar*
Universidad Nacional Jorge Basadre. Perú

La Irracionalidad del Sistema Capitalista

Producto de la irracionalidad del sistema capitalista, que vía su modelo neoliberal-globalizante, ha impuesto la plutocracia que mal gobierna al mundo, vanguardizado por el imperialismo norteamericano, tenemos una economía asimétrica e inequitativa, que ha determinado una desigualdad creciente entre los seres humanos. Ella no es .producto natural del orden económico, social y político existente, no, ella es producto artificial de la estructura explotadora/expoliadora y de las contradicciones intrínsecas del sistema capitalista, que es toda una concepción ideológica, económica, social, cultural y pol**ítica** que pretende privatizar al mundo, privilegiando la acción individual, la maximización de la tasa de plusvalía y el seudo libre mercado, que guiado por una "mano invisible" determinaría el progreso de la sociedad. Este fracasado sistema que todo lo subordina a la lógica del capital y del mercado, cubierto por el manto de la postmodernidad, no puede continuar, por ello es un imperativo moral denunciarlo en todo tiempo y lugar.

El sistema es mundial. Tiene carácter planetario. Nuestro Amauta José Carlos Mariátegui nos enseña que: "El Perú es un fragmento en el mundo", por lo que: "Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional, pero también tenemos el deber de no ignorar la realidad mundial";

---

* Economista. Estudios de postgrado en: Bélgica, Italia, España, México y Chile. Catedrático Principal de la Universidad Nacional "Jorge Basadre". Decano fundador del Colegio de Economistas de Tacna. Doctor "Honoris Causa" otorgado por la Honorable Academia Mundial de Educación. Ex – Presidente de la Región Tacna, de la Macrorregión Sur y de la Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales del Perú. Ha publicado 18 libros, siendo los dos últimos: "En Voz Alta: Conversaciones sobre América Latina I" y "El Rol de la Universidad en el siglo XXI" con el auspicio de IESAL/UNESCO. Conferencista nacional e internacional. Director del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo Regional de Tacna-CEPRODERT.

con esa óptica, presentamos algunos datos de base provenientes de fuentes oficiales como: Naciones Unidas (ONU), el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), así como de prestigiados Centros de Investigación; veamos:

- En los últimos 25 años, la relación entre ricos y pobres se ha profundizado, era de 1 a 30 y ahora es de 1 a 62. El 1.0% de las personas más ricas del planeta han incrementado sus ingresos en un 60.0% en los últimos 20 años. Ocho de los millonarios más ricos del mundo: Gates, Ortega, Buffet, Slim, Bezos, Zuckerberg, Ellison y Blomberg detentan una fortuna superior a la que poseen 3.600 millones de pobres que representan el 48.0% de la población mundial. Sólo con la riqueza de Gates, en función al Producto Bruto Interno, se podría comprar a Bolivia, El Salvador y Honduras. Debo señalar que se está efectuando una traslación del poder económico a favor de nuevos grupos monopólicos informáticos como: Google, Facebook, Amazon, Microsoft y otros que están integran el disruptivo "Capitalismo Digital".

- Según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura (FAO) 690 millones de personas pasan hambre en el mundo, cada día mueren más de 30.000 niños menores de cinco años por problemas de hambre, 60.000 por tuberculosis y 50.000 por no tener medicinas para superar enfermedades curables. Paradojalmente, el 30.0% de la comida que hay en el mundo es eliminada como deshecho,. Increíblemente, en el mundo se malgastan más de dos millones de dólares por minuto, en presupuesto bélico – militar; con el total de ese dispendio, se podría cancelar toda la agobiante deuda externa de América Latina.

- El lujo y confort de la "Sociedad de la Opulencia", denunciada por Fidel Castro en la Asamblea de Naciones Unidas "sólo representa el 20.0% de la población mundial, pero consumen las dos terceras partes de los metales y las tres cuartas partes de la energía que se produce en el mundo colonial ayer, explotado y saqueado hoy por el intercambio desigual, la deuda externa, el proteccionismo y la agresión a la ecología, propiciando la destrucción del planeta y la liquidación de la humanidad" sentenció.

- El grave problema ecológico que experimenta nuestro ecosistema, es producto de las funciones productivas, altamente contaminantes, provenientes del C02 que utilizan los 12 grandes monopolios transnacionales que controlan la producción mundial. Según la Organización

Mundial de la Salud (OMS), la contaminación atmosférica es causante del adelgazamiento de la capa de ozono, de más de siete millones de muertes al año y de los graves problemas de desglaciación y aumento del nivel de los mares en el mundo. Aquí tenemos un dato preocupante, según el Tyndall Center: Perú, Bangladesh y Honduras son los países más vulnerables del mundo por el efecto invernadero. Tratando de superar éste problema, la ONU ha realizado Cumbres Ambientales, hasta el último Acuerdo de Paris en noviembre del 2016, en que 195 países aprobaron la llamada Agenda 2030 Para El Desarrollo Sostenible, siendo uno de los objetivos principales mantener el aumento de la temperatura del planeta por debajo de 2°C para finales de éste siglo, pero en una actitud irresponsable el expresidente Trump de los Estados Unidos, que es el segundo contaminador con una emisión de 5.200 millones de toneladas de C02, unilateralmente, se retiró del Acuerdo y no aportó ni uno de los tres mil millones de dólares comprometidos por su antecesor para constituir un Fondo en defensa de nuestro ecosistema.

- Sobre la nociva y degradante lacra de la corrupción, el Fondo Monetario Internacional, en reciente publicación, informa que en el mundo se licuaron alrededor de 2.000 millones de dólares en el año 2016 como costo directo, sin considerar los costos indirectos que significan deterioro de la institucionalidad y quiebra de la moral personal y colectiva.

- En lo referente a Latinoamérica, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe -CEPAL- ONU, afirma que nuestro continente es uno de los más ricos del mundo, pero que acusa la más injusta distribución de la riqueza, así tenemos que el 1.0% de las explotaciones agropecuarias concentran más de la mitad de la tierra productiva de la Región. Somos el continente con la mayor capacidad anual de exportación de alimentos, pero tenemos a 52 millones de personas subnutridas que por hambre subsisten muriendo cada día. La misma Secretaria Ejecutiva, Alicia Bárcena, en el 75 período de sesiones de la Asamblea General de la ONU, del 22 de setiembre del 2010 expreso que: "La desigualdad define a América Latina y el Caribe. La riqueza, los ingresos, la protección social, la educación, el conocimiento y las capacidades están manos de unos pocos".

- Los obsoletos postulados del modelo neoliberal que plantea un utópico mercado libre , que afirma a los grandes monopolios, que pregona la mínima intervención estatal, que posibilita una nociva corrupción pública y privada, que deteriora con intensidad nuestro medio ambiente, que se apropia del excedente económico producido por los trabajadores, que

descapitaliza a los países, que profita de una artificial y desequilibrante "Economía Burbuja", han sido incapaces de generar bienestar y felicidad para la humanidad.

Esta anómala situación se ha agudizado con la intempestiva y dramática aparición del Coronavirus (COVID-19), que desde marzo del 2020 a significado más de 3.5 millones de muertos en el mundo, constituyéndose en un reto para la ciencia de nuestro siglo que todavía no puede vencer a un virus microscópico; además nos ha revelado la inexistencia de una eficiente estructura médico-sanitaria que proteja la salud poblacional, y, cómo los países del Tercer Mundo tienen que resignarse a las cuotas que les asignan los grandes laboratorios en función a designios geopolíticos. La CEPAL en su Revista N° 132 de abril del presente año, indica que: "… ante las asimetrías estructurales y crisis sanitarias existe el imperativo de una recuperación transformadora para el desarrollo sostenible de nuestro continente"

En síntesis el Capitalismo neoliberal del siglo XXI sigue siendo el mismo en su esencia. Con certeza se afirma que el Capitalismo moderno es un imperio digital con características de totalitario y de vigilancia, puesto que desde una computadora controla las funciones productivas y de consumo, y avanza hacia el control del quehacer personal, afectando la libre decisión ciudadana. Al respecto Silvio Amodei señala: "Pareciera ser que la nueva oligarquía imperial ha decidido … imponer la hegemonía digital"; Renato Curcio escribe en "L'Imperio Virtuale" que: "vemos afirmarse en perfecta continuidad, en sus peores aspectos, una nueva oligarquía económica experta en el ejercicio del poder digital; un poder que actúa sobre nuestra identidad digital mundializado y totalizante". En su reporte deL 2019 World Economic Forum nos dice: "El mundo se enfrenta a un número creciente de desafíos complejos e interconectados, desde la desaceleración del crecimiento mundial y la persistente desigualdad económica hasta el cambio climático, las tensiones geopolíticas y el ritmo acelerado de la Cuarta Revolución Industrial".

Hoy ningún ser humano que tenga un mínimo de conciencia social, política y ética podría estar de acuerdo con la sociedad animalizada, que cosifica al ser humano, que se mantiene y reproduce con el hambre, el dolor, las lágrimas, la sangre, la injusticia, la frustración e impotencia en la que sobrevive la mayoría de la población mundial. Esta crítica situación, pone en cuestión el concepto de democracia, que recrea y profundiza, inhumanas e indignas, relaciones de pobreza y desigualdad; el mismo ex - Presidente Barack Obama expresó que: "La desigualdad era el

principal desafío de nuestro tiempo". Por su parte Thomas Piketty en su libro "El Capital en el siglo XXI" afirma la existencia de un "Capitalismo patrimonial" y que es necesario retomar: "… el control de un capitalismo mundializado y enloquecido"". Con razón Herbert Marcuse la tipifica como: "Sociedad carnívora". Noam Chomsky el más prestigiado intelectual norteamericano acusa que: "Estados Unidos se ha convertido en la potencia más agresiva y terrorista del mundo"; mientras que Juan Pablo II sentenció lapidariamente a lo que llamó: "El Capitalismo Salvaje que se asienta en el egoísmo, infraternidad y el terror". Por su parte, el prestigiado astrofísico y cosmólogo Stephen Hawking, con rotundidad expresó el 2016, que ante la intensa contaminación, deglaciación, deforestación y falta de espacio: " .. la única manera que tiene nuestra especie de sobrevivir, es abandonar la tierra y salir a la conquista del espacio". Fracasado el "Consenso de Washington" y la política neoliberal impuesta por Margaret Thatcher en Inglaterra y por Ronald Reagan en los Estados Unidos, todo indica el agotamiento del sistema capitalista, que increiblemente fue salvado por la decidida intervención financiera estatal, solicitada por los mismos grandes empresarios, tanto en la crisis de 1929 como en la Gran Recesión del 2008. Precisamente, al reflexionar sobre el futuro, ante el cuerpo diplomático, el Presidente de Francia Emmanuel Macron advierte: "Estamos viviendo el fin de la hegemonía occidental en el mundo", efectivamente todo apunta a que ingresemos a un mundo en el que China e India cumplan roles protagónicos, teniendo como base económica al 40.0% de la población mundial. De seguir esa tendencia Europa se puede convertir en la Península occidental de la Gran Eurasia.

Esta dinámica, exclusivamente crematística, cultora del Dios don dinero, nos está llevando hacia un ECONOMICIDIO y hacia un ECOCIDIO, es decir, hacia una crisis y un suicidio colectivo, a la quinta extinción del planeta tierra que tiene 4.600 millones de años de existencia.. Ante esta grave situación que amenaza nuestra vivencia, debemos asumir la defensa de nuestra especie y del planeta impulsando un Nuevo Orden Económico Internacional, en la perspectiva de construir la Sociedad Socialista, que será producto del proceso dialéctico y revolucionario por el mejoramiento de las condiciones de vida, determinado por el instinto de perfectibilidad, por la ineluctabilidad de la Ley del Cambio y por las exigencias vitales del siglo XXI. Al respecto Albert Einstein nos dice: "Estoy convencido de que existe un único camino para eliminar estos graves males, que pasa por el establecimiento de una ECONOMÍA SOCIALISTA, acompañada por un sistema educativo que esté orientado hacia objetivos sociales". Ese proceso de cambio radical señala, con espíritu creativo,

nuestro Amauta José Carlos Mariátegui: "NO será calco ni copia, sino la creación heroica de nuestro pueblo".

Vale destacar que en reunión habida en Londres, los días 11 al 13 de este mes, del llamado Grupo de los Siete, que agrupa a Estados Unidos de Norteamérica, a Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, Canadá y Japón, en un mea culpa o para paliar la Gran Depresión que se avecina por la grave pandemia sanitaria, económica, política y ética que azota al mundo, han acordado: liberar las patentes del virus contra el COVID 19, propiciar una Reforma del Sistema Tributario global y que las empresas transnacionales paguen un nuevo impuesto mínimo del 15.0% según propuesta consensual de los Ministros de Finanzas del G-7; incluso el Presidente Norteamericano Biden propuso que el impuesto debería ser del 21.0%.

El Centralismo Capitalino en el Perú

El Perú como parte del sistema capitalista, en su condición de satélite periférico colonizado y dependiente, no escapa a su dinámica concentradora del poder y generadora de desigualdad. Nuestra economía es controlada por doce grandes grupos económicos, que según "Ojo Público" han percibido los más altos niveles de ingresos en los años 1989 y 2015 en que superaron a los 45 mil millones de dólares; veamos:

Evolución de los Grupos Económicos

Grupos	Ingresos 1989 *	Grupos	Ingresos 2015 *
Romero	367.9	Repsol	7,451
Brescia	196.1	Breca	5,000
Bentín	179.7	Romero	4,500
Nicolini	173.6	Telefónica	4,065
Lanata Piagio	157.0	Cencosud	4,000
Hochschild	139.4	Credicorp	3,900
La Fabril	130.2	Intercorp	3,900
Buenaventura	99.6	Falabella	3,579
Wiesse	75.7	Graña y Montero	2,463
Arias Dávila	70.4	BBVA	2,460
Fierro	40.3	Gloria	2,142
Raffo	27.8	Belcorp	2,000
Millones de dólares			$ 45,460

Fuente: Perú: The Top 10,000 Companies

El cuadro nos permite visibilizar la movilidad y magnitud de los ingresos para cada empresa, con las que estamos vinculados a través de las compras de productos y servicios que utilizamos. También observamos que los grupos económicos-financieros han sido capturados por las grandes corporaciones que han reemplazado a las familias tradicionales que desaparecieron o se fusionaron. Es menester señalar que siete grupos se han constituido con capital nacional: Romero, Breca, Credicorp, Intercorp, Graña y Montero, Gloria y Belcorp, y cinco con capital extranjero: Repsol, Telefónica. Cencosud, Falabella y BBVA.

Seguidamente señalamos algunos indicadores económicos y sociales que reflejan la precaria situación del país:

- Otrora se dilapidó nuestra inmensa riqueza proveniente del guano, del salitre y del caucho. Hoy nuestra economía creció a una tasa promedio del 3.2% para el período 2015-2019 y tenemos el primer lugar mundial en la producción de harina de pescado, el segundo en la producción de cobre y plata y el sexto en la producción de oro, pero no ha mejorado el nivel de vida de la mayoría poblacional, pese a los precios extraordinarios de nuestros commodities, beneficiando sólo a las grandes empresarios, lo que ha generado un justificado descontento en las provincias del país.

- De acuerdo a datos publicados por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), la recaudación tributaria como porcentaje del PIB fue del 16.6% en el 2019, inferior al promedio de América Latina y el Caribe en que fue del 22.7% y mucho más baja que la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) en que fue del 33.8%.

- En el año 2020 tuvimos 5.600.000 de peruanos en situación de pobreza y medio millón en estado de pobreza extrema, viviendo la proeza cotidiana de sobrevivir; pero por otro lado tenemos a familias como los Romero, Brescia y otros que ganan entre 200 a 300 millones de dólares al año, así como hay funcionarios como el Presidente de Southern y el del Banco Central de Reserva que al mes ganan el equivalente a más de 130 y 45 salarios mínimos vitales.

- Según SUNAT, en el 2019, la recaudación de ingresos tributarios ascendió a 110.762 millones de soles, la mayor parte de ellos procedió del impuesto sobre el Valor Añadido que es un impuesto sobre bienes

y servicios, en una magnitud del 38.5%; la segunda mayor recaudación se generó del Impuesto a la Renta de sociedades en una proporción del 23.0%. En este punto es necesario señalar dos aspectos importantes:

a.- La ineficiencia de la SUNAT posibilita la Elusión Tributaria que le cuesta al Estado aproximadamente 15.909 millones de soles al año; lo mismo sucede con la Evasión Tributaria que para el año 2019 fue de 25.119 millones de soles importe equivalente al 3.3% del PBI que fue de 757.000 millones, la que proviene en un 36.0% del IGV y el 57.0% del impuesto a la Renta, por lo que podemos deducir que las empresas son las que más acuden al fraude fiscal; para el mismo año, las Exoneraciones Tributarias fueron valorizadas en 17.240 millones de soles y las Deudas Tributarias de las empresas ascendieron a 11.000 millones de soles, determinando, por estos cuatro conceptos, un total de 69.268 millones de soles para el año 2019, equivalentes al 9.2% del PBI nacional, es decir al monto de la inversión social en educación, salud, saneamiento, agro y protección social.

b.- En los países desarrollados el Presupuesto Nacional es financiado mayoritariamente por los Impuestos directos que los pagan los poseedores de riqueza (patrimonio, capital, ganancias…), mientras que en nuestro país son los impuestos indirectos, que los pagan los consumidores, los pobres, los que solventan la mayor cantidad del Presupuesto de la República. Este carácter regresivo e inelástico del sistema impositivo peruano, debe ser objeto de una inmediata Reforma Fiscal de carácter progresivo, contracíclica e inclusiva para que los que se enriquecen con la explotación de los trabajadores y del deterioro de nuestro ecosistema sean los que financien la mayoría del Presupuesto nacional; ellos deben tributar en función a la riqueza, además de pagar Impuestos extraordinarios por ganancias extraordinarias, entre otros; tal como sucede en Estados unidos de Norteamérica y en los países avanzados.

- En el sector Educación que es el pivot clave para elevar el nivel de conciencia del pueblo como para conocer la moderna ciencia y tecnología, tenemos que uno de cada veinte peruanos es analfabeto, que el 73.8% no tienen aulas en buen estado, que el 51.0% de los locales escolares tienen servicios deficientes. De otra parte, ante la indiferencia del sector privado, la Universidad que debe ser el Centro de la Investigación Científica, Tecnológica y de la Innovación, sólo tiene asignado un ri-

dículo 0.04% del Presupuesto anual, como promedio en los últimos cuatro años.

- En el sector Salud, la pandemia generada por el COVID 19, ha desnudado la debilidad de nuestra estructura sanitaria, ya que falta todo: Hospitales, personal, vacunas, camas UCI, oxígeno, etc. teniendo a la fecha más de 90.000 personas desaparecidas y dramáticamente somos el país con más muertos por cada cien mil habitantes en el mundo.

- Entre los años 2009 a 2019 la tasa de empleo informal disminuyó del 77.2% al 72.7%, pero a causa del virus se incrementó a 75.3%, lo que significa que 11.993.170 peruanos son informales, por lo que siete de cada diez personas de la Población Económicamente Activa Ocupada tienen un empleo informal.

De otra parte, la riqueza sigue concentrada en Lima metropolitana, que en 1961 participaba con el 42.5% del PBI, en 1972 con el 46.6%, el 2007 con el 42.3%, el 2012 con el 44.0% y el 2019 con el 44.0%. Hoy, según el INEI, esa Región alberga sólo el 29,7% de la población, pero concentra el 61.0% de la manufactura, el 55.0% del comercio, el 38.0% de la construcción, el 49.0% de la administración pública, el 56.0% del transporte…, y el 64.0% de otros servicios; la tasa de empleo informal es del 75.3%; el Valor Agregado Bruto en Lima para el período 2007 – 2019 (a precios constantes del 2007) creció en un 76.6%, mientras que en el resto del país fue de sólo 66.8%; a diciembre del 2019 los créditos directos a actividades empresariales ubicadas en Lima y Callao representaron el 76.4%, mientras el número de deudores sólo representan el 27.6%; en el caso de los préstamos directos a hogares (consumo e hipotecarios) el 70.0% del total se destinaron a Lima y Callao; la Tasa de Mortalidad Infantil para el período 2017 – 2018 en Lima fue de 15 por mil, mientras que en la Sierra fue superior al 24 por mil; según la OMS para Lima la desnutrición infantil en niños menores de siete años es del 8.9%, para la Sierra supera el 39.0% y el promedio nacional es del 20.0%.

El cuadro siguiente nos evidencia, porcentualmente, como en Lima se concentran y mantienen, prácticamente en su mismo nivel relativo, las actividades económicas más relevantes, a pesar de que han transcurrido 18 años del montaje de la descentralización.

Concentración en Lima de las actividades económicas más importantes del país (en porcentajes).

Actividades	2007	2012	2019
• Manufactura	57	61	61
• Comercio	55	54	55
• Construcción	49	43	39
• Administración Pública	50	51	49
• Transporte, almacén, Correo y mensajería	53	55	56
• Otros servicios	63	63	64

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
Con información disponible al 15 de marzo del 2021

Por el negativo rol que desempeña en el aparato estatal, debemos señalar a la Burocracia capitalina, integrada por arribistas directivos y funcionarios del sector público, que sin conciencia social, ni política, provistos de una calculada soberbia anti - provinciana, pero inclinados ante el poder político y económico, son expertos en dificultar gestiones para superarlas con su ladina intervención a cambio de un "diezmo", prácticamente normalizado, que se concretiza en corruptas prebendas en beneficio propio, como: las coimas, los concursos, las adendas, las sobrevalorizaciones y otros delitos, que incrementan artificialmente el valor de las obras, de los productos y de los servicios, atentando contra la economía personal y estatal. Para el burócrata el Perú es un botín a repartir y sólo le interesa llenarse los bolsillos . Increíblemente la costra burocrática cada vez tiene mayor peso negativo en la economía nacional, es así como en el período 2000 – 2020 el gasto que demandó la burocracia estatal, calificada como no esencial, se incrementó diez veces de 3.500 a 35.000 millones de soles, mientras que, en el mismo período, la recaudación fiscal que percibió la SUNAT aumentó solo 4 veces, de 25.000 a 100.000 mil millones de soles.

La Corrupción es otro de los graves problema que azota al país. Alfonso Quiroz (+) en su "Historia de la Corrupción en el Perú" afirma que : " … en el Perú, la corrupción no era algo esporádico sino, más bien, un elemento sistémico, enraizado en estructuras centrales de la sociedad, … y que la corrupción había alcanzado un nivel alarmante…". Hoy tienen plena vigencia las palabras de Gonzales Prada: " El Perú es un

organismo enfermo, donde se aprieta el dedo, salta la pus". Corroborando lo anterior, en la Sesión de Instalación de la Comisión de Alto Nivel Anticorrupción, integrada por doce organizaciones de la más alta representatividad del Perú como: el Premier de la República, los Presidentes del Poder Judicial, del Tribunal Constitucional, del Consejo Nacional de la Magistratura, de la Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales, el Fiscal de la Nación, el Ministro de Justicia, realizada en Lima el 02 de febrero del 2010, al usar de la palabra como Presidente de la ANGR, según consta en el Acta respectiva, manifesté lo siguiente: "Satisfacción por la conformación e importancia que tiene la Comisión, y que ésta no puede constituir una frustración más de las que ha vivido el país en la etapa republicana. Que debe constituirse en una verdadera instancia orgánica de combate frontal, a fondo, contra todas las formas de corrupción que existen en el país…". Sobre el particular la Contraloría General de la República ha calculado que para el 2019, el perjuicio económico nacional ascendió a la cantidad de S/. 23.297.036.682 nuevos soles, equivalentes al 3.0% del Producto Bruto Interno. El vergonzoso caso Oldebrecht es la mejor radiografía de que una kiakistocracia cleptómana mal gobernó a nuestra patria. Es repudiable que seis de los siete ex – Presidentes de los últimos 30 años: Fujimori, Toledo, García (+), Humala, Kushinski y Vizcarra, el primero está cumpliendo prisión efectiva, otro se ha fugado del país, dos con detención domiciliaria, uno se haya suicidado y el último con medidas restrictivas, al igual que Jueces, Fiscales, militares de alto rango, gobernadores, alcaldes y poderosos empresarios del sector construcción como la familia Graña que es una de las más adineradas y que controla el poder mediático nacional. Exigimos una drástica sanción, además de condenarlos a la "Muerte civil" para que nunca más puedan trabajar o celebrar contratos con el Estado; lo puedo plantear con autoridad porque no tengo ninguna denuncia por corrupción durante mi gestión. Con razón Ernest Mandel tipificaba a la Burocracia como una "excrecencia y una degeneración".

Igualmente debe señalarse el rol limitado que ejerce la Contraloria General de la República, que no cumple su objetivo esencial de cuidar el patrimonio y la óptima asignación de los recursos públicos, por lo que junto a la SUNAT deben ser reestructuradas, para eficientizarlas técnicamente eliminando toda posibilidad burocrática y de corrupción; considero que debe devolvérsele su facultad sancionadora, así como que en cada Región debe instalarse una oficina autónoma, desempeñando una labor más proactiva, ex - ante, acompañando a la ejecución transparente y eficiente de los proyectos, para evitar la consumación de delitos.

Analizando los datos presentados, todo apunta a que con las graves crisis: sanitaria, económica, política y ética, avanzamos hacia una Gran Depresión nacional y mundial, que afectará, principalmente, a los más pobres. Esta crítica situación no puede continuar, por lo que se hace perentoria la necesidad de resignificar el concepto y los límites de la Democracia burguesa, que sólo está significando desigualdad creciente, dictadura del dinero e intensa explotación del ser humano y de la naturaleza, amenazando la extinción de la civilización del siglo XXI, sustituyéndola por una Democracia Ciudadana, capaz de generar bienestar y felicidad para todos los seres humanos.

La Descentralización en el Perú

La contradicción fundamental entre ricos y pobres se viabiliza a través de la expropiación y apropiación del excedente económico producido por los más (trabajadores) en beneficio de los menos (grandes empresarios); además tenemos un proceso de concentración metropolitana y de satelización periférica, que genera en el nivel internacional la existencia de países mal llamados "desarrollados" y los "subdesarrollados", con relaciones subdesarrollantes determinadas por las brechas ya mencionadas. Estas relaciones se internalizan en cada país, definiendo zonas centrales y zonas marginales, a nivel nacional, regional y local.

El ideal y la lucha descentralista en el país tiene una larga data. Inicialmente se explicitó como una oposición al centralismo virreinal. En el período republicano se produjeron algunos limitados intentos de reorganización político-administrativa y de descentralización, verbigracia: en 1873 se crearon los Consejos departamentales; en 1866 se instalaron las Juntas departamentales que significaron la delegación de algunas funciones irrelevantes del nivel central a las provincias. Seguidamente en la Reforma Constitucional de 1919 se crean los Congresos Regionales que tuvieron corto funcionamiento, y en la Constitución de 1933 se considera a los Concejos Departamentales que nunca se concretizaron.

Al influjo de los progresistas Frentes de Defensa y los Comités de Lucha, en las décadas del 60, 70 y 80 se logran algunas medidas descentralistas como la creación de las Juntas de Adelanto, de las Corporaciones de Desarrollo, de los Organismos Regionales de Desarrollo, de los Parques Industriales y la dación de la Ley de Reforma Agraria. Habiendo participado en todo el proceso previo a la Ley Orgánica N°25023 del 14 de abril de 1989 que regionalizó a Tacna, publicando ensayos y como expositor en

todos los certámenes que trataron el asunto, reitero mi posición sustentada el 08 de agosto de 1984 en el Forum: "Regionalización para el Desarrollo del País", organizado por la Universidad "Jorge Basadre" de Tacna, en el que expresamos: "..de acuerdo a nuestras convicciones, enfáticamente señalamos, que la regionalización no es la panacea que solucionará los problema vitales del país; sin embargo, por las razones expuestas, el pueblo no puede dejar que la reacción conduzca y haga suyo este proceso, por el contrario, debe jugar un rol protagónico en la cristalización y conquista del Gobierno Regional, sin descuidar la necesidad de alcanzar al Gobierno Central y los locales, considerados como factores importantes para la toma del poder, mediante la acción verdaderamente revolucionaria que conlleve al cambio radical del sistema y la construcción de la sociedad Socialista, única garantía de una verdadera democracia, de bienestar, justicia, paz y felicidad para todos los peruanos, metas imposibles de lograr dentro del sistema en que nos hallamos inmersos".

En función a la "Ley de Bases de la Descentralización" N° 27783, promulgada el 17 de julio del 2002, que en su Artículo 3° dispone que: "La Descentralización tiene como finalidad el desarrollo integral, armónico y sostenible del país, mediante la separación de competencias y funciones y el equilibrado ejercicio del poder por los tres niveles de Gobierno, en beneficio de la población", de la "Ley Orgánica de Gobiernos Regionales" N°27867, promulgada el 16 de noviembre del 2002 y de otras modificatorias como las leyes 27902, 29053 y otras, el primero de enero del año 2003, comenzaron a implementarse los 25 gobiernos regionales del Perú.

Como en todo proceso económico, social y político, existen dos concepciones ideológicas en torno a la regionalización: la Oficial- Centralista que de acuerdo a los grupos dominantes, sólo pretende remozar y mejorar las bases en que se sustenta el sistema de dominación y acumulación del capital, en beneficio de los grandes monopolios y de las transnacionales; y la otra propuesta, que sustentamos, de carácter Democrático - Popular que concibe a la descentralización como una posible herramienta para impulsar el desarrollo regional, a partir de la reestructuración del Estado, la Reforma fiscal y una real democracia participativa, en la perspectiva de impulsar, desde las regiones y municipios, el cambio del modelo y del sistema, centralista en su esencia, a favor del progreso de las postergadas provincias periféricas y de los pobres del Perú. Hay que señalar que la lucha por la descentralización contra las fuerzas centralistas debe ser frontal, ya que a ellos les conviene que las decisiones finales se

tomen en Lima porque allí controlan al corrupto virus burocrático y a las autoridades del más alto nivel jerárquico del aparato estatal.

Mariátegui y la Descentralización

José Carlos Mariátegui planteo una clara posición ideológica, explicitada en tres de las treinta y dos publicaciones de la revista AMAUTA, especialmente en el artículo "Regionalismo y Centralismo" aparecido en AMAUTA N° 04 de diciembre de 1926; el mismo que es retomado en los: "Siete Ensayos de la Realidad Peruana", publicado en noviembre de 1928. A continuación transcribimos textualmente las principales tesis Mariáteguistas que consideramos plenamente vigentes:

- "Uno de los vicios de nuestra organización política es ciertamente su centralismo … Nuestra organización política necesita ser íntegramente revisada y transformada".

- "Tienen razón las provincias cuando condenan al centralismo, sus métodos, sus instituciones … y la concentración de la administración en la capital de la República. Pero no tienen razón, cuando engañadas … creen que la descentralización bastaría para resolver sus problemas esenciales". "En realidad, los partidos no sentían la urgencia de liquidar el centralismo".

- "Todo Programa positivo de descentralización tiene que inspirarse, principalmente, en las necesidades y en las direcciones de la economía nacional. El fin histórico de la descentralización no es secesionista, sino por el contrario, unionista".

- "Las formas de descentralización ensayadas en la historia de la República han adolecido del vicio original de representar una concepción y un diseño absolutamente centralistas. Los partidos y los caudillos han adoptado varias veces, por oportunismo, la tesis de la descentralización. Pero, cuando han intentado aplicarla, no han sabido ni han podido moverse fuera de la práctica centralista" y ello se debía en gran parte a que: "Las aspiraciones regionalistas no constituían un Programa concreto, no proponían un método definitivo de descentralización o autonomía, a consecuencia de traducir en vez de una reivindicación popular, un sentimiento feudalista… Por consiguiente la formula de descentralización resultaba un producto típico de la capital" … "Aquí reside la gran contradicción que impidió un verdadero avance des-

centralista en el país. La capital Lima, centralista en su esencia, no iva a renunciar voluntariamente a sus beneficios para llevar adelante un verdadero proceso de descentralización, por ello lo que se implementó fue una bien tipificada descentralización centralista".

La descentralización hoy

Transcurridos 18 años del proceso de descentralización , tenemos que las diferencias entre los principales indicadores económicos y sociales, en términos de: Producto Bruto Interno, de las inversiones, de la generación de ahorros y préstamos, de la manufactura, del comercio, de la construcción, de la administración pública, del transporte, de las exportaciones, de la educación, de la sanidad y de otros servicios y variables que caracterizan a la metrópoli capitalina no han disminuido en relación a la economía provinciana, puesto que los desequilibrios regionales siguen vigentes.

Habiendo experimentado directamente este proceso, como Presidente de la Región Tacna y de la Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales del Perú, puedo afirmar que son los grupos de poder económico y político, enquistados transversal y verticalmente en el aparato estatal, que actuando en un marco de sistémica corrupción institucionalizada, los que se oponen a la descentralización, valiéndose de una burocracia mediocre y servil y de instrumentos como: el Sistema Nacional de Inversión Pública -SNIP-, la tardía transferencia de fondos y la minusvalización de las autoridades subnacionales, entre otros. Demostrando esta afirmación, nos referiremos, genéricamente, a esas tres medidas que limitan al proceso; veamos:

• El SNIP es un instrumento, aparentemente técnico, manejado políticamente, para anular o postergar la aprobación de un proyecto en función al interés político de la autoridad nacional, solicitando para su evaluación favorable exigencias irracionales que no las plantearían en ningún otro país; tenemos un ejemplo real: el Director de ese organismo se oponía a la construcción de la carretera Tacna – La Paz, arguyendo que según sus "técnicos" había una escasa movilización de vehículos y de personas, cuando lo racional es que el asfaltado de esa vía internacional, de sólo 360 kilómetros, retomará una sólida integración de los flujos de oferta y demanda del sur - peruano y del oeste boliviano, promoviendo el tránsito de productos y de personas con fines productivos, comerciales y turísticos, además de existir designios geopolíticos; este problema se superó fácilmente con una conversación que tuvimos con el Premier de la República, ante quién se olvidaron del carácter

"técnico" y acataron inmediatamente una "decisión política". Reemplazando al SNIP, en febrero del 2017 con Decreto Legislativo, se creo el "Sistema Nacional de Programación Multianual y Gestión de Inversiones", que en el fondo es un cambio formal. Considero que este sistema sólo debe tener a su cargo la aprobación de Proyectos de Inversión de gran envergadura, en el marco de la planificación nacional y regional; que debe desburocratizarse y descentralizarse con la participación de los Gobiernos Subnacionales y que debe ser optimizado con el trabajo comprometido, eficiente y transparente de personal calificado y honesto, en función a Hojas de Ruta y Cronogramas técnicamente determinados.

• La tardía transferencia de fondos provenientes del Canon, ya que el Ministerio de Economía y Finanzas las efectúa después de cuatro o más meses del pago que realizan las empresas por concepto del Impuesto a la Renta. Este desfase produce un desfinanciamiento e inestabilidad en los once Gobiernos regionales perceptores del Canon Minero, que no pueden cumplir con solventar los gastos y avances mensuales de la obra, especialmente de los proyectos de mediana y gran envergadura que deben paralizar por la deliberada, ilícita y convenenciosa desatención del MEF que los retiene en su cuenta bancaria. De otra parte, los Gobiernos subnacionales pierden importantes cantidades de intereses bancarios que les corresponden por el tiempo que media entre el pago del Impuesto respectivo por parte de las empresas y la fecha de la transferencia que realiza el MEF a favor de los gobiernos regionales y municipales, lo que constituye una apropiación ilícita.

• La Minusvalización del Poder de los Gobiernos Subnacionales como consecuencia de la pérdida de poder de los anquilosados partidos políticos tradicionales, que mayoritariamente, fueron derrotados en sucesivos procesos electorales, por organizaciones regionales y locales; ellos reaccionaron a través del llamado "establo parlamentario…" cuyos integrantes han perdido representatividad e influencia en la formulación de los Planes de Desarrollo, de los Presupuestos regionales y en la priorización y ejecución de obras. Con mezquino criterio personal, el Congreso de la República aprobó el 2015 leyes que cambiaron: a) el título de Presidente Regional por el de Gobernador Regional, b) anularon la reelección inmediata de las autoridades subnacionales sin considerar la suya, y c) actuando antidemocráticamente prohibieron que los Presidentes y Alcaldes puedan participar en movilizaciones populares reduciéndolos a pasivos ciudadanos sin derecho a protestar. Ese ha sido su nulo aporte al proceso de descentralización del país.

Con certeza afirmamos que a la kiakistocracia que nos mal gobernó los últimos treinta años no le interesó implementar una verdadera descentralización; siendo lamentable que en el actual proceso electoral no haya merecido mayor atención en los Planes de Gobierno de los 18 partidos políticos que se presentaron en la primera vuelta, ni en los debates presidenciales de la segunda, es así que en el último sólo se le dedicó once segundos, a pesar de haberse efectuado en la Región Arequipa, sin siquiera comprometerse con el proyecto más importante para el desarrollo de la Macrorregión como es el Gasoducto sur peruano, que beneficiará a Tacna, Moquegua, Arequipa, Puno, Cuzco, Apurímac y Madre de Dios. Considero que teniendo en cuenta que el sur acusa menor desarrollo relativo que el norte y el centro del país, así como la pertenencia del yacimiento de Camisea y que hay que gobernar para el Perú, este proyecto debe priorizarse como de interés nacional, que no debería exportarse ni una molécula a México mientras no se atienda al mercado nacional, que debe ser abastecido con gas proveniente de los lotes 56 y 88 por su explotación más barata, y, que para garantizar su postergada ejecución, debe formarse una Comisión **Técnica** de Alto Nivel, supervisora y fiscalizadora que controle la calidad y cantidad de los materiales, la eficiencia de los trabajos, así como el avance físico, financiero y económico del Proyecto. Creo que una efectiva descentralización podría ser la segunda gran reforma estructural de la Republica.

Como nota especial debo tratar el rol negativo de la BUROCRACIA y la CORRUPCIÓN que se han internalizado en los aparatos administrativos de los Gobiernos regionales y locales, estando presos algunos Gobernadores y Alcaldes, que con su anómala conducta han limitado el avance del proceso. Creo que el combate contra esta lacra debe ser frontal, por lo que junto a la Oficina de Supervisión, deben existir los Comités de Ejecución y Fiscalización de obra, integrados por ciudadanos de la colectividad beneficiada, lo que en nuestra gestión Regional tuvo excelentes resultados. De otra parte, en cada Región debe existir una Oficina de la Contraloría General de la República, que manteniendo su autonomía total, no sólo intervenga ex – post realizando los análisis físicos, económicos y financieros después que se haya terminado el proyecto, sino que debe participar ex - ante, desde que se comienza a ejecutar la obra, para hacer las recomendaciones o sanciones oportunas, garantizando que los recursos estén bien invertidos. En este punto es censurable la lentitud paquidérmica del Poder Judicial que por la morosidad e injusticia de sus sentencias, tiene una alta falta de credibilidad en la ciudadanía.

Dos Propuestas Impulsoras de la Descentralización

Seguidamente, a grosso modo, me permito sugerir sólo dos de las medidas que considero importantes y que podrían pivotizar un verdadero proceso de descentralización, una es de carácter político y la otra de carácter económico-financiero.

A. Propuesta de Carácter Político – El Poder Subnacional: Regional - Municipal

Ad portas del Bicentenario, hemos heredado lo que Virgilio Roel denomina: "Una República de las frustraciones", en la que hemos tenido doce Constituciones y se han sucedido sesenta y seis Presidentes electos y de facto, que han sido incapaces de lograr concretizar "La promesa de la vida peruana", porque nunca les interesó el Perú como pueblo, como nación, como identidad, como futuro, lo que se refleja en la vergonzosa crisis política y ética en que nos encontramos, con seis de los siete ex – presidentes que hemos tenido durante los últimos 20 años privados de su libertad, tres de ellos vacados por el Congreso en los últimos tres años, todos sancionados por problemas de corrupción.

Con sus anecdóticas intervenciones y acciones contradictorias de la mayoría de autoridades que dirigen al país en diversas instancias, principalmente de los eufemísticamente llamados "padres de la patria", han generado una minusvalización, y descreimiento de la política que es la ciencia social por excelencia, que tiene el noble objetivo de lograr el bien común; con razón el pueblo dice que: "los sinvergüenza acaban en la política, especialmente en el Congreso…", por ello es un imperativo Higienizar la Política**,** a partir de una intensa concientización ciudadana y de la obligatoria activación de los partidos políticos, en términos ideológicos, programáticos y de formación de cuadros éticos y capaces, con suficiente conocimiento y experiencia para el eficiente, transparente y honrado manejo de la cosa pública. No debe permitirse la participación de partidos que sólo se acuerden de sus militantes y simpatizantes en fechas electorales para pedirles su voto, o que opten por el camino más fácil de convertirse en negociantes de vientres de alquiler. Para garantizar una gestión eficiente y honesta, deben implementarse diversos instrumentos de evaluación como la eliminación selectiva de la inmunidad que favorece a algunas autoridades, así como establecerse la posibilidad revocatoria y de renovación por tercios de todas las autoridades producto de una elección democrática, incluyendo al Poder Judicial. La ciudadanía que

es la máxima autoridad y poder, no tiene porque tolerar la presencia de autoridades ineptas y corruptas. Debe ejercer una estricta y permanente Vigilancia Ciudadana.

Por su parte los poderes del Estado funcionan anárquicamente, como compartimentos cerrados, amparados en una controvertida autonomía. El censurable desentendimiento entre el Ejecutivo y el Legislativo, es mayor con los Gobiernos Subnacionales que están ausentes del escenario nacional. Al respecto debo reivindicar la alta representatividad de los Gobernadores Regionales, pues en términos de la democracia burguesa-electoral, tenemos que la votación que elige al Gobernador Regional es casi el doble de la que obtiene el más votado Congresista de cada Región, es así que según datos oficiales del Jurado Nacional de Elecciones, correspondientes al año 2006, en que se eligieron tanto a Congresistas como a Presidentes Regionales, tenemos que a nivel nacional la suma de los votos válidos correspondientes a los 25 gobernadores regionales fue de 2.779.106, mientras que la suma total de los votos preferenciales logrados por los congresistas más votados en cada Región fue de sólo 1.216.827 incluyendo los votos de Lima, lo que representa sólo el 43.8% de los votos logrados por los Presidentes; estos resultados tienen carácter tendencial en los posteriores procesos electorales, rebelándonos que en función a la votación ciudadana, los gobernadores tienen más representatividad que los congresistas, sin embargo, no tienen ninguna participación, a nivel de toma de decisiones, en la solución de los problemas nacionales, ni siquiera en los relativos al desarrollo regional, por ello tenemos triviales leyes, decretos, etc, que no impulsan una efectiva descentralización; es cierto que desde hace tres años se tienen reuniones ocasionales entre los Presidentes Regionales y los Ministros de Estado encabezados por el Presidente de la República, en los llamados GORE-EJECUTIVO, pero ellas terminan con simples acuerdos y documentos de buenas intenciones, que no tienen carácter vinculante; lo mismo sucede con las sesiones formales que se tiene con algunas Comisiones del Congreso como la de Presupuesto y otras, cuyos acuerdos protocolares al final se convierten en promesas incumplidas que aumentan la frustración ciudadana.

Considero importante proceder a robustecer orgánicamente, en términos económicos, financieros y administrativos a la Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales - ANGR- (2010) que es un organismo integrado por los 25 Gobernadores Regionales del Perú, con el objetivo de impulsar la descentralización como factor esencial para lograr el desarrollo local, regional y nacional. Análoga medida deben adoptar

los 196 Municipios provinciales y los 1.678 municipios distritales que tenemos en el país. Además puede contribuir a superar problemas interregionales.

En razón a la gran representatividad electoral de los Gobernadores regionales que es mayor a la de los Congresistas; a que la mayoría de la población peruana, especialmente los más pobres habitan en las provincias del país; al enfrentamiento permanente entre los poderes Ejecutivo y Legislativo por asuntos ajenos al interés del pueblo, y al sorpresivo resultado del reciente proceso electoral en que se han expresado, contundentemente, los "sin voz", los "don nadie" de Galeano, los "condenados de la tierra" de Fanon, los indignados, los campesinos, los serranos, los indígenas, los pobres del Perú, es un imperativo, legítimo y legal, que se concretice un radical - revolucionario cambio estructural. Creo que ante el fracaso del centralismo metropolitano limeño**,** ha llegado el momento de construir, desde las postergadas provincias, un NUEVO PERÚ, a partir de crear y fortalecer el Poder Provinciano, que se explicite en la consolidación orgánica del emergente Poder Regional – Municipal que debe ser un todo único, integrado por los Gobiernos Regionales y Municipales del Perú, para que participen en la solución de los grandes problemas del país. La formalización de este planteamiento sería un salto cualitativo que fortalecería a la democracia y al desarrollo nacional.

Esta propuesta, que la explicitamos desde enero del 2007 en la primera Asamblea de la ANGR, debe integrar a los poderes directamente elegidos por el pueblo como son: el Poder Ejecutivo, el Poder Legislativo y el Poder Regional constituyendo lo que se llamaría CONSEJO NACIONAL DE DESARROLLO, que debe reunirse cuando menos dos veces al mes y extraordinariamente cuando dos poderes lo soliciten o cuando lo convoque el Presidente de la República. Además el representante del Poder Regional debe tener rango de Ministro y participar, con voz y voto, en todas las sesiones del Consejo de Ministros, así como que debe tener participación en las sesiones de las Comisiones más ad-hoc del Congreso. Sin ser estadolátrico, de lo que se trata es de dinamizar y eficientizar una fuerte y honesta gestión estatal en beneficio de la mayoría nacional.

Un asunto clave, esencial para el desarrollo del país tiene que ver con el ejercicio real del poder económico y político, por el ¿quien decide? y ¿para quién decide?. Me permito citar un caso que refleja el inmenso

poder que tienen las empresas transnacionales y la actitud antinacional y genuflexa de nuestros Gobernantes: estando en la Presidencia de la Región Tacna, dispusimos una revisión de todas las concesiones mineras otorgadas en nuestra Región, así como que se instalaran acuíferos para controlar la salida de agua en los pozos que opera Southern Peru Cooper Corporation que explota el yacimiento minero de Toquepala y que no deberá superar a los 1.950 litros por segundo, cantidad que según claros indicios es mucho mayor. Inicialmente la empresa no puso objeción, pero cuando quisimos colocarlos se opuso rotundamente, actitud que rechazamos públicamente, demostrando como es que la empresa había generado un enclave que explotaba con intensidad a la mina y a los trabajadores, que obtenía enormes ganancias que le habían permitido recuperar su inversión inicial más un adicional del 76.0% en sólo tres años, como descapitalizaba a nuestra economía al depositar sus ingentes ahorros en la banca extranjera, como deterioraba cotidianamente nuestro medio ambiente: suelo, aire y mar en Tacna, Moquegua y Arequipa, y como es que no había contribuido a financiar ningún proyecto de desarrollo que de alguna manera genere una riqueza compensatoria que siga dinamizando nuestra economía cuando Toquepala sea un hueco vacío y contaminado. Al no poder objetar la veracidad de nuestros planteamientos, el Presidente de Southern señor Oscar Gonzales, envío el l8 de julio del 2007 una carta al Presidente del Consejo de Ministros y a los Ministros de Energía y Minas, de Agricultura y al Intendente de Recursos Hídricos acusándonos de ser enemigo de la minería y de la inversión extranjera, de dañar el prestigio de la nación y del Gobierno, luego pretendiendo amedrentarnos nos amenazó con una acción legal ante el Poder Judicial, nuestra respuesta fue inmediata y contundente, devolviéndole la copia de la misiva por irrespetuosa e insolente, ratificándome en mis dos decisiones; para su mayor ilustración sobre la altanería y soberbia con que actúa Southern en Tacna y en el Perú les anexo copia de las dos cartas mencionadas. Finalmente, pese a las reuniones sostenidas con las Autoridades del más alto rango vinculadas con este asunto, quienes manifestaban su apoyo al carácter técnico y racional de nuestros argumentos, decidieron a favor de la empresa, negándonos la posibilidad de revisar la concesión y de colocar los acuíferos, arguyendo que eran competencias reservadas para el Gobierno nacional. Este hecho demuestra el enorme poder que tiene la Southern, muy superior al poder conjunto que pueda ejercer el Gobierno Regional, unido con los Gobiernos locales y las Organizaciones de base, y, como es apoyada por Gobiernos nacionales corruptos y genuflexos.

B. Propuesta de Carácter Econömico – Financiero.
La Reforma Tributaria y La Descentralización Fiscal

Como ya explicamos, nuestro Sistema Tributario es tipificado como inelástico y regresivo, es relativamente exiguo, obsoleto e injusto, ya que por una parte la recaudación tributaria en el año 2019 sólo representó el 16.6% de Producto Bruto Interno, inferior en un 6.1% y en un 17.2% al promedio de los países que integran la CEPAL y la OCDE respectivamente, y por otra parte, los Impuestos Indirectos que gravan al consumo, sin considerar el diferente nivel de ingreso de las personas, son los que financian mayoritariamente al Presupuesto de Gastos de la República, este tipo de impuestos en el año 2019, fueron superiores en un 15.5% a los ingresos generados por los Impuestos Directos que son los que gravan a la riqueza; de lo mencionado podemos colegir que son los más pobres los que solventan mayoritariamente a los gastos en educación, sanidad y todos los servicios que brinda el Estado a la colectividad, en circunstancias que en los países capitalistas desarrollados, sucede lo contrario, por cuanto son los ricos que pagan Impuestos Directos, los que solventan mayoritariamente su Presupuesto Nacional.

Como afirmamos en la presentación del Documento de Debate N° 4 titulado "Propuesta Técnico Legal de Descentralización Fiscal", publicado por la ANGR en julio del 2010: "La Descentralización Fiscal es el proceso por el cual se transfieren responsabilidades y competencia fiscales relacionados con los ingresos y los gastos públicos desde el Gobierno Nacional a los Gobiernos Subnacionales, garantizándoles a estos últimos un cierto nivel de autonomía financiera", a continuación añadíamos: "El sistema de transferencia de recursos desde el Gobierno Nacional a los Gobiernos Regionales es discrecional, poco predecible y no genera un reparto equitativo de los recursos públicos entre las regiones. Este proceso aprobado por Decreto Legislativo N°955, en febrero del 2004, se encuentra prácticamente paralizado".

En este punto, rechazo la versión Lima – centrista, expresada por muchos opinólogos que sin trabajo in situ, desde un escritorio o recogiendo interesadas versiones, critican sin fundamento al proceso, sugiriendo incluso su paralización. Últimamente, el 25 de febrero de este año, el Ministro de Economía y Finanzas, Waldo Mendoza, ha declarado que: " El Plan de Descentralización en el Perú no ha funcionado a raíz de las gestiones de los Gobiernos Regionales", lo que es una apreciación errada y contradictoria ya que cuando analiza el Presupuesto General dice que:

"No ha percibido muchos cambios históricamente, ya que cuando uno compara el Presupuesto ahora y el de hace 20 años, pese a que se ha quintuplicado, la composición es la misma". Efectivamente, debido a que el Gobierno Central concentra más del 70.0% del Presupuesto total, la falta de recursos es la constante en todos los Gobiernos regionales, lo que se demuestra en el siguiente cuadro:

Evolución y distribución y el presupuesto y el sector público por niveles y el Gobierno - En Soles-

Nivel de Gobierno	2009		2011		2019		Aumento %
	Monto	%	Monto	%	Monto	%	2009 - 2019
GN	47.402	66	62.733	71	118.227	70	149 %
GR	12.516	17	13.700	15	29.916	18	139 %
GL	12.438	17	12.028	14	19.930	12	60 %
TOTAL	72.356	100	88.461	100	168.073	100	132 %

Fuente: MEF – Consulta Amigable SIAF SP
Elaboración propia ANGR – CEPRODERT.

Analizando los datos estadísticos, referidos al período comprendido entre el 2009 al 2019, en torno a la evolución y distribución del Presupuesto de la República, colegimos lo siguiente: El Gobierno Nacional aumentó en un 4.0% su participación en el Presupuesto de la República pasando del 66.0% al 70.0%, mientras que los Gobiernos Regionales incrementaron su participación media en sólo un 1.0% subiendo del 17.0% al 18.0%, lo contrario sucedió con los Gobiernos locales que disminuyeron su participación en un 5.0%, pasando del 17.% en el 2009 a sólo 12.0% en el 2019. Como se observa estamos ante a una política gubernamental recentralista, ya que en ese período los Gobiernos subnacionales decrementaron su participación en el Presupuesto Nacional que era del 34.0% en el 2009 a sólo el 30.0% en el 2019; la misma apreciación tenemos al observar la última columna del cuadro que expone la variación relativa de la participación presupuestal de los tres niveles de Gobierno para el mismo lapso, siendo del 149.0% para el Gobierno Central, del 139.0% para los Gobiernos Regionales y sólo del 60.0% para los Gobiernos Locales; aquí tenemos la razón que explica porque los grandes Proyectos se encuentran prácticamente paralizados como: el Gasoducto surperuano que beneficiará a toda nuestra

Macroregión, los proyectos de la carretera a La Paz en Tacna, Majes II en Arequipa, Chinchero en el Cuzco, Pasto Grande en Moquegua, la derivación de las aguas del Titicaca en Puno, entre otros. Vale destacar que el porcentaje promedio de Inversión anual de los Gobiernos Regionales es siempre superior a la Inversión que realiza el Gobierno Central, revelando mayor eficiencia.

Para superar la estructura regresiva del Sistema Tributario peruano, respetando los principios de: unicidad, eficiencia, equidad, predictibilidad y transparencia, es urgente la Descentralización Fiscal a partir de una verdadera Reforma Fiscal, que considere un Sistema Tributario de carácter progresivo y solidario, en la que los recursos de los Gobiernos Subnacionales se determinen en base a la predictibilidad y no a la discrecionalidad; además debe renovarse la estructura y la política contemplativa que favorece a las empresas transnacionales, atentando contra los recursos que necesita el país para financiar los proyectos que impulsarán el desarrollo económico y social. Creo importante señalar dos aspectos:

a).- Junto a un nuevo Sistema Tributario, producto de una Reforma Fiscal, necesitamos una SUNAT fuerte, eficiente y transparente, que luche a fondo contra la evasión, la elusión, las exoneraciones, y la deuda tributaria, para que todos cumplan estrictamente con sus obligaciones tributarias; además debe ensanchar la base tributaria con las medianas y pequeñas empresas, a partir de cuando estas hayan logrado autonomía y estabilidad en el mercado y en el aspecto económico – financiero; se debe actuar con la óptica de apoyarlas y nó liquidarlas, porque ellas son las que generan más del 75.0% del trabajo en el país. De otra parte hay que elevar el Índice de recaudación tributaria como porcentaje del PBI en por lo menos un 6.0% para igualar al promedio de América Latina. De igual manera, junto a una política drástica contra el fraude fiscal, es menester crear un impuesto extraordinario que grave a las ganancias extraordinarias originadas por el aumento del precio de nuestras exportaciones, ya que ello no es producto de una mejora en el proceso productivo, sino de la situación del mercado internacional. Este impuesto extraordinario rechazado por el espíritu insolidario y crematístico de nuestros empresarios, es aceptado por los empresarios de los países desarrollados, tal vez como un mea culpa ante la sublevante pobreza y desigualdad mundial. Recordemos que el expresidente francés Nicolas Sarkosy, a pedido de 16 grandes fortunas creó un impuesto del 3.0% sobre aquellos que percibían más de 500.000 euros anuales, hasta lograr el objetivo de tener un déficit de sólo el 3.0%; análogamente millonarios norteamericanos han

manifestado su deseo de aportar excepcionalmente al erario público. El mismo FMI que era opuesto a la suba de impuestos, ha modificado su posición, después de comprobar que: "los impuestos que pagan las firmas por concesiones privadas son muy bajos", por lo que inicialmente recomendó que se aumente las tasas impositivas para reducir el endeudamiento público; luego planteó la creación de un impuesto para gravar la explotación de los recursos naturales …. aduciendo que esos recursos son de todos; recientemente el 29 de abril del 2020 auspicio la creación de un Impuesto a la riqueza paran combatir los graves efectos del COVID 19. Un hecho que merece resaltar, es el ocurrido hace dos días, en Londres, en que reunido el GRUPO DE LOS SIETE han acordado, entre otros asuntos, propiciar una Reforma del Sistema Tributario global para que las empresas transnacionales y multinacionales paguen un nuevo impuesto mínimo del 15.0% según propuesta consensual de los Ministros de Economía y Finanzas.

b).- En la perspectiva de impulsar una real descentralización y el desarrollo equilibrado del país, a partir de una efectiva Reforma Tributaria es urgente otorgar las competencias pertinentes a los Gobiernos Subnacionales, para que puedan recaudar y administrar directamente los ingresos y los egresos que se generen en el área de su influencia. Este proceso dinamizará a la economía regional y local, pues ya no habrán transferencias tardías de los Cánones y de otros conceptos, lo que evitar**á** discontinuidades como paralización de las obras, desempleo, demora en el pago a los proveedores y otros problemas. De otra parte los intereses bancarios por los depósitos serán abonados directamente en las cuentas de los Gobiernos subnacionales, lo que constituirá una nueva fuente de ingresos y de financiamiento.

Como queda claro estimados amigos, que el proceso de descentralización es limitado por los grupos de poder económico y político, que quieren mantener el status quo, que actúan rindiéndole culto al Dios don dinero; para ellos el Perú y los peruanos son un objeto, al igual que una mina de oro, de cobre o de algún otro producto exportable que hay que explotarlo intensamente para maximizar las tasas de plusvalía y de acumulación de su capital. Son los hechos, la fría y terca realidad, las que validan las enseñanzas de nuestro Amauta José Carlos Mariátegui cuando, después de comprobar que el centralismo era uno de los vicios más graves del Perú, afirmaba categóricamente: "La capital Lima, centralista en su esencia, no va a renunciar voluntariamente de sus beneficios para llevar adelante un verdadero proceso de descentralización, por ello

lo que se implementó fue una bien tipificada descentralización centralista", agregando: "Nuestra organización política necesita ser íntegramente revisada y transformada". Coincidiendo con Mariátegui, don Jorge Basadre nos indica: "El problema del Perú, como acertadamente viera José Carlos Mariátegui, es ante todo económico y social"; luego escribe: "La historia del Perú en los últimos tiempos quizás no es sino la sublevación de las provincias contra Lima…. O Lima concede y otorga, o sobrevienen males que no serán ya los que pasivamente soportaron las provincias sino de los que de la rebeldía de ellas emanaren".

Termino afirmando que, si bien es cierto, la descentralización no es la panacea solutoria de los grandes problemas del Perú, debemos impulsarla al máximo, en la perspectiva de consolidar al Emergente Poder Provinciano, Al Poder Regional - Municipal, en el marco de una estricta y permanente Vigilancia Ciudadana que posibilite un radical cambio estructural en la perspectiva de construir, desde abajo, un nuevo Perú, una nueva sociedad, la Sociedad Socialista, que como nos enseña nuestro Amauta: "No será calco ni copia, sino la creación heroica del pueblo peruano".

Una obligada reflexión coyuntural

Apreciados compatriotas y amigos Mariáteguistas del resto del mundo:

Mi patria, el Perú, atraviesa por un momento crucial de su historia. Fiel a mi convicción ideológica que reclama un urgente cambio societal, al terminar mi conferencia permítanme formular una breve reflexión, en voz alta, sobre la coyuntura política, signada por el resultado del reciente proceso electoral, que nos ha puesto en evidencia la existencia de dos países: del "Perú legal-oficial" y del "Perú real-profundo" que se asienta en las regiones, provincias, distritos y comunidades campesinas del Perú. Al respecto estoy recordando enriquecedoras lecturas de nuestro gran Amauta José Carlos Mariátegui, de don Jorge Basadre, de Carlos Malpica, de Vigil, de Gonzales Prada, de Luis E. Valcárcel, de Ciro Alegría, de José María Arguedas, de Manuel Scorza, de Cesar Vallejo, entre otros.

En primer lugar, afirmar con orgullo y con sentimiento identitario, nuestro ser peruano. Más allá de la kiakistocracia que nos ha mal gobernado durante más de ciento ochenta años, a través de 12 Constituciones, operadas por 36 gobiernos militares y 30 Presidentes electos, no debemos perder la fé ni la esperanza, porque disponemos de un laborioso

capital humano que fue capaz de construir Machu Pichu que es una maravilla de la humanidad, así como que tenemos una ingente riqueza en biodiversidad, que bien administradas, vía una gestión honesta, eficiente y participativa, de un gobierno realmente revolucionario, logrará el bienestar de todos los peruanos y nos potenciaría a nivel mundial.

En segundo lugar, creo que frente al corrupto, excesivo y sublevante enriquecimiento de los grupos de poder político y económico (bancos, mineras, constructoras, monopolios transnacionales, etc.) que consideran al Perú un botín a repartir; que frente a los partidos políticos tradicionales que sólo ven al ciudadano como un sujeto electoral; que frente a la corrupta, burocrática y estéril gestión de los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial; que frente a una negativa recentralización capitalina; que frente a una democracia, libertad y justicia que los oprime y nadifica beneficiando sólo a los más poderosos; que frente a la falta de trabajo, de alimentos, de salud, educación, vivienda y otras carencias que afectan dramáticamente a más de cinco millones seiscientos mil pobres y a medio millón que se encuentran en extrema pobreza y que viven la proeza cotidiana de sobrevivir; que frente al dolor y a las lágrimas de impotencia, a los bolsillos y estómagos vacíos, a la corrupción galopante e inseguridad; que frente a todo este contexto de adversidad y frustración, han hablado callada y contundentemente los "sin voz"; los "don nadie" en términos de Galeano; los "condenados de la tierra" según Fanón; los racialmente maltratados como andinos – serranos – cholos - indígenas, selváticos; los provincianos considerados ciudadanos inferiores de segunda categoría por el arribismo metropolitano limeño; y, se han expresado rotunda, soberana y dignamente, dándoles con su humildad ancestral un sonoro golpe a la burguesía residual, a la llamada "derecha bruta y achorada", a los que se sienten dueños del Perú y de los peruanos, al apabullante pero fracasado poder fáctico y mediático, a los monopolios, a las transnacionales, a los reformistas y a los izquierdistas cupulares de salón y de café, que han abdicado de conceptos elementales como: cambio estructural, revolución y Socialismo, que se han olvidado de Mariátegui y que sólo se acuerdan del pueblo para pedirle su voto. Es aleccionador, es una lección de dignidad y de solidaridad la que nos han dado el Perú pobre, rural, campesino, minero y barrial, que usando su soberana capacidad de decidir y con mucho coraje, desecharon la oferta económica de repartirse en efectivo el 40.0% del Canon, recusaron al "terrorismo blanco" y ahora defienden su opción en las calles y plazas del país. Ellos están exigiendo un cambio radical de las caducas y desequilibrantes estructuras vigentes que empobrecen más a los pobres y enriquecen más a los ricos; están reclamando el derecho a ser considerados

y a vivir como seres humanos en un Perú rico y maravilloso que también les pertenece. Creo que esta victoria no es de ningún partido y de nadie en particular, es exclusivamente un triunfo de los pobres, de los indignados, de los excluidos que más allá de disquisiciones teóricas y de leguleyadas, llevados por su instinto de supervivencia y de fraternidad ante la adversidad, le han dicho basta al modelo neoliberal y a un "salvaje sistema capitalista" según Juan Pablo II que los ha relegado a ser nada, que sólo los quiere como un rebaño de ciegos, sordos, mudos, de desideologizadas, despersonalizadas y cosificadas gentes que actúen pasiva y robóticamente digitados por la computadora de un monopolio transnacional.

En tercer lugar, considero que en el marco de forjar un contrapoder liberador continental, así como de crear una instancia orgánica que represente, legal y legítimamente, a las postergadas provincias del país, integrando al emergente Poder Provinciano: Regional – Municipal, las fuerzas realmente progresistas, debemos asumir el gran reto de contribuir a concientizar-ideologizar y organizar políticamente a esa gran masa ciudadana, que con coraje y decisión, está actuando movida por un sentimiento primario de solidaridad y defensa, para que internalicen en su conciencia que por designio histórico irreversible SI es posible construir, desde abajo, vía una transformación revolucionaria, una nueva sociedad que por designio histórico irreversible será la Sociedad Socialista que garantice bienestar y felicidad para todos nuestros compatriotas, y como nos enseña, magistralmente, nuestro Amauta José Carlos Mariátegui: ".. ella no será calco ni copia sino la creación heroica de nuestro pueblo".

Me alegra que, sorpresiva pero acertadamente, los ninguneados, silenciosa y solidariamente, hayan expresado la indignación de la mitad poblacional del país; que los marginados nos devuelvan el sueño de construir un Perú-potencia como lo desearon Grau y Bolognesi, en el marco de un nuevo modelo societal, en que el hombre sea el fin y no el instrumento del capital y del mercado; que los don nadie estén abriendo un nuevo camino en la historia patria, impulsando un revolucionario cambio estructural, que conducido con eficiencia, honradez, participación y vigilancia ciudadana estricta convierta a nuestro querido Perú en la patria del alimento, de las caritas sonrientes, de los corazones contentos y estómagos llenos; de la salud y la educación, de la honestidad y seguridad; de la verdadera democracia, justicia y bienestar; en la "Patria de todas las sangres", de todos y para todos nuestros compatriotas.

Bibliografía

Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales -ANGR-. "Propuesta Técnico Legal de Descentralización Fiscal". Documento de Debate N° 4. Julio 2010.

Alarco Germán, César Castillo y Flavio Leiva. "Riqueza y Desigualdad en el Perú". Universidad del Pacífico 2019.

Amodei Silvio, "El Capitalismo del siglo XXI se reposiciona". CLAJA-DEP. 10 de febrero del 2021. Red de divulgación e intercambios sobre autonomía y poder popular.
_____ "El Imperio Digital Global". Editorial Sensibili alle foglie, Abril 2020.

Basadre G. Jorge. "Perú: problema y posibilidad". Fundación Manuel Bustamante. Lima. Décima edición.

Centro de Investigaciones de la Economía Mundial). "Temas de Economía Mundial". Nueva Época || - N °38 - Noviembre 2020. La Habana - Cuba.

CEPAL. 38 período de sesiones realizadas del 26 al 28 de octubre de 2020 en forma virtual. Comunicado oficial.
_____Edición especial de su Revista N°132. Abril 2021. Artículo de Alicia Bárcena y Mario Cimoli. titulado: "Asimetrías estructurales y crisis sanitaria: el imperativo de una recuperación transformadora para el Desarrollo Sostenible de América Latina y el Caribe".

CLACSO – 50 años. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. "Nuestra América XXI. Desafíos y Alternativas" N° 8. Grupo de Trabajo CLACSO sobre "Crisis y Economía Mundial". Publicación de Junio del 2017.

Congreso de la República. Comisión de Descentralización. "Evaluación del Proceso de Descentralización". Período de sesiones 2018 – 2019.

Chomsky Noam, "El terror como política exterior de Estados Unidos". Ediciones El Virrey. Julio 2004.

Einstein Albert. ¿Porqué el Socialismo?. Monthly Review. Mayo 1949.

Forbes. "Los riesgos globales 2019". Informe del 2019.

Ganoza Durand Carlos y Andrea Stiglish. "El Perú está calato". Editorial Planeta 2015.

Ha-Joon Chang. "Construir un multilateralismo favorable al desarrollo: Hacia un Nuevo Orden Económico Internacional". Revista de la CEPAL N° 132.

INEI. "Actualización del Registro de Municipalidades". 2020.

INEI. "Principales Indicadores Macroeconómicos. Perú - 2020.

Jean Fabien Spitz. "Le Capitalisme democratique. La fin d'une exeption historique". Julio 2018.

Jeffrey Sachs. Entrevista de la BBC de Londres, reproducida por "El Comercio" del 15 de mayo del 2020.

Lumbreras José, Gerente de PERU TOP, entrevista realizada y publicada por OJO PUBLICO con el título de: "El Poder Económico en el Perú está representado por 12 grupos empresariales".

Mandel Ernest. "La Burocracia", Ediciones FROCE. UNA-UNI-USM. Mayo 1971.

Mariátegui José Carlos. " 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana". Biblióteca Amauta. Ediciones populares. Lima 1985.
_____ "Peruanicemos al Perú". Biblióteca Amauta, Ediciones Populares. Lima 1985.

Mazzeo Miguel. "José Carlos Mariátegui y el Socialismo de nuestra América". Edit. Willian Lara. Colección abierta al debate N° 4.

Mendo Romero José. "Estado, Neoliberalismo y Sociedad Civil en América Latina".

Ordóñez Salazar Hugo F.. "La exigencia del Desarrollo Regional como eje impulsor del Desarrollo Nacional". Conferencia dictada el 08 de agosto de 1984, en el Forum "Regionalización para el Desarrollo del país", organizado por la Universidad Nacional "Jorge Basadre". Se publicó en el periódico "Correo", el 16 y 17 de setiembre de 1984.

_____"Reflexiones en torno a la regionalización de Tacna". Artículo publicado en el periódico "Correo" el 10 de junio de 1984. Fue el primer planteamiento que aperturó el análisis y discusión sobre la regionalización de Tacna.
_____"La Controvertida Regionalización de Tacna". Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo Regional de Tacna. CEPRODERT-. Setiembre 1999.
_____ "En Voz Alta: Conversaciones sobre América Latina I". CEPRODERT. Enero 2000.

OXFAM AMÉRICA ESPAÑOL. "Riquezas extremas: Fortunas para unos, desigualdad para todos". Publicación de 19 de enero del 2013.

PERU TOP. "¿Quienes son los Grupos Económicos del Perú?". Publicado el 05 de octubre del 2020.

Piketty Thomas. "La crisis del Capital en el Siglo XXI". Siglo veintiuno. Octubre 2015.

Piketty Thomas, Camille Landais y Emmanuel Saez. "Pour une révolution fiscale". Diciembre 2010. Seuil.

Quiroz Alfonso. "Historia de la Corrupción en el Perú". Instituto de Estudios Peruanos. Febrero 2014.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). "Ranking, Índice de Desarrollo Humano (2018). Publicación del 18 de mayo del 2019.

Stiglitz Joseph E.. "La gran brecha. Qué hacer con las sociedades desiguales", Editorial Taurus 2015.

Universidad José Carlos Mariátegui de Moquegua. "José Carlos Mariátegui: Vigencia cultural del Amauta". Editorial Grijley 2016.

Vergara Alberto. "Ciudadanos sin República". Editorial Planeta 2014.

VOX POPULI AL DÍA. "Las 500 empresas más grandes del Perú". Publicación del 09 de octubre del 2020.

World Economic Forum. FMI. Luc Eyraud, "Cinco claves para una Política Fiscal Inteligente". Abril 2017.

CRISIS DE LA DEMOCRACIA CONTEMPORANEA: APUNTES DESDE *LA ESCENA CONTEMPORANEA*

EL FASCISMO EN *LA ESCENA CONTEMPORÁNEA* DE MARIÁTEGUI: ACERCAMIENTO A SU BIOLOGÍA

Claudio Berríos Cavieres[1]
Universidad de Valparaíso. CEPIB-UV

"Solo es una revolución la que se basa
en una nueva clase. El fascismo no se
basa en ninguna clase que no estuviera
ya previamente en el poder."

Antonio Gramsci, Intervención en la
cámara de diputados, 16 de mayo de 1925

La Escena Contemporánea, libro publicado por José Carlos Mariátegui en 1925, marca el cierre a un proceso intelectual que el pensador peruano venía desarrollando en torno a la crisis europea, en cuyo análisis, como bien lo señaló en las Conferencias de la Universidad González Prada, se estaban "jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo." (Mariátegui, 1971, p. 16) Es por ello que su publicación posee la característica de ser un trabajo que aborda seriamente el drama europeo, pero no desde un sesudo y agnóstico análisis, sino por el contrario, desde un compromiso político e intelectual que Mariátegui intentó inscribir en cada uno de sus ensayos. Ya en la introducción al libro, el Amauta comienza señalando que: "*Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe.*" (Mariátegui, 1970, p. 12) Dicha filiación y fe se evidencian a lo largo de una vida marcada por una fructífera labor intelectual y política. De igual manera, *La Escena Contemporánea*, como lo señala gran parte de sus contemporáneos, es el reflejo de una experiencia que se expone

[1] Universidad de Valparaíso. CEPIB-UV

como un drama cinematográfico, como una aventura fílmica que intenta informar y formar sobre la crisis civilizatoria europea.[2]

Reunidos en siete temas centrales[3], los ensayos -que ya habían sido publicados en las revistas *Mundial* y *Variedades*- cumplen acá otra función distinta a las que tuvieron en su primera instancia. Cada ensayo representa un punto esencial del recorrido que Mariátegui intenta forjar para la comprensión del tema a tratar, y que se insertan en el escenario de crisis civilizatoria que sufre la Europa de la posguerra. Sin embargo, esto no debe entenderse como la articulación de una teoría general, pues, como establece en la introducción, "*no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta.*" (Mariátegui, 1970, p. 11) En tal perspectiva, cada tópico es estudiado en sus cualidades particulares, en cuyo desarrollo se condiciona parte de una historia que aún no está del todo escrita.

En este trabajo quisiéramos abordar el primer grupo de ensayos contenidos en *La Escena Contemporánea*, reunidos bajo el título de "Biología del fascismo". Estos cinco ensayos -como veremos más adelante- evidencian una perspectiva particular del fascismo, en cuyo centro se encuentra el análisis acerca de la condición intelectual y práctica de este movimiento político. La articulación del fascismo se nutre de múltiples elementos que lo configuran y dan forma. Es por esto que es necesario abordar las condiciones que dieron fisonomía al partido de Mussolini y, en perspectiva al título que reúne estos ensayos, preguntarse: ¿Qué entiende Mariátegui por "biología" del "fascismo?

---

[2] En el epistolario de Mariátegui es factible apreciar dicha afirmación. Por ejemplo, en una carta fechada el día 14 de marzo de 1926, Juana de Ibarbourou le escribe a Mariátegui: "La escena contemporánea" es un cinematógrafo magnífico por cuya pantalla pasan los más interesantes problemas de la actualidad." (Mariátegui, 1984, p. 141); o como le señala Cesar Atahualpa Rodríguez, en una carta fechada el 5 de abril de 1926, y refiriéndose a un libro de su autoría: "Espero que este su poder de análisis y de crítica por lo alto, lo emplee muy en breve, en un libro sobre las peripecias de nuestra vida criolla; No un libro de sociología. Un libro cinematográfico, casi como la "La Escena Contemporánea". (Mariátegui, 1984, p. 146); de igual manera, como le señala Ernesto Quesada en una carta del 2 de octubre de 1926: "Todo su libro, en una palabra, merece sincera felicitación y ha condesado, como en un foco, el movimiento caleidoscópico del presente". (Mariátegui, 1984, p. 178).

[3] Los temas se titulan: "Biología del fascismo"; "La crisis de la democracia"; "Hechos e ideas de la revolución rusa"; "La crisis del socialismo"; "La revolución y la inteligencia"; "El mensaje de Oriente"; "Semitismo y antisemitismo".

Los ensayos que conforman la "Biología del fascismo", los cuales fueron escritos entre 1923 y 1925[4], revisten un movimiento diacrónico que Mariátegui utiliza para analizar el fenómeno llamado "fascismo". Si bien Mariátegui escribió una serie de ensayos que dan cuenta de la política italiana en general y del fascismo en particular[5], los trabajos contenidos en "Biología del fascismo" poseen la condición de una imagen panorámica que el autor intenta otorgar en su libro como una forma de entender cada proceso en particular. El fascismo es un movimiento nuevo, cuyos elementos constitutivos responden a un proceso histórico que reformula la política y la forma simbólica para entender el mundo. Es por esto que podemos señalar que los ensayos de "Biología del fascismo" poseen un doble movimiento: por un lado, Mariátegui pasa revista a las raíces históricas que hicieron posible el surgimiento del fascismo dentro de la Italia de la posguerra, en conjunto al desarrollo que tuvo en los años posteriores; y por otro, analiza los componentes ideológicos y prácticos que han dado forma al discurso fascista. Los ensayos, si bien son temáticos, no solo hablan de un hecho en particular de la historia fascista, sino más bien, describen su movimiento y andamiaje como fuerza política vitalista y reaccionaria.

Mussolini es un resultado del fascismo y no al revés

En el primer ensayo, titulado "Mussolini y el fascismo", Mariátegui pone en relieve dos elementos distintos a identificar: a) el fascismo como movimiento y acción política y; b) el rol que su líder, Benito Mussolini, cumple entre las filas fascistas. Sin bien reconoce en el político italiano una alianza sustancial y solidaria con el fascismo, este movimiento es más bien el resultado de un estado de ánimo que el líder de los *camisas negras*

---

[4] "Mussolini y el fascismo", *Variedades*, año XIX, n° 810, 8 de septiembre de 1923; "D´Annunzio y la política italiana", *Variedades*, año XIX, n° 819, 10 de noviembre de 1923; "La inteligencia y el aceite de ricino", *Mundial*, n° 231, 17 de octubre de 1924; "El utra-fascismo. Sus teóricos y sus condottieres", *Variedades*, año XXI, n° 884, 7 de febrero de 1925.

[5] Muchos son los trabajos que Mariátegui destina para tratar el tema del fascismo y la política italiana. Entre ellos, podemos señalar los ensayos publicados en el diario *El Tiempo*, entre 1920 a 1922, reunidos en el libro *Cartas de Italia*, n° 15 de las Obras Completas (O.C.), Empresa Editora Amauta; de igual manera, la 4° conferencia que Mariátegui realiza en la Universidad Popular González Prada en 1923, estuvo destinada a la intervención de Italia en la Primera Guerra Mundial; Y por último, algunos de los ensayos publicados en *Variedades* y *Mundial* se enfocarán en estos temas, siendo publicados en los libros *El alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, n° 3 de las O.C., *Figuras y aspectos de la vida mundial* I, II y III, correspondientes a los números 16, 17 y 18 de las O.C.

tomó y lo convirtió en movimiento político. Mussolini modeló su liderazgo en razón a las necesidades propias que el fascismo iba atravesando en el ambiente político de la Italia de la posguerra:

> [Mussolini] Extrajo de un estado de ánimo un movimiento político; pero no modeló este movimiento a su imagen y semejanza. Mussolini no dio un espíritu, un programa, al fascismo. Al contrario, el fascismo dio su espíritu a Mussolini. Su consustanciación, su identificación ideológica con los fascistas, obligó a Mussolini a exonerarse, a purgarse de sus últimos residuos socialistas. Mussolini necesitó asimilar, absorber el antisocialismo, el chauvinismo de la clase media para encuadrar y organizar a ésta en las filas de los **fasci di combattimento**. Y tuvo que definir su política como una política reaccionaria, anti-socialista, anti-revolucionaria. (Mariátegui, 1970, p. 16)

Mariátegui identifica en Mussolini aquel sujeto político cuyo motor no se encuentra en una doctrina, una ciencia, sino por el contrario, en los sentimientos y la pasión misma que reviste un momento particular de la historia. Es por eso que destaca en el líder italiano su condición de agitador, de organizador. El componente irracional que se encuentra en Mussolini es, en definitiva, la causa del fascismo como práctica, mas no como ideología. Para Mariátegui, Mussolini representa el elemento plenamente pasional de la política que hizo posible su traspaso del extremismo revolucionario al extremismo reaccionario de manera tan natural. Su condición otrora socialista a comienzos de siglo, no se opone a su condición fascista, pues en dicha transición no estuvo presente lo teórico, sino más bien, lo sentimental, lo pasional:

> ¿Cuál ha sido el mecanismo o proceso de su conversión de una doctrina a otra? No se trata de un fenómeno cerebral; se trata de un fenómeno irracional. El motor de este cambio de actitud ideológica no ha sido la idea; ha sido el sentimiento. Mussolini no se ha desembarazado de su socialismo, intelectual ni conceptualmente. El socialismo no era en él un concepto sino una emoción, del mismo modo que el fascismo tampoco es en él un concepto sino también una emoción. (Mariátegui, 1970, p. 17)

De esta manera, considerando a Mussolini como el *condottiero* del fascismo, este movimiento tendría una alta organización de masas, pero ningún sólido fundamento teórico. Mariátegui deja en claro que "el programa del fascismo es confuso, contradictorio, heterogéneo", donde

es posible encontrar "conceptos liberales y conceptos sindicalistas" (Mariátegui, 1970, p. 17). Lo que prima entonces, es aquel misticismo que envuelve al fascismo, dándole instancia de acción y movimiento. Es la expresión extrema del pensamiento "postbélico", anclado en el culto a la violencia y fuera de toda concepción positivista y mecanicista de la realidad. El fascismo llega al extremo de no solo desconocer y negar el racionalismo, sino también negar la razón, dejando como centro gravitante de su movimiento político la acción y las pasiones.

Para Mariátegui, como bien señala Jorge Oshiro, el problema se encuentra en el misticismo absoluto presente en el fascismo. Un reduccionismo latente, tanto en el movimiento de Mussolini como en el racionalismo y mecanicismo decadente burgués reflejado en el liberalismo y la social democracia, "… la mística fascista -nos dirá Oshiro- descansa en el afán de notoriedad y la voluntad del poder, expresiones a su vez de un intenso complejo de inferioridad envenenado de resentimiento que va a buscar su referencia en el pasado." (Oshiro, 2013, p. 172) Mariátegui advierte que el racionalismo latente en el liberalismo y la socialdemocracia, y el misticismo del fascismo, corresponden a dos caras de una misma moneda, en cuanto estas se presentan como un absolutismo donde se reniega y critica el extremismo de su opositor. Tal como lo expondrá en otro ensayo, Mariátegui entiende la razón y la ciencia como elementos que deben entrar en diálogo con el misticismo. Como dos condiciones propias y necesarias del ser humano.[6]

Como señalamos anteriormente, el fascismo es para Mariátegui un movimiento nebuloso que posee un programa de acción dotado de una práctica pasional y vitalista. El fascismo logró cautivar a una clase media resentida por las conquistas sociales de una clase proletaria que se mostró neutral durante la Gran Guerra. Esto, sumado a una burguesía temerosa del avance comunista por Europa, y la aparición de izquierdistas conversos en las filas fascistas, fueron parte de la raíz de este movimiento. Estos elementos son para Mariátegui algunas de las causas que explican el fascismo como una agrupación dotada de organización, pero sin ideología definida.

---

[6] En "El hombre y el mito", publicado en *Mundial* el 16 de enero de 1925, Mariátegui dirá: "La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo." (Mariátegui, 1972, p. 23).

D´Annunzio, la inteligencia y el fascismo

Establecido el hecho de considerar a Mussolini como resultado del fascismo y no a la inversa, Mariátegui intenta buscar algunas bases que den cuenta del fascismo y sus particularidades. Una de ellas la encuentra en el poeta italiano Gabrielle D´Annunzio.

En el segundo ensayo titulado "D´Annunzio y el fascismo", Mariátegui identifica en la figura del poeta algunas claves para entender el fascismo en su accionar y espíritu. La vida y obra de D´Annunzio se encuentran llenas de simbología heroica y pasional que constituyen la raíz de la acción fascista. El periodo prebélico italiano entre 1905 a 1915, está bañado de una concepción d´annunziana. Mariátegui, citando a Adriano Tilgher, señala que esta mentalidad d´annunziana se encuentra:

> […] nutrida de recuerdos de la Roma imperial y de las comunas italianas de la Edad Media, formada de naturalismo pseudopagano, de aversión al sentimentalismo cristiano y humanitario, de culto a la violencia heroica, de desprecio por el vulgo profano curvado sobre el trabajo servil, de diletantismo kilometrofágico con un vago delirio de grandes palabras y de gestos imponentes. (Mariátegui, 1970, pp. 18-19)

Líder en la campaña de Fiume[7], D´Annunzio intentó llevar a cabo el proceso de asimilación entre el arte y la política, donde los preceptos discursivos de la mentalidad d´annuziana pudieran ser llevados a cabo en la práctica política. En tal sentido, el fiumanismo y el fascismo, fueron para el Amauta dos "fenómenos sincrónicos" que se "amamantaban en la ubre de la misma loba como Rómulo y Remo." (Mariátegui, 1970, p. 19) Sin embargo, el fiumanismo sucumbió en su retórica, mientras que el fascismo logró ir más allá del mero discurso estético.

Las diferencias que Mariátegui logra destacar entre estos dos movimientos, corresponden a las formas en que llevaron a cabo sus objetivos concretos: mientras que el fiumanismo tuvo su caducidad con la empresa llevada a cabo en Fiume, en donde primaba la concepción poética de lo sublime y dionisiaco; el fascismo logró posicionarse en el conflicto terrenal, haciéndose parte de la lucha de clases que se estaba

[7] Campaña de conquista llevada a cabo por el poeta y un grupo de soldados italianos (llamados *arditis*) durante el año 1919. Fiume, ciudad ubicada en las costas del mar Adriático, se estableció como un Estado (Estado libre de Fiume) entre 1920 a 1924 cuando el gobierno de Mussolini decidió anexarla a Italia.

viviendo en la Italia de la posguerra. Mientras el fiumanismo "se resistía a descender del mundo astral y olímpico de su utopía", el fascismo, en cambio, "explotando la ojeriza de la clase media contra el proletariado, la encuadró en sus filas y la llevó a la batalla contra la revolución y contra el socialismo." (Mariátegui, 1970, pp. 19-20)

El d´annunzianismo entonces, comprendió para el fascismo aquella capa exterior que le otorgó el *élan vital* al movimiento, haciendo posible la imagen beligerante y heroica del partido de Mussolini. Pero en su capa interior, el movimiento fascista entendió que su posición dentro de la lucha real debía ser la de una respuesta reaccionaria a la revolución:

> Exteriormente, el fascismo conservó sus aires d›annunzianos; pero interiormente su nuevo contenido social, su nueva estructura social, desalojaron y sofocaron la gaseosa ideología d›annunziana. El fascismo ha crecido y ha vencido no como movimiento d›annunziano sino como movimiento reaccionario; no como interés superior a la lucha de clases sino como interés de una de las clases beligerantes. El fiumanismo era un fenómeno literario más que un fenómeno político. (Mariátegui, 1970, p. 20)

Es por esto que el fascismo buscó su líder, su *Duce*, en Mussolini y no en D´Annunzio. Siendo el poeta un heterodoxo, "sin filiación y sin disciplina ideológica" (Mariátegui, 1970, p. 20), su liderazgo solo podía quedar reducido al ámbito literario. Para Mariátegui, las diferencias entre fascismo y d´annunzionismo, estriban en que este último rememoraba el pasado, pero su punto de acción era el presente. Mientras que D´Annunzio era capaz de coquetear con el conservadurismo y la revolución, entendiéndolas como fuerzas del presente, el fascismo reivindicó el pasado y la reacción como programa, "…no como interés superior a la lucha de clases sino como interés de una de las clases beligerantes." (Mariátegui, 1970, p. 20)

La problemática entre el fascismo y D´Annunzio lleva a Mariátegui a analizar la relación entre el partido de los *fasci di combattimento* con la intelectualidad italiana. Como lo señala en su tercer ensayo, "La inteligencia y el aceite de ricino", si bien el fascismo logró cautivar en la primera hora a una serie de intelectuales que veían en este movimiento una fuerza capaz de llevar adelante el surgimiento de una "nueva Italia", se pueden identificar ciertas problemáticas entre los intelectuales y el fascismo que provocaron una tensión entre ambos.

La presencia de aquel espíritu d´annunziano de posguerra no solo impactó entre las filas de los *camisas negras*, también se identificó como un espíritu propio de una época de derrota y desilusión. "En un pueblo como el italiano -dirá Mariátegui-, cálido, meridional y prolífico, mal contenido y alimentado por su exiguo territorio, existía una latente tendencia a la expansión" (Mariátegui, 1970, p. 24). Esto hará posible un ambiente propicio para que la política fascista, la intelectualidad y sectores de la burguesía y clase media encontraran puntos en común.

Entre los grupos intelectuales se encuentra el futurismo, movimiento que buscó estructurar una nueva forma de expresión artística que pusiera el acento en los adelantos técnicos, la velocidad y la fuerza. De igual manera, algunos intelectuales provenientes del idealismo italiano, como fue el caso de Giovanni Gentile, promovieron una filosofía cargada de una literatura d´annuziana. Siendo el futurismo y el idealismo completamente d´annuzianos, estos lograron coincidir de manera natural con la imagen fascista: "Idealistas, futuristas y d›annunzianos sintieron en el fascismo una obra propia. Aceptaron su maternidad. El fascismo estaba unido a la mayoría de los intelectuales por un sensible cordón umbilical." (Mariátegui, 1970, p. 25)

La imagen de un movimiento político de gran masa fue lo que en un primer momento atrajo a un número considerable de intelectuales. Sin embargo, tras la "Marcha sobre Roma" y el asesinato del parlamentario Matteotti[8], muchos de estos intelectuales comenzaron a salir de las filas fascistas. El problema lo ve Mariátegui, no en la idea de creer que el fascismo ya no necesitaba a los intelectuales, sino más bien, que el fascismo era un partido donde predominaba la acción, por lo que Mussolini y sus seguidores preferirían rodearse de agitadores que de intelectuales.

Mariátegui en este ensayo se hace algunas preguntas que son interesantes de abordar, como ¿Cuál es el rol de los intelectuales con la política? Para el Amauta, los intelectuales nunca han sido los protagonistas de la historia, menos de los procesos políticos:

> La inteligencia es esencialmente oportunista. El rol de los intelectuales en la historia resulta, en realidad, muy modesto. Ni el

[8] Giacomo Matteotti (1885-1924) fue un parlamentario socialista italiano, asesinado por agentes del fascismo, dando lugar a un rechazo masivo y cuestionamiento del régimen de Mussolini.

> arte ni la literatura, a pesar de su megalomanía, dirigen la política; dependen de ella, como otras tantas actividades menos exquisitas y menos ilustres. Los intelectuales forman la clientela del orden, de la tradición, del poder, de la fuerza, etc., y, en caso necesario, de la cachiporra y del aceite de ricino. Algunos espíritus superiores, algunas mentalidades creadoras escapan a esta regla; pero son espíritus y mentalidades de excepción. Gente de clase media, los artistas y los literatos no tienen generalmente ni aptitud ni *elan* revolucionarios. (Mariátegui, 1970, p. 27)

Los intelectuales han estado en una posición de segunda categoría en estas materias. El caso fascista demuestra que, tras el repudio de los sectores liberales y democráticos al asesinato de Matteotti, la elite intelectual actuó como un mero reflujo de este reproche al partido de Mussolini. En tal sentido, las acciones políticas que los intelectuales mostraron en contra de las políticas fascistas no fueron más que una respuesta gaseosa y retardada.

La teoría fascista y sus batallas

En su cuarto ensayo, "La teoría fascista", Mariátegui identifica en el proceso Matteotti un punto de inflexión en el devenir del movimiento fascista, donde se hizo posible sacar a la luz su propia teoría. Lo que en un primer momento se presentó como un movimiento heteróclito, compuesto de diversas clases y raíces ideológicas, dio lugar -tras la marcha sobre Roma- a las problemáticas que traía consigo esta posición polifacética. Con la llegada al poder, Mussolini se vio en la obligación de conciliar las diversas posiciones fascistas, en conjunto a los partidos opositores, deambulando entre un discurso dictatorial y un discurso parlamentarista-conciliador:

> La conquista de Roma y del poder agravó el equívoco fascista. Los fascistas se encontraron flanqueados por elementos liberales, democráticos, católicos, que ejercitaban sobre su mentalidad y su espíritu una influencia cotidiana enervante. […] Mussolini no pudo por esto, realizar plenamente el golpe de Estado. Llegó al poder insurreccionalmente; pero buscó, en seguida, el apoyo de la mayoría parlamentaria. Inauguró una política de compromisos y de transacciones. Trató de legalizar su dictadura. (Mariátegui, 1970, p. 29)

Sin embargo, este doble juego político no hizo más que seguir agudizando las contradicciones ideológicas dentro del mismo partido.

Mariátegui señala que es posible identificar dos posiciones extremas, "…dos ánimas y dos mentalidades antitéticas" (Mariátegui, 1970, pp. 29-30): por un lado, la posición extremista o ultraísta que proponía la transformación inmediata del Estado liberal italiano a un Estado fascista italiano; y por otro, los sectores más mesurados que intentaban establecer diálogo y acuerdos entre el sistema democrático y las propuestas de acción de su movimiento. Esto demuestra la idea central de Mariátegui: el fascismo, careciendo de ideología definida, aglutinó a una masa de personalidades, espíritus e ideas que podían entrar en diálogo superficial, pero que inevitablemente, frente a alguna crisis, darían muestra de fracturas y disensos.

Tras el asesinato de Matteotti, las fuerzas fascistas entraron en mayor contradicción. En un intento por calmar las aguas, Mussolini reprochará el asesinato, a fin de entrar en acuerdo con los partidos liberales y las fuerzas más moderadas del fascismo. Sin embargo, el rechazo de estos sectores será mayoritario, haciendo que el partido fascista se resguardara en el sector más reaccionario y beligerante. Mariátegui advierte que el proceso que se está llevando a cabo en Italia, conducirá a una completa dictadura, liderada por aquellos que encarnan el verdadero fascismo: los hombres de la cachiporra, provincianos, catastróficos y guerreros, para quienes el "fascismo no es un concepto, no es una teoría, sino, tan sólo, una pasión, un impulso, un grito…" (Mariátegui, 1970, p. 34)

En el quinto y último ensayo de "Biología del fascismo", titulado "Los nuevos aspectos de la batalla fascista", Mariátegui realiza un análisis acerca de la situación que hasta ese momento se vivía en el ambiente político italiano. El rechazo al fascismo por parte de los sectores demo-liberales, y la supremacía del sector beligerante dentro del partido de los *fasci di combattimento*, va a mostrar uno de los casos más extremos de reacción vistos en la historia de la humanidad, del cual se debe tener en cuenta su dimensión histórica:

> El fascismo es la reacción, como casi todos lo saben o casi todos creen saberlo. Pero la Compleja realidad del fenómeno fascista no se deja captar íntegramente en una definición simplista y esquemática. […] Sino, sobre todo, porque el fenómeno reaccionario debe ser considerado y analizado ahí donde se manifiesta en toda su potencia, ahí donde señala la decadencia de una democracia antes vigorosa, ahí donde constituye la antítesis y el efecto de un extenso y profundo fenómeno revolucionario. (Mariátegui, 1970, p. 34)

El fascismo es para Mariátegui el punto cúlmine que hasta ese momento había presentado el sector reaccionario. "En la historia del fascismo -nos dirá Mariátegui-, en suma, se siente latir activa, compacta y beligerante, la totalidad de las premisas y de los factores históricos y románticos, materiales y espirituales de una anti-revolución." (Mariátegui, 1970, p. 35) A diferencia de otros gobiernos, como el Directorio español de Primo de Rivera, el cual surgió producto de la decadencia del antiguo régimen monarca, el fascismo nació de las entrañas mismas de una democracia en crisis, y cuyo momento revolucionario aportó el clima de miedo para que las clases media y alta dieran el apoyo a los *camisas negras*. Apoyo que se volvería contra ellas. El fascismo había demostrado convertirse en la oposición, no solo de la revolución, sino también de la democracia.

La nueva batalla que Mariátegui observa en el fascismo es la desarticulación de las estructuras liberales y democráticas levemente sostenidas en un ambiente político donde el maquillaje parlamentario le sirvió a Mussolini para avanzar y fortalecer su movimiento. Si existían fuerzas liberales que intentaran dar el contrapeso al fascismo, Mariátegui supone ya, frente a los antecedentes otorgados, que se trata de una lucha cuya victoria la obtendrá una reacción que está en condiciones de barrer con todo aspecto de la antigua Italia parlamentaria:

> El misticismo reaccionario y nacionalista, una vez instalado en el poder, no puede contentarse con el modesto oficio de conservar el orden capitalista. El orden capitalista es demo-liberal, es parlamentario, es reformista o transformista. Es, en el terreno económico o financiero, más o menos internacionalista. Es, sobre todo, un orden consustancial con la vieja política. […] la reacción, arribada al poder, no se conforma con conservar; pretende rehacer. […] Y acontece, por tanto que, mientras la reacción se limita a decretar el ostracismo de la Libertad y a reprimir la Revolución, la burguesía bate palmas; pero luego, cuando la reacción empieza a atacar los fundamentos de su poder y de su riqueza, la burguesía siente la necesidad urgente de licenciar a sus bizarros defensores. (Mariátegui, 1970, p. 36)

Sin embargo, este "rehacer" del Estado por parte del partido reaccionario, tendría la condición de articularse a partir de las propias necesidades que el movimiento fascista requiera. De igual manera como el fascismo creó a su *condottiero* Mussolini, será el movimiento quien creará sus instituciones "…como es la "función que crea sus órganos"" (Oshiro, 2013, p. 170)

La pregunta acerca de la "biología" en el fascismo

Analizados ya los componentes que para Mariátegui constituyeron el armazón de la historia del fascismo italiano, deseamos abordar la pregunta sobre el título que reúne a estos cinco ensayos: ¿Por qué "biología" del fascismo? Cuestión no menor si pensamos que Mariátegui vivió en una época cuyas crisis no se limitaron al ámbito político, cultural y económico. Las ciencias en general también sufrieron el clima de época, en cuya tempestad, las diversas teorías y paradigmas intentaron entrar en diálogo con otras áreas del conocimiento humano. En tal sentido, cabe entonces preguntarse: ¿Qué entendía Mariátegui por "biología"?

En una carta fechada el 6 de julio de 1925, -meses antes de la publicación de *La Escena Contemporánea*- Mariátegui, quien por motivos de salud se encontraba en la localidad de Chosica, le pide a su esposa el envío de un libro titulado *Ideas para una nueva concepción biológica del mundo*, del científico estonio Jacob Von Uexküll (Mariátegui, 1984, p. 89). Libro que, según el estudio de Harry E. Vanden[9], era parte de la biblioteca personal del Amauta. Quisiéramos compartir acá una hipótesis sobre el título "Biología del fascismo" a la luz de esta obra que se evidencia como lectura obligatoria entre los intelectuales de la época de Mariátegui[10]. Dicha hipótesis consiste en señalar que Mariátegui enfocó el estudio y explicación del movimiento fascista utilizando como analogía la imagen de "biología" presente en la lectura de Uexküll.

El trabajo de Jacob Von Uexküll estuvo enfocado en una crítica hacia las ideas darwinianas sobre la "selección natural", argumentando que dicha teoría daba lugar a una visión "mecánica" de la vida, pues se considera a cada individuo como un conglomerado de distintos elementos, en donde la estructura se concebía solo como el resultado de un proceso interno de fermentación que altera y modifica el todo. En otras palabras, Uexküll

---

[9] La edición presente en la biblioteca de Mariátegui es Uexküll, Jacob. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Editorial Calpe, 1922. (Vanden, 1975, p. 141).

[10] Algunos cercanos a Mariátegui evidencian una lectura de la obra de Uexkül. A modo de ejemplo, Antenor Orrego, en las notas liminares de su texto *El monólogo eterno* (1929), señala: "Van estas frases liminares al frente de un libro que ha ido articulándose sin premeditación ni plan alguno. Su armonía es interna y sin duda alguna, es una armonía en el sentido de que nos habla Von Uexküll" (Orrego, 2011, p. 109); de igual manera, Luis Valcárcel, haciendo alusión a la publicación de su libro *El rostro y el alma del Tawantisuyo*, le señala lo siguiente a Mariátegui en una carta fechada el 21 de septiembre de 1925: "Con este libro inicio una segunda fase de vida en mi carrera de historiador. Tonifican mi espíritu múltiples lecturas: Spengler, Worringer, Uexküll, Frobenius…" (Mariátegui, 1984, p. 98).

concibe el darwinismo como teoría "determinista" que entiende "el todo" como un conjunto de partes que se articulan química y físicamente.

Frente a aquella crítica, el biólogo estonio presenta una nueva forma de entender la "biología": pensar a los organismos dentro de lo que él llama una "conformidad a plan", en donde las partes "están ordenadas en correspondencia con una traza o plan, de tal modo que forman en común un todo con unidad funcional." (Uexküll, 1945, p. 173) En tal sentido, dirá:

> Bajo conformidad a plan no debe ser entendida otra cosa que una determinada disposición de las diferentes partes de un objeto que hacen de él una unidad. Piénsese, por ejemplo, en una casa: muros y techo, ventanas y puertas, etc., no son otra cosa que partes diferentes que sólo por su disposición "conforme a plan" forman la unidad, la casa. […] La unidad que resulta de esta manera es siempre "funcional", pues lo que se enlaza en una unidad no es la forma, sino la función de las diferentes partes. De ahí resulta que partes diferentemente formadas pueden dar el mismo resultado después de su enlace. (Uexküll, 1945, p. 23)

De esta manera, Uexküll desecha todo elemento azaroso en el encuentro entre un organismo y el medio donde se circunscribe. Existiría pues, un diálogo o contrapunto entre el medio y el organismo, donde ambos elementos se modifican mutuamente. No es el encuentro de espacios y actores definidos previamente, sino más bien, "un proceso de regulaciones y acotaciones mutuas que irán en detrimento de una concepción exclusivamente mecánica de la vida." (Bacarlett, 2014, p. 37)

Podemos establecer acá una lectura a la "biología del fascismo" -entendida por Mariátegui- desde la propuesta biológica de Uexküll. El fascismo es un movimiento que, propio de su espíritu pasional y heroico, en conjunto a una gaseosa y nebulosa ideología, ha constituido su existir a partir de una serie de acoceamiento y tomas de posiciones que lo han llevado hasta el momento (1925) a conformar su particular praxis. Para Mariátegui, el fascismo se presenta como un movimiento excepcionalmente nuevo, pero también, excepcionalmente inorgánico. Una nueva fisonomía de la reacción que ha tomado forma en los albores del siglo. Los sucesos acaecidos en Italia tras la Gran Guerra, el ascenso del socialismo y el sindicalismo, el recelo y miedo por parte de la clase media y de la burguesía, sumado a la figura de su *condottiero* Benito Mussolini, y el culto a la violencia y la acción propiciado por el discurso d´annuzzio-

no, dieron vida a este movimiento. Estos hechos son para Mariátegui los elementos constitutivos que dan "funcionalidad" al fascismo. De igual manera que para Uexküll las funciones de las partes constituyen la unidad, para Mariátegui el fascismo no puede ser entendido a plenitud solo por Mussolini, D´Annunzio, el espíritu reaccionario de su movimiento o la correlación de fuerzas políticas en Italia; son todas estas funciones que dan vida y unidad a la historia del fascismo. De esta manera, la "biología" del fascismo sería para Mariátegui una herramienta conceptual que sirve para identificar el devenir de este nuevo movimiento reaccionario, el cual es necesario analizarlo en su encuentro constitutivo con la realidad, los personajes y sentimiento que lo forjaron.

A modo de conclusión

Los ensayos reunidos en torno a "Biología del fascismo", dentro de *La Escena Contemporánea*, no son un mero registro de un movimiento reaccionario más en el contexto europeo. Mariátegui, quien presenció de cerca la formación y ascenso del fascismo dentro de la política italiana de la posguerra, fue capaz de evidenciar el hecho de estar frente a un movimiento reaccionario completamente nuevo. Dicha novedad no se encuentra en su ideología, sino más bien, en la configuración propia que dio lugar a la aparición y conformación del fascismo. En estos ensayos, Mariátegui desarticula conceptualmente los elementos del partido de los *camisas negras*, para evidenciar que su ideología nació del clima y sentimiento forjado tras el término de la Gran Guerra, donde el espíritu combativo, el culto a la violencia, y la sensualidad heroica -propia de una visión D´annunziana- configuraron un movimiento nebuloso y confusionista. Es por ello que Mariátegui constata la existencia de diversas agrupaciones y clases sociales que formaron parte de las filas fascista. El mismo Mussolini fue su *condottiero*, modelado por aquel espíritu guerrero y místico. Pero como fue propio de este movimiento, Mussolini actuó en razón al fascismo. Fue este último quien le dio su fisonomía a la figura del *Duce*. De igual manera, los diversos sucesos de la historia fascista expuestos por Mariátegui, dan cuenta de una unidad política que se forma a partir de la estructuración de sus partes. Ninguna de ellas es la única y suficiente cualidad desde la cual se puede desprender la idea central del fascismo. Haciendo uso de la expresión biológica de Uexküll, la unidad del fascismo resultó de esta manera "funcional", pues lo que se enlazó en esta unidad no fue la forma, sino la función de las diferentes partes que dieron vida este movimiento político.

Bibliografía

Bacarlett, María (2014). "Uexküll y Merleau-Ponty: una ontología del entre", en *Metatheoria*, 5(1), 35-47. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2446. pp. 35-47.

Mariátegui, José Carlos (1984) *Correspondencia*, Tomo I. Perú: Empresa Editora Amauta.
_____ (1972) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta.
_____ (1971) *Historia de la crisis mundial*. Perú: Empresa Editora Amauta.
_____ (1970) *La Escena Contemporánea*. Perú: Empresa Editora Amauta.

Orrego, Antenor (2011) *Obras Completas*. Tomo I. Lima: Casa Editorial Pachacútec.

Oshiro, Jorge (2013) *Razón y mito en Mariátegui*. Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Uexküll, Jacob Von (1945) *Ideas para una nueva concepción biológica del mundo*. Argentina: Espasa-Calpe.

Vanden, Harry (1975) *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Perú: Empresa editora Amauta.

BIOLOGÍA DEL FASCISMO DE JOSÉ CARLOS MARIATEGUI

Wilfredo Kapsoli
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad Ricardo Palma. Lima-Perú

José Carlos Mariátegui publicó en 1925 su libro *La Escena Contemporánea* con el sello de la Editorial Minerva. La edición estuvo bajo el cuidado del propio autor quien escogió el tipo de letras, viñetas, caja y formato del mismo. Curiosamente la obra está compuesta de *7 Ensayos* como su libro inmortal *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* que editó en 1928 con la Editorial Amauta.

Biología del Fascismo, es el primer Ensayo con que se abre *La Escena…*, que, cuando estudiante universitario en San Marcos (1963-1967), leí junto con los otros que lo acompañan pero, a decir verdad, no le tomé mayor atención. Muchos años después, hacia 1990 cuando me encontraba el Paris en calidad de Profesor Visitante de la Universidad de La Sorbona tuve la siguiente anécdota: en el curso de Ciencia Política del Doctorado III Ciclo se advertía que, una de las lecturas obligatorias de la materia, era el *Ensayo* que comentamos. Obviamente aquella exigencia me emocionó, no sólo por tratarse de un autor peruano, sino por la curiosidad de su contribución intelectual. Por lo mismo, me dediqué a su relectura y valoración metodológica. Este ensayo lo divido en cinco acápites: Los 2 primeros se refieren al retrato de Benito Mussolini y de Gabriel D'Annunzio. Los 3 restantes tratan sobre los Intelectuales, la Teoría y las Batallas de las camisas negras, es decir, los fascistas.

I. Benito Mussolini (1883 – 1945), es el animador, el líder político y el *Duce* máximo. Provenía del socialismo, donde tenía posiciones extremistas espiritual y orgánicamente. A inicios de la Primera Guerra Mundial dirigía el periódico **Avanti**, desde el cual propició la intervención de Italia contra Autria haciendo gala de su psicología guerrera. En esa época creó la organización *de Los Fasci di Combatimento* y postuló para ser Diputado en el Parlamento Italiano donde fue derrotado ruidosamente por los socialistas. Fue allí cuando se volvió rabiosamente nacionalista siendo la

raíz de su conversión al Fascismo que, según Cayetano Polvorelli, nació en 1919, en Milán como una "milicia civil" cuyo propósito era salvaguardar al país de la propaganda y agitación Leninista y lo hacía con una mística de paz social y de unidad nacional. Su programa tenía tres siguientes hilos conductores:

1. Su brújula es la Nación Histórica de colectividad étnica constitutiva.
2. Su interés Nacional es superior a los intereses personales y de clase.
3. El destino Nacional es Histórico y es la esencia profunda de la razón, mientras que el Internacionalismo es Antihistórico.

José Carlos Mariátegui explica aquella conversión como algo natural, por cuanto "la clase media es particularmente accesible a los más exaltados mitos patrióticos". Sus miembros son distantes y adversos a la clase proletaria y a los socialistas. Se dolían y sufrían con los logros laborales de los obreros como los aumentos salariales o las leyes protectoras del Estado. Por eso, nuestro ***Amauta***, enfatiza: "Estos malos humores de la clase media encontraron un hogar en el Fascismo". A tal punto que, algunos disidentes del sindicalismo clasista, se enrolaron al movimiento abonándoles con su destreza en la organización de los combatientes y la captación de las masas populares. Por ello, el Fascismo, en su origen, tenía matices subversivos, demagógicos y "ululaban contra los nuevos ricos". Mariátegui se lamenta de que los socialistas no supieron usar su sagacidad política para captarlos y modificar la actitud espiritual de la clase media. Por el contrario, acentuaron la enemistad entre el proletariado y la "piccola borghesía" (pequeña burguesía). El Fascismo se convirtió en una milicia numerosa y aguerrida.

En 1921 contaba con más de mil secciones y varios miles de centenares de adherentes con quienes iniciaron una persecución truculenta contra contra los socialistas. Se propusieron destruir los sindicatos, quiebrar las huelgas y las insurrecciones populares. El Fascismo reclamó el poder y sus brigadas conquistaron Roma.

¿Qué es Fascismo? Es la pregunta que se hacían miles de personas, y la respuesta nos da Cayetano Polvorelli quien dice: "Nació en Milán en 1919, por iniciativa de Musollini. Al cabo de dos años es una milicia civil, cuyo propósito es salvaguardar al país, especialmente en estos momentos de la propaganda leninista". Hay en el fascismo, añade, algo de místico y de ideal. Su lema es la paz social, sin caer en las exageraciones de los agitadores leninistas.

Benito Mussolini, en "camisa negra", ascendió al Gobierno, sometió al Parlamento e inauguró un régimen y una era fascista bajo la consigna siguiente: "Frente a la convulsión comunista que estremeció a la vieja Europa es imposible saber donde está el termómetro de los sentimientos humanos y donde está el pulso de la opinión y de la acción nacionalista". Fascismo y socialismo son dos movimientos antagónicos de aquella época, ambos procesos políticos suscitan la exaltación de las pasiones sobre el fascismo, como proceso político, Mariátegui expresa: "En Italia, la reacción nos ofrece su experimento máximo, su máximo espectáculo. El fascismo representa, plenamente, la anti revolución o, como se prefiere llamarlo, la contrarrevolución. La ofensiva fascista se explica y se cumple en Italia con una consecuencia de una mirada o de una derrota revolucionaria" (Cfr. E.C., pág. 34). Aquella experiencia italiana es de fundamental importancia para entender las apreciaciones de Mariátegui y otros procesos dominantes de la época como es el caso de la Revolución Rusa.

Por entonces, "la composición del fascismo se tornó, pues, mucho más heteróclita. Con el fin de cancelar las contradicciones que minaban la unidad fascista, Mussolini trató de legalizar su dictadura. Sin embargo, malgrado la política fluctuante de Mussolini, no tardaron en manifestarse dos mentalidades opuestas en las filas fascistas: Una fracción extremista o ultraísta propugnaba la inserción integral del fascismo en el Estatuto del Reino de Italia, y el reemplazo del Estado demoliberal por el Estado fascista. Otra fracción revisionista reclamaba una rectificación más o menos extensa de la política fascista y condenaba la violencia arbitraria de los jefes regionales del fascismo. Así, ambas fracciones se trenzaron en aguda polémica, con el fin de precisar la función y el ideario del fascismo; en esta polémica, que tuvo vastas proyecciones, Mussolini ocupó una posición centrista" (Cfr. El fascismo estudiado por J.C. Mariátegui, pág. 6).

En aquella coyuntura "sobrevino el asesinato del diputado Giacomo Matteotti. Frente a la tempestad política que desató este hecho, Mussolini esbozó un plan de política normalizadora, con el objetivo de satisfacer a lso elementos liberales que sostenían su gobierno. Sin embargo, dichos esfuerzos fracasaron; el fascismo comenzó a perder adeptos, aislándose más el gobierno de Mussolini. Estos hechos empujaron al fascismo a una posición cada vez más beligerante, prevaleciendo en él la fracción extremista de Farinacci. Estos hechos también aportaron uan solución al problema que implicaba la absorción del espíritu liberal por el espíritu fascista, ya que el liberalismo se separó de Mussolini y adoptó una

actitud de oposición contra su gobierno; de esta manera, el fascismo se desembarazó de los elementos linerales que flaqueaban su dictadura".

José Carlos Mariátegui abunda en otras características del facismo italiano tales como "su lenguaje beligerante y violento que alarma a quienes no ambicionan sino la normalización. Mussolini, en un discurso, dijo: 'No vale la pena vivir como hombres y como partido y sobre todo, no valdría la pena llamarse fascista, si no se supiese que se está en medio de la tormenta. Cualquiera es capaz de navegar en mar de bonanza, cuando los vientos inflan las velas, cuando no hay olas ni ciclones. Lo bello, lo grande y quisiera decir lo heroico, es navegar cuando la tempestad arrecia. Un filosófico alemán decía: Vive peligrosamente. Yo quisiera que ésta fuese la palabra de orden del joven fascismo italiano: vivir peligrosamente. Esto significa estar pronto a todo, a cualquier sacrificio, a cualquier peligro, a cualquier acción, cuando se trata de defender la patria y el fascismo'. El fascismo no concibe la contra-revolución como una empresa vulgar y policial sino como una empresa épica y heroica" (Mariátegui, J.C., *El Alma Matinal*, pp. 20-21).

Sobre Benito Mussolini, dice Mariátegui, se ha hecho mucha Novela (fabulación) y poca Historia (verdad). Su personalidad y figura son tratados con definiciones ditirámbicas, cortesanas o panfletarias. Se le conoce episódicamente a través e anécdotas e instantáneas. Es el artífice y creador del Fascismo, Él es un agitador avezado, un experto organizador y un tipo vertiginosamente activo. Su dinamismo y tesón influyeron vastamente en el crecimiento del Fascismo. En un día hablaba en 3 ó 4 ciudades. Era volitivo y verboso. Estaba singularmente dotado para excitar a las multitudes. Convirtió al Fascismo de un estado de ánimo a un movimiento político que lo auspiciaba pero no lo modeló a su imagen y semejanza. No le dio un programa pero lo hizo reaccionario y antirrevolucionario. Se ruborizaba de su pasado socialista, "como se ruboriza un hombre maduro de sus cartas de amor de adolescente".

Su fisonomía política se puede sintetizar en los siguientes rasgos:

1. No fue un fenómeno cerebral sino un fenómeno irracional.
2. Su motor no fue una Idea sino un sentimiento.
3. No dejó el Socialismo intelectual ni conceptualmente sino por emoción.
4. No fue un teórico ni político sino un retórico y conductor.
5. Su lenguaje político no ha sido programático ni principista sino pasional y sentimental.

6. Sus discursos, donde intentó definir lo ideológico, no han sido sino polémicas laborales y sindicalistas
7. No le dictó al Fascismo un Programa sino un Plan de Acción.
8. Su figura nos recuerda al Emperador Juliano que "era un ser inquieto, teatral, alucinado, supersticioso y misterioso que se sentía elegido por el destino para decretar la persecución del Dios nuevo y reponer en su retablo a los moribundos Dioses Antiguos".
9. Potenció la inteligencia y el sentimiento en una unidad dialéctica.
10. Según Mariátegui, fue un agitador avezado y un tipo "vertiginosamente activo".
11. Convirtió al fascismo en un estado de ánimo a un movimiento beligerante.
12. En suma, fue un líder político de viejo estilo aunque intentó crear un Hombre Nuevo, considerándose elegido por el destino como afirma Jorge Oshiro.

El Fascismo conquistó a la mayoría de los intelectuales italianos. "Unos se uncieron sin reserva a su carro y a su fortuna; otros le dieron un consenso pasivo; otros, más prudentes, le concedieron una neutralidad benévola", comenta Mariátegui. A la inteligencia le gusta la fuerza del Fascismo joven, marcial y aventurero. Con esta forma de actuar recibió la adhesión de Luigui Pirandello, pequeño burgués, provinciano, anarcoide y humorista. Pero, este idilio no duró mucho. " Mussolini es un hombre demasiado agudo y socarrón para rodearse de literatos y profesores. Le sirve más un estado mayor de demagogos y guerrilleros, expertos en el ataque, tumulto y agitación. Entre la cachiporra y la retórica, elige sin dudar la cachiporra". De este modo, "la inteligencia es esencialmente oportunista. El rol de los intelectuales en la historia resulta, en realidad, muy modesto" sentencia nuestro Amauta. Aunque, algunos espíritus superiores y algunas mentalidades creadoras escapan de esta regla. En general, la gente de la clase media, los literarios y los artistas no tienen ni aptitud ni "elan" revolucionario.

II. Gabriel D'Annunzio (1863 – 1938). Es uno de los creadores y artífices del estado de ánimo en el cual se ha incubado y plasmado el Fascismo. El grito Fascista *¡Eia, Eia, alalá!* Es un grito de la epopeya de DÄnunzzio. Adriano Tilgher, en su Ensayo sustantivo dice que, entre 1905 y 1915, Italia es el reino de la mentalidadd D'Annunziana, nutrido de recuerdos de la Antigua Roma Imperial, de las columnas de adversión al cirstianismo humanitario y de elogio a la violencia del vulgo. Así, los seguidores de Mussolini y de D'Annunzio fraternizaban. Amamantaban en la ubre de

la misma loba como lo hicieron Rómulo y Remo. El Fascismo tomó posición en la lucha de clases y lo llevó a la batalla contra el proletariado, la revolución y el socilalismo reclutando a todos los elementos conservadores y reaccionrios.

La personalidad del poeta era:

1. Más bien, arbitraria y versátil que no cabía dentro de un partido político.
2. No tenía filiación ni disciplina ideológica.
3. Aspiraba a ser un gran actor en la Historia.
4. Le preocupaba la estética y su aire de grandeza.
5. Era elitista y aristocrático.
6. No tenía una teoría, una doctrina, ni un concepto.
7. Había en él un ritmo, una música, una forma que ha tenido sonoros episodios.
8. Amaba más al pasado que al presente. El pasado le poveía elementos decorativos, esmaltes arcaicos de colores raros y de jeroglíficos misteriosos. Pero, el presente es la Vida y la Vida es la fuente de la fantasía y del arte.
9. La reacción es el instinto conservador, el estertor agónico del pasado. La Revolución es la gestación dolorosa, el parto sangriento del presente.
10. El Parlamentario por su falta de filiación y de ideología terminó en el escaño de los conservadores.

José Carlos Mariátegui al comentar un debate entre socialistas y conservadores afirmó:

"Hoy he visto y oído muchos muertos que gritaban y pocos hombres vivos elocuentes, Y como hombre de intelecto marcho hacia la Vida porque la Vida es Bella y digna de ser magníficamente vivida". De este modo D'Annunzio se acercó al Socialismo e incluso le envió un telegrama de apoyo a Lenin, pero la izquierda italiana lo rechazó, Fue así que el Fascismo y la dictadura de *"Las Camisas Negras"* flirtean con el poeta y establecen buenas relaciones.

Benito Mussolini estableció el Pacto Marinero con texto redactado por el poeta a favor de los trabajadores marinos quienes se sometieron a su arbitraje y su arbitrio. En consecuencia, el Poeta de la Nave ejerce sobre ellos una autoridad patriarcal y teocrática. Vedado de legislar para la

tierra se contenenta en legislar para el mar. El mar lo comprende mejor que la tierra. Pero, la Historia tiene su escenario en la tierra y no en el mar. Tiene como asunto central la política y no la poesía. La política reclama de sus actores un método científico que le permita el contacto con la realidad y no la megalomanía de los poetas.

La política, en épocas normales, es un negocio administrativo; en épocas de neoromanticismo, de renacimiento del héroe y del mito, deja de ser un oficio sistemático de la ciencia. D'Annunzio no fue capaz de afiliarse a la ecléctica y sagaz zona intermedia de la Democracia y de la Reforma. Lo reaccionario es enfáticamente D'Annunziano por "su gesto, la pose y el acento".

III. Alberto Farrinaci (1892 – 1945) fue un obrero ferroviario. Sindicalista y socialista confeso. Pero, de pronto, asumió el Fascismo dándole una orientación más extrema y beligerante. "Es un hombre tempestuoso e incandescente a quien no le ineresaba la teoría sino la acción. Fue el tipo más genuino del "ras" fascista. Tenía en su puño a la provincia de Cremonna con un periódico que dirigía. Propició la segunda oleada fascista. Si la primera condujo a la conquista de Roma, esta "barrería a todos los adversarios del régimen fascista en una Noche de San Batolomé (asesinato en masa de hugonetas o protestantes en París en 1572).

Farrinaci tenía una psicología de agitador y de condotiere. En sus artículos y discursos anda a cachiporrazos con la gramática y el socialismo. Quiere ser, en todo instante, un genuino ***"camisa negra"***. Es un ejemplar auténtico de fascista. Es el hombre fanático, catastrófico, guerrero, en quien el fascimo no es un concepto, no es una teoría, sino tan sólo, una pasión, un impulso, un grito, un "alalá", según José Carlos Mariátegui.

IV. Batallas del Fascismo

Después de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Rusa "… en Italia el instante era revolucionario y socialista. Para Italia la guerra había sido un mal negocio. La Entente le había asignado una magra participación en el botín. Olvidadiza de la contribución de las armas italianas a la victoria, le había regateado tercamente la posesión del Fuime. Italia, en suma, había salido de la guerra con una sensación de descontento y de desencanto. Se realizaron, bajo esta influencia, las elecciones. Y los socialistas conquistaron 155 puestos en el parlamento. Mussolini, candidato por Milán, fue estruendosamente batido por los votos socialistas" (Mariátegui J.C, E.C. pág. 14).

Sus militantes están alertas contra el avance de los sociallistas. Desarollan con sus gesto y acciones las tozudeces de la estupidez humana: "En Italia, la reacción nos ofrece su experimnto máximo y su máximo espectáculo. El fascismo itliano representa, plénamente, la antirrevolución o, como se prefiera llamarla,la contrarrevolución… El régimen fascista no se ha incubado en un casino. Se ha plasmado en el seno de una generación y se ha nutrido de las pasiones y de la sangre de una espesa capa social. En la historia del fascismo, en suma, se siente latir activa, compacta y beligerante, la totalidad de las premisas y de los factores históricos, románticos, materiales y espirituales de una anti-revolución. El fascismo se formó en un ambiente de inminencia revolucionaria –ambiente de agitación, de violencia, de demagogia y de delirio – creado física y moralmnte por la guerra, alientado por la crisis postbélica, excitado por la Revolución Rusa. En este ambiente tempestuoso, grado de electricidad y de tragedia, se templaron sus nervios y sus bastones. De este ambiente recibió la fuerza, la exaltación y el espíritu. El Fascismo, por el concurso, de estos varios elementos, es un movimiento, una corriente, un proselitismo" según las reflexiones de José Carlos Mariátegui , quien concluye:

"La Experiencia italiana es extraordinariamente instructiva al respecto. En Italia, la burguesía saludó al fascismo como a un salvador. La Terza Italia cambó la garibaldina *camisa roja* por la mussioliniana *camisa negra*. El capital industrial y agrario financiaron y armaron a las brigadas fascistas". El fascismo, además, como no tenía una ideología propia tuvo que absorber el espíritu liberal. Por todo ello, "la disciplina fascita tiene verdaderamente un espíritu regilioso y, como tal, saben obedecer las órdenes y las directivas. Se hace más intransigente y combativo recurriendo a las "coordinaciones silenciosas" pero, a la larga, estas dos ideologías y sus actores fueron los sepultureros del Fascismo alentados por las antorchas del misticismo revolucionario.

Biología del Fascismo es un ensayo extraordinario de José Carlos Mariátegui quien logró hacerlo gracias a su observación participante durante su estancia en Italia entre los años de 1919 a 1921. Allí documentó teórica, metódica y fácticamente sus ideas con las acciones revolucionarias de los bolcheviques rusos que, en 1917, habían tomado el poder estableciendo el *Socialismo* por primera vez en la historia universal. Nuestro Amauta en aquella estancia, también se enamoró y contrajo matrimonio con Anita Chiape mujer ejemplar y luchadora que se convirtió en la compañera ideal durante toda su vida y edad heroica.

En suma, "el fascismo terminó siendo, ideológicamente, una lucha agónica contra el socialismo, desde la tradición autoritaria, señorialista, antiburguesa y reaccionaria de pueblos que habían llegado por retraso al desarrollo capitalista. El recurso a la irracionalista, no es, pues, en los fascismos algo adjetivo, sino un componente esencial que hunde sus raíces en las condiciones objetivas de existencias de clases que tratan de superar el capitalismo y evitar el socialismo" (López Soria, José Ignacio. *El Pensamiento Fascista*, pp. 15).

El Fascismo tuvo un rebrote gigante durante la Segunda Guerra Mundial comandada por el genocida Adolfo Hitler. De cuando en cuando hay el peligro de un nuevo rebrote contra el cual los movimientos democráticos y socialistas deben mantenerse alertas y listos para combatirlo.

Bibliografia

Araníbar, Carlos. *Ensayos de historia y literatura.* Lima, ed. Biblioteca Nacional, 2014.

López Soria, José Ignacio. *El Pensamiento Fascista*, Antología. Lima, Ed. Mosca Azul, 1981.

Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea.* Lima, ed. Minerva, 1925.
_____ *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy.* Lima, ed. Amauta, 1970.
_____*Mariátegui Total.* Tomos I y II. Lima ed. Amauta, 1994.

Nugent, José Guillermo. *El descubrimiento de una época: La Escena Contemporánea*. En: Anuario Mariateguiano. Vol. III, Lima, 1991.

Oshiro Higa, Jorge. *Razón y Mito de Mariátegui.* Lima. Fondo Editorial del Congreso de la República, 2013.

O GOVERNO BOLSONARO E A QUESTÃO DO FASCISMO

Luiz Bernardo Pericás
Universidad de São Paulo, Brasil

Estudiosos do fascismo, em diferentes países, têm se utilizado de estratégias de pesquisa e interpretações distintas para abordar esse tema e suas implicações políticas. Se alguns discutem o fascismo como um fenômeno temporal-sincrônico (ou seja, histórico), concentrando sua análise *especialmente* na Europa do entreguerras (neste caso, com foco principal na Itália e na Alemanha), outros, por sua vez, privilegiam um caráter genérico-diacrônico para discutir o assunto, descolando sua investigação de qualquer período específico e tratando-o como uma modalidade de ocorrência mais ampla e recorrente no mundo contemporâneo, a partir de uma apreciação calcada em traços comuns, padrões e definições mais abrangentes. É claro que essas duas visões não são necessariamente excludentes, ainda que representem perspectivas muito particulares de como se trabalhar com esse objeto. Seja como for, qualquer tentativa de descrição e definição de uma experiência designada como "fascista" deveria, em tese, ter equivalências ou aspectos similares aos do modelo original (ainda que seja comum vermos o conceito sendo usado de forma mais flexível na atualidade). Conforme afirmou S. J. Woolf, a palavra "fascismo" é como uma maleta de fole, que "quanto mais coisas colocamos nela, mais se abre"[1]. Nesse sentido, muitos movimentos, organizações e governos de direita (ou extrema direita) foram alcunhados como tal, ao longo do tempo, mesmo que, *stricto sensu*, esse não fosse o caso. As interpretações mais díspares seriam elaboradas a partir de aspectos econômicos, "psicológicos", "sociológicos" e culturais. Basta listar os nomes dos intelectuais que trataram do tema (assim como suas filiações políticas e épocas em que atuaram) para se ver como o assunto foi lidado de maneira bastante heterogênea. Antonio Gramsci, Otto Bauer, August Thalheimer, Leon Trótski, Palmiro Togliatti, Daniel Guérin, Benedetto Croce, Wilhelm Reich, Erich Fromm, Hannah Arendt, Z. K. Brzezinski, Clara Zetkin, Max Horkheimer, Jorge

[1] S. J. Woolf, Uma introdução, in: Antônio Edmilson Martins Rodrigues (org.), *Fascismo* (Rio de Janeiro, Livraria Eldorado Tijuca, 1974), p. 37.

Dimitrov e Theodor Adorno, além de *scholars* como Ernest Mandel, Talcott Parsons, Ernst Nolte, Emilio Gentile, Renzo de Felice, Robert Paris, Roger Eatwell, F. L. Carsten, Edward R. Tannenbaum, Nicos Poulantzas e Michael Mann, são apenas alguns dos que se dedicaram a examinar (e, em determinados casos, também a combater) o fenômeno. Na América Latina, outros se dispuseram a empreender análises no âmbito teórico ou dentro de nossa realidade (da perspectiva dos países periféricos), em um esforço para avaliar as experiências autoritárias locais (ou as "clássicas") a partir desse referencial europeu, com conclusões bastante diferentes entre si. É só lembrar aqui de pensadores como José Carlos Mariátegui, Florestan Fernandes, Theotônio dos Santos, Schafik Handal, Carlos M. Rama, J. Chasin, Agustín Cueva, Leandro Konder e Ernesto Laclau. De qualquer forma, certas definições de fascismo são por vezes tão amplas e multíplices que praticamente tudo parece caber nelas[2].

Na luta política cotidiana, o termo tem sido proferido como um turpilóquio contra os reacionários, uma espécie de sinônimo de qualquer atitude considerada contestável e detestável, um rótulo contra aqueles que promovem todo tipo de barbárie e investidas aos ideais humanistas e progressistas. De fato, ativistas de esquerda têm costumeiramente pronunciado a palavra para acusar dirigentes que levam a cabo medidas autoritárias e truculentas, associando o "fascismo" mais a um "estado de espírito" e a práticas repressivas que a seus fundamentos econômicos, doutrinários e conceituais. Ao se empreender uma avaliação mais acurada, contudo, é mister esmiuçar o fenômeno e tentar compreender suas principais características, evitando, a nosso ver, utilizá-lo como parâmetro único ou central de comparação (a partir de generalizações), enquanto ao mesmo tempo, são deixadas em segundo plano as variáveis imprescindíveis dos processos locais dos casos contemporâneos em análise. Para se enfrentar um inimigo, torna-se necessário, portanto, buscar sua verdadeira essência, suas origens sociais e ideológicas, e seus objetivos. E isso serve também, por certo, para o governo Bolsonaro e para o que está ocorrendo no Brasil de hoje.

---

[2] Robert Paxton, Michael Mann e Umberto Eco são alguns dos que apresentam uma grande quantidade de características heterogêneas para definir o fascismo. Ver Robert Paxton, *The Anatomy of Fascism* (Nova York, Alfred A. Knopf, 2004); Michael Mann, *Fascistas* (Rio de Janeiro, Record, 2008); e Umberto Eco, *O fascismo eterno* (Rio de Janeiro, Record, 2018).

É preciso, portanto, diferenciar a aparência, a superfície, do *conteúdo* de qualquer objeto de estudo, assim como procurar as *particularidades* de cada experiência histórica. Muitos dos elementos que hoje são atribuídos a um suposto "neofascismo", "protofascismo" ou "colonial-fascismo" adaptado às condições atuais do país nos parecem, na verdade, deformações ou adequações de padrões recorrentes de nossa trajetória nacional a este momento específico do século XXI, variantes de práticas antigas, resultado do legado colonial, escravocrata, elitista e autoritário que perpassou diferentes períodos de nossa história3. Deve-se, assim, prestar atenção a alguns atributos da atual gestão e confrontá-los ao fenômeno original, para concluir então se existem paralelos e diferenças significativas entre eles. Não custa ressaltar aqui que os casos italiano e alemão, por certo, têm distinções, passaram por "fases" em seu desenvolvimento e incluíram em seus círculos decisórios personagens com posições, por vezes, diferentes (é possível identificar uma retórica anterior à chegada ao poder; a implementação de certas medidas político-econômicas nos primeiros anos daquela experiência; e possíveis mudanças de posicionamentos e de discurso em etapas posteriores)4. De qualquer forma, enquanto na Itália (país de capitalismo retardatário localizado no polo mais avançado da economia mundial), o fascismo, em última instância, estruturaria um Estado autárquico, corporativo, intervencionista e hipertrofiado associado ao grande capital nacional

---

[3] Para diferentes discussões sobre o governo Bolsonaro e o fascismo, ver os dossiês Marxismo21, "O governo Bolsonaro e perspectivas da esquerda", disponível em: <https://marxismo21.org/o-governo-bolsonaro-e-perspectivas-de-esquerda/>, acesso em: 10 ago. 2021, e *Crítica Marxista*, "Extrema direita e fascismo hoje", n. 50, 2020, disponível online.

[4] As políticas econômicas "ortodoxas" convencionais do ministro das Finanças Alberto de Stefani, por exemplo, foram depois modificadas após Mussolini se consolidar no poder: a intervenção econômica governamental se ampliou e o livre comércio foi substituído pelo protecionismo e por um Estado corporativo. Alguns autores consideram que os principais componentes econômicos do fascismo seriam o planejamento central, pesados subsídios estatais, protecionismo, elevados níveis de nacionalização, altos gastos governamentais e uma estrutura econômica nacional altamente regulada e integrada. Ver, por exemplo, Stanley G. Payne. *A History of Fascism 1914-1945*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

e à burguesia local,[5] no intuito de levar adiante um projeto expansionista e imperialista[6], no Brasil atual, o que se observa é uma dinâmica contrária, ou seja, uma tendência de continuidade de um processo de desindustrialização, reprimarização e defesa de um Estado mínimo (ou seja, na prática, um *desmonte* do Estado), apostando na capitalização e na rentabilidade por meio do agronegócio ou da especulação financeira, e buscando preservar o mesmo padrão histórico do país como nação que tem como vetor precípuo a produção de *commodities* agrícolas e minerais para o mercado externo[7]. Sendo assim, em vez de políticas "imperialistas" e "industrializantes"[8] dos casos tradicionais europeus,

---

[5] De acordo com Antonio Gramsci, "o sistema que o governo italiano intensificou nestes anos (prosseguindo uma tradição já existente, ainda que em menor escala) parece ser o mais racional e orgânico, pelo menos para um grupo de países: mas que consequências poderá ter? [...] O Estado é assim investido de uma função de primeiro plano no sistema capitalista, como empresa (*holding* estatal) que concentra a poupança a ser posta à disposição da indústria e da atividade privada, como investidor a médio e longo prazos (criação italiana de vários institutos, de crédito mobiliário, de reconstrução industrial, etc.; transformação do Banco Comercial, consolidação das Caixas Econômicas, criação de novas formas de poupança postas, etc). [...] O Estado é assim levado necessariamente a intervir se os investimentos realizados por seu intermédio estão sendo bem administrados e, desse modo, compreende-se pelo menos um aspecto das discussões teóricas sobre o regime corporativo. Mas o simples controle não é suficiente. Com efeito, não se trata apenas de conservar o aparelho produtivo tal como este existe num determinado momento; trata-se de reorganizá-lo a fim de desenvolvê-lo paralelamente ao aumento da população e das necessidades coletivas". Ver Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere, v. 4, temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 276-277.

[6] Como lembra Carlos M. Rama, "no ano de 1934, dizia Mussolini: 'As três quartas partes da economia italiana repousam nos braços do Estado, se eu quisesse instaurar na Itália, o que não é o caso, o capitalismo de Estado, já teria as condições necessárias, suficientes e objetivas para fazê-lo'. O Estado era o dono da maior parte das ações das grandes empresas". Ver Carlos M. Rama. *La ideologia fascista* (Madri, Ediciones Jucar, 1979), p. 65. Em 1939, o Instituto para a Reconstrução Industrial (IRI), controlava 75% da produção de ferro gusa e 90% da indústria de construção naval. Segundo Martin Kitchen, por sua vez, o Estado tinha em suas mãos 99% do carvão, 80% do ferro, 65% do aço e 36,8% do transporte. Ver Martin Kitchen, *Fascismo* (México, Editorial El Manual Moderno, 1979), p. 47.

[7] Para uma discussão recente sobre esse tema, ver, por exemplo, João Peres, "Na soja, retrato de um Brasil recolonizado", *Outras Palavras,* 14 set. 2020; e Regina Farias e Fátima Gondim, "A privataria elétrica ameaça o Amapá e o Brasil", *Outras Palavras,* 2 dez. 2020.

[8] Segundo Edda Saccomani, o fascismo, à luz das teorias da modernização, se caracterizaria, na economia, por "uma industrialização atrasada, mas intensa, promovida desde cima, com notável interferência do Estado a favor da acumulação". Ver Edda Saccomani, "Fascismo", in Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (orgs.). *Dicionário de política, Vol. 1* (Brasília e São Paulo, Editora Universidade de Brasília e Imprensa Oficial do Estado, 2000), p. 472. Martin Kitchen, por sua vez, afirma que "o Estado fascista deliberadamente se propôs a estimular a produção, mas o fez em uma forma que favoreceu particularmente a grande indústria". Ver Martin Kitchen, *Fascismo* (México, Editorial El Manual Moderno, 1979), p. 52.

a atual administração promove o "entreguismo" e a total subordinação ao imperialismo, facilitando a penetração dos interesses estrangeiros no país, o que resulta em fechamentos de firmas autóctones e ampliação da fatia do mercado interno pelas companhias forâneas (quando muito, nota-se a associação da burguesia interna ao capital internacional, no intuito de remeter seus lucros para o exterior, ou a relação íntima de algumas de suas frações com setores financeiros, reforçando seu caráter "rentista")[9]. Isso, por sinal, é um padrão que já vem ocorrendo há um bom tempo e que não é exclusividade do governo Bolsonaro (a tentativa de destruição de empresas públicas e empreiteiras nacionais, realizada pela Lava Jato, é um exemplo claro desse tipo de procedimento). Percebe-se que não há, nos dias de hoje, um interesse efetivo do Palácio do Planalto em implementar direcionamentos estratégicos ou em conduzir a economia no sentido de sua expansão e projeção mundial. Muito pelo contrário. Deixa-se o país sem rumo, abandonado à rapina do mercado e permitindo que ele perca sua antiga posição de destaque como economia emergente relevante. O fato de o país sair da sexta colocação alguns anos atrás (2011) para a décima segunda no ranking das maiores economias globais (estimativas apontam que o Brasil poderá estar na décima quarta posição no final de 2021) mostra como a tendência promovida na atualidade é muita distinta daquela almejada pelas nações fascistas na primeira metade do século passado. O que se verifica é o aprofundamento do processo de "desindustrialização" que já vem ocorrendo há anos[10]. E a penetração e concentração cada vez maior do capital estrangeiro em diferentes setores de nossa economia, através de fusões e compras de empresas domésticas[11]. Ao contrário de se buscar posicionar o Brasil como uma potência emergente, apenas se reforçou sua subordinação ao "Colosso do Norte" e ao projeto de Steve Bannon, de Donald Trump e da *alt-right* norte-americana de maneira geral. Nesse sentido,

---

[9] Para uma discussão recente sobre esse assunto, ver, por exemplo, Catarina Barbosa, "Empresas dos EUA lideram interesse estrangeiro em concorrências e licitações no país", *Brasil de Fato,* 24 abr. 2021.

[10] José Álvaro de Lima Cardoso, "Brasil: os gigantescos desafios na indústria e tecnologia", *Outras Palavras,* 22 fev. 2021.

[11] Este é um processo que vem ocorrendo há anos e que permanece no atual governo. Ver Luiz Bernardo Pericás, "Monopólios, desnacionalização e violência: a questão agrária no Brasil hoje", *Margem Esquerda,* n. 29, 2017, p. 64-6; Naiara Albuquerque e Patrick Cruz, "Sueca AAK, de óleos vegetais, acelera seu avanço no Brasil", *Valor Econômico,* 8 mar. 2021; Fernanda Pressinott, "Com sócia espanhola, Agrícola Famosa projeta forte expansão", *Valor Econômico,* 4 mar. 2021; Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, "Notas sobre a estrutura produtiva da agricultura brasileira", São Paulo, 30 nov. 2020; e Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, 26 de abril de 2021.

até mesmo o suposto "nacionalismo" (uma das premissas básicas do fascismo) defendido pelo atual ocupante do Planalto é de fachada. A imagem de Bolsonaro batendo continência à bandeira dos Estados Unidos é sintomática neste caso.

A relação do fascismo com os trabalhadores também difere ao que se verifica no Brasil de hoje. Se na Itália o fascismo procurou, de um lado, retirar a autonomia do movimento operário "independente" (esmagando organizações de esquerda ou oposicionistas, suprimindo sua capacidade de manobra e atuação), de outro, ele estruturou a seus moldes agremiações impostas de maneira verticalizada, que seguiam a linha propugnada pelo Estado, a partir do controle e disciplinamento estritos, e da implementação do conceito de colaboração de classes[12]. Aqueles grêmios, assim,

---

[12] Ibidem, p. 94. Emilio Gentile afirma que "o corporativismo deveria disciplinar de modo paritário as relações entre capital e trabalho: em 1926 fora instituído um Ministério das Corporações; no ano seguinte a *Carta del Lavoro* anunciara os princípios programáticos do sistema corporativo que deveria realizar a 'organização unitária das forças da produção' na base da colaboração de classe para o bem-estar da nação; em 1930 foi instituído o Conselho Nacional das Corporações, que foram instituídas em 1934. O fascismo exaltou o sistema corporativo como a mais importante realização do 'regime', a 'terceira via' entre capitalismo e comunismo, a resposta moderna e eficiente do fascismo à crise da sociedade contemporânea... No mundo do trabalho, o 'regime' conseguiu ampliar sua base de consenso, e portanto de autonomia em relação às forças tradicionais, precisamente com a sua política de massa, com todas as instituições, como a Obra Nacional Dopolavoro, que agiam no terreno assistencial, da previdência e da organização do tempo livre e que dependiam diretamente do Estado, do PNF, dos sindicatos. Estas organizações, observou Palmiro Togliatti em 1935, constituíam uma importante ligação entre o fascismo e as massas". Ver Emilio Gentile, Itália fascista: do partido armado ao Estado totalitário, in: Emilio Gentile e Renzo de Felice, *A Itália de Mussolini e a origem do fascismo* (São Paulo, Ícone, 1988), p. 40 e 50. Para mais detalhes sobre o fascismo e os sindicatos, ver também Edward R. Tannenbaum, *La experiencia fascista: sociedad y cultura en Italia (1922-1945)* (Madri, Alianza Editorial, 1975), p. 119-58. Já Edilene Toledo afirma que o historiador Giulio Sapelli considerava, em relação aos sindicatos, que uma certa forma de representação institucional continuou a existir, "embora não fosse uma representação classista. Este autor considera também que nas pequenas e médias empresas o sindicato fascista teve uma função unicamente repressiva. Já nas grandes empresas, como a Fiat, por exemplo, criou-se uma rede de trabalhadores inscritos nos sindicatos fascistas, contra a vontade dos próprios industriais, que tinham a função de recolher as reivindicações e levá-las à mesa de negociações... Ele considera, portanto, que o sindicato fascista tinha uma função social, porque, embora tivesse uma função repressiva, não se comportasse como um sindicato de classe e proibisse a greve, ele era ainda uma instituição que mantinha viva e evidente a separação entre as classes. Apesar de tudo, a ditadura não podia esconder que, de um lado, estava a Confederação dos Industriais e, do outro, a Confederação dos Sindicatos, embora a ideologia do corporativismo fascista quisesse fazer crer que ambos estavam em pé de igualdade". Ver Edilene Toledo, "Imigração, sindicalismo revolucionário e fascismo na trajetória do militante italiano Edmondo Rossoni", in *Cad. AEL*, Vol. 15, No. 27, 2009, p. 161.

deveriam ser direcionados a um modelo "corporativo", garantindo maior controle sobre o proletariado (nesse sentido, a *Carta del Lavoro* italiana, de 1927, é emblemática, já que mostrava como o Estado se propunha a ordenar diferentes aspectos das relações de trabalho).[13] No caso do governo Bolsonaro, por sua vez, o que se pode perceber é uma acentuada desregulamentação laboral, seguindo uma linha que já vinha sendo levada a cabo pelo presidente Temer e os parlamentares de direita no Congresso. O governo brasileiro, portanto (mesmo que igualmente siga um padrão de conduta autoritário), persegue uma linha bastante diversa nesta área, incentivando a "flexibilização" das relações de trabalho e impulsionando um processo acelerado de uberização, precarização e "empreendedorismo". Por aqui não há interesse na constituição de sindicatos "oficiais" que funcionassem como "linhas de transmissão" entre seus membros e as autoridades (aqueles que obrigatoriamente tivessem uma relação íntima e apendicular com o Estado e que fossem monopolizados pelos detentores do poder), mas em trabalhadores individualizados ou autônomos, muitos dos quais, atuando na informalidade (uma política neoliberal que, por

[13] Segundo Fred Weston, "na Itália sob Mussolini, formalmente falando, havia 'sindicatos'. Contudo, eram sindicatos atrelados ao Estado, isto é, instrumentos do Estado. [...] De acordo com as estatísticas de 1935, os sindicatos fascistas (incluindo 1.659.000 trabalhadores industriais) tinham 4.042.000 filiados. Havia também 83.000 filiados na Associação Fascista dos Professores; 110.000 filiados na Associação Fascista dos Funcionários Públicos; 99.000 na Associação Fascista dos Ferroviários; 48.000 na Associação dos Trabalhadores dos Correios, e várias outras organizações que reuniam trabalhadores em clubes e associações de 'ajuda mútua'. No total, as organizações fascistas reivindicavam 12 milhões de filiados, dos quais 1.096.000 eram filiados diretamente ao próprio Partido Fascista. [...] Como parte desse processo, o regime promulgou uma lei sobre os sindicatos em setembro de 1934. Esta lei 'reconhecia' os sindicatos e lhes dava a incumbência de negociar e de concluir contratos de trabalho. Antes desta lei todos os funcionários dos 'sindicatos' eram nomeados a partir de cima, agora eram 'eleitos' através das assembleias dos filiados. Esta foi uma concessão necessária, porque o regime necessitava dar aos trabalhadores o sentimento de que esses 'sindicatos' lhes pertenciam". Ver Fred Weston, "Os sindicatos na Itália fascista", in *Esquerda Marxista,* https://www.marxismo.org.br/os-sindicatos-na-italia-fascista/.

sinal, estava sendo implementada em administrações anteriores e que se verifica também em outros países)[14].

No plano político, no caso italiano, vale lembrar da abolição da Câmara dos Deputados e a criação da Câmara dos *Fasci* e das Corporações, com seus membros recrutados pelo Conselho Nacional do PNF e pelo seu homólogo das Corporações[15]. Bolsonaro, por sua vez, não consegue controlar o Parlamento e as instituições. No caso do Congresso, ele precisa negociar constantemente com o "Centrão" para poder governar, uma prática similar à de outros presidentes que o precederam. Ou seja, a velha e tradicional dinâmica de transações por cargos e verbas com partidos de direita e com siglas de aluguel, comum a várias administrações passadas, continua a ser usada na atualidade. Nenhuma novidade "fascista", portanto, mas sim, um *modus operandi* recorrente na política nacional. O presidente talvez até desejasse ter o controle do Poder Legislativo (ou mesmo, seu fechamento, para governar sozinho, como bem entendesse), mas essa possibilidade fica apenas em seus devaneios autoritários (pelo

---

[14] De acordo com o *Ponto Newsletter*, "desde o início, tem se dito que a pandemia poderia ser usada para produzir medidas autoritárias, tomadas na calada da noite e sem discussão. Foi literalmente o que Congresso fez, aprovando a MP da carteira Verde e Amarela na madrugada de quarta (15), em votação a distância. Como uma pequena reforma trabalhista, trabalhadores entre 18 e 29 anos ou acima de 55 anos, desempregados há pelo menos 12 meses, e trabalhadores rurais poderão ser contratados por até um salário mínimo e meio e, em caso de demissão, receberão apenas 30% do FGTS, em vez dos 40% válidos para os demais contratos de trabalho. As empresas poderão contratar 25% dos trabalhadores por esta modalidade, o que, segundo o Dieese, deve promover o achatamento da média salarial de inúmeras categorias. As empresas terão isenção total da contribuição previdenciária e das alíquotas do Sistema S. Por outro lado, já como resultado de outra MP, mais de um milhão de trabalhadores tiveram seus salários e jornadas reduzidos ou contratos suspensos. A MP 936 permite negociações individuais para reduzir jornadas e salários em até 70% por três meses para trabalhadores com carteira assinada e que recebem até R$ 3.135 ou que tenham ensino superior e ganham mais de R$ 12,2 mil". Ver *Ponto Newsletter*, 17 abr. 2020. Ver também Congresso em Foco, "Governo promove revogaço de normas trabalhistas", *UOL*, 22 out. 2020; Adalberto Cardoso e Thiago Brandão Peres, "A estreita relação entre o trabalho informal e a covid", *Outras Palavras*, 30 nov. 2020; e Eduardo Rodrigues e Lorenna Rodrigues, "Guedes defende 'flexibilizar' legislação trabalhista para atender invisíveis", *O Estado de S.Paulo*, 8 dez. 2020. Como lembra Marcos Del Roio, a partir das ideias de Antonio Gramsci, o fascismo italiano foi uma revolução passiva, que restaurou o poder das classes dominantes erigindo o predomínio do capital financeiro e fazendo avançar as forças produtivas, incluindo a qualificação dos trabalhadores e ainda a concessão de alguns direitos sociais dentro de um Estado corporativista, enquanto no Brasil atual, ocorre um processo destrutivo do Estado e da economia que deve comprometer a capacidade interna de decisão política do governo. Ver Marcos Del Roio, "A terceira fase do neoliberalismo", in https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2019/12/Del-Roio-A-terceira-fase-do-neoliberalismo.pdf.

[15] Emilio Gentile, "Itália fascista: do partido armado ao Estado totalitário", cit., p. 52.

menos, por enquanto). A distância entre a vontade e a realidade é bem grande neste caso. Isso para não falar na inabilidade e incapacidade de Bolsonaro criar seu próprio partido, que poderia até mesmo ter características inspiradas no fascismo (quiçá sua aspiração fosse o da constituição de um "partido armado"). O fato é que ele sequer tem um partido próprio até o momento. Afinal, o mandatário nem mesmo conseguiu o número mínimo de assinaturas para a criação da chamada "Aliança pelo Brasil" (no final de 2020, só 9% das firmas necessárias foram validadas, uma cifra ínfima).

O presidente também não controla a imprensa corporativa (que está nas mãos da grande burguesia) nem veículos menores, muitas vezes em plataformas digitais. As complicações para um projeto totalitário, neste caso, são múltiplas. Há contradições entre distintas frações da burguesia interna que não permitem que o governante tenha carta branca para agir. Pelo contrário, são esses setores que cada vez mais atacam e criticam o mandatário. Além disso, temos um sistema federativo, em que governos estaduais e municipais se contrapõem constantemente aos desígnios do Planalto. A autonomia de Bolsonaro, assim, é bastante relativa e limitada. Isso sem contar com os contrapesos institucionais e a atuação de diferentes organismos, como STF, OAB, associações de classe, entidades da sociedade civil, entre outros.

É bom recordar que o fascismo foi *também* uma tentativa de antagonizar e prevenir o "comunismo" e qualquer possibilidade de revolução proletária. No Brasil atual, por sua vez, não se vislumbra nada semelhante no horizonte próximo. O que se tem é um grande simulacro, discursos vazios, de fachada, que não possuem correspondência ou lastro com a realidade. A utilização de argumentos contra um suposto "marxismo cultural" e a defesa dos valores cristãos e ocidentais servem como cortina de fumaça para um projeto de ataque aos setores populares organizados, movimentos sociais, meio universitário, artistas e intelectuais de forma geral. Mas atitudes contra ativistas de oposição sempre existiram no país. Foi assim na República Velha, por exemplo, quando, em diferentes momentos, militantes e dirigentes do movimento operário, anarquistas e comunistas eram recorrentemente presos (se fossem "estrangeiros", podiam ser deportados); greves e manifestações, rompidas com extrema violência; levantes populares ou experiências alternativas de coletividades agrárias (em alguns casos, messiânicas e milenaristas), esmagados; publicações, apreendidas; e o estado de sítio, utilizado quando fosse conveniente. Medidas autoritárias, repressão e perseguições políticas podem ser encontradas ao longo da his-

tória do Brasil, inclusive em períodos ditos "democráticos". De qualquer forma, o "anticomunismo" por aqui é anterior ao surgimento do fascismo e mesmo da Revolução Russa. Como lembra o historiador Lincoln Secco, "o anticomunismo é um elemento de longa duração e surgiu no Brasil antes de qualquer movimento socialista ou comunista. No século XIX, a palavra 'comunismo' aparecia nos compêndios jurídicos, discursos de deputados e artigos de jornais associada ao crime, à preguiça, à irracionalidade e ao agigantamento do Estado. Decerto, não se tratava de um fenômeno persistente e enraizado na sociedade civil e nas forças armadas. Estas, ainda não estavam constituídas e centralizadas, material e ideologicamente, o que só aconteceria depois de 1930; e a 'sociedade civil' e a política eram espaços de uma restrita *coterie*".[16]

Ainda assim, segundo ele, "a sua particular gênese histórica não contradiz sua validade permanente. Antes exibe um traço estrutural preventivo"[17]. Ou seja, o pretexto do "anticomunismo", como técnica de mobilização política, não é novidade, sendo usado no Brasil há muito tempo, por conservadores e reacionários.

Mesmo em termos de construção ideológica, enquanto o fascismo, pelo menos na concepção de alguns de seus "teóricos" e defensores, era considerado como "anti-individualista" (em outras palavras, insistia em seu caráter de comunidade "corporativa"), o "bolsonarismo" é o oposto, exaltando o "indivíduo" (e o "individualismo") em contraposição a qualquer tentativa de projeto associativo (neste caso, está mais próximo do liberalismo econômico thatcherista que das experiências italiana e alemã na primeira metade do século XX). A impressão que se tem, portanto, é a da difusão da ideia da antiga primeira-ministra britânica de que "não existe sociedade, só indivíduos e suas famílias". Ou seja, um país feito de cidadãos atomizados, fragmentados e ensimesmados em suas casas, isolados e encerrados em seus núcleos familiares (o incentivo ao *homeschooling* é parte disto),[18] que só se uniriam circunstancialmente em determinados espaços coletivos, como os templos religiosos, por exemplo.

---

[16] Lincoln F. Secco, "O anticomunismo preventivo", *Maria Antonia,* v. I, n. 55, 2020. Disponível em: <https://gmarx.fflch.usp.br/boletim55>. Acesso em: 10 ago. 2021.

[17] Idem.

[18] Ver, por exemplo, Salomão Ximenes e Fernanda Moura, "Homeschooling prova que Bolsonaro tem projeto para a educação", in https://noticias.uol.com.br/colunas/coluna-entendendo-bolsonaro/2021/05/31/homeschooling-prova-que-bolsonaro-tem-projeto-para-a-educacao.htm.

O fato é que o "bolsonarismo" não é uma ideologia, mas sim uma expressão política específica personificada no atual presidente, que não formula ideias originais e não tem um arcabouço intelectual sofisticado. Ele representa certas "práticas" e preconceitos de determinada fatia da população, que pode ser caracterizada de maneira mais ampla como um tipo de "lumpesinato", que não tem lastro cultural ou mesmo econômico significativo. A base "bolsonarista" é composta por frações de classe incultas, depauperadas, conservadoras e raivosas que não controlam os meios de produção (pelo menos, seu polo dinâmico) nem possuem grandes quantias de capital investidas em setores-chave da economia nacional[19]. Como afirmou Karl Marx, em seu *O 18 de brumário de Luís Bonaparte,* sobre uma experiência histórica distinta, o líder francês "se constituiu como *chefe do lumpemproletariado,* porque é nele que identifica maciçamente os interesses que persegue pessoalmente, reconhecendo, nessa escória, nesse dejeto, nesse refugo de todas as classes, a única classe na qual pode se apoiar incondicionalmente"[20].

No caso presente, Bolsonaro se respalda em setores que foram perdendo espaço e privilégios ao longo das últimas décadas. Bolsonaro é um ladrão de galinha na presidência, alguém que passou 28 anos como parlamentar do baixo clero, essencialmente preocupado com assuntos familiares e rachadinhas, ligado a policiais e milicianos, e sem qualquer projeto de nação, mas que, em um momento muito específico, encarnou os interesses de uma parcela significativa da população (muito influenciada pela mídia) que queria ter no poder um representante parecido consigo em termos intelectuais, culturais e políticos, enquanto ao mesmo tempo acabou sendo o candidato viável das elites para afastar o PT e levar a direita de volta ao Planalto. Por sinal, ele se tornou a opção de uma direita "tradicional" (muito distinta da extrema direita com traços religiosos evangélicos e suburbanos que ele personifica) que acreditava que o atual mandatário poderia ser um fantoche em suas mãos, mas que logo percebeu que ele tinha o potencial de colocar em risco seus negócios aqui e no exterior.

Como afirma o dirigente do MST João Pedro Stedile, em entrevista recente ao jornal *Brasil de Fato,* o grupo empresarial contrário a Bolsonaro

---

[19] Luiz Bernardo Pericás, "Dois anos de desgoverno: as bases sociais do bolsonarismo", *A Terra é Redonda*, 22 abr. 2021. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/dois-anos-de-desgoverno-as-bases-sociais-do-bolsonarismo>. Acesso em: 10 ago. 2021.

[20] Karl Marx, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (São Paulo, Boitempo, 2011), p. 91.

já é majoritário.[21] Os setores mais significativos ligados à indústria e aos bancos, neste caso, têm lançado comunicados cada vez mais frequentes contra a instabilidade institucional, a inoperância e a disfuncionalidade do governo (caracterizado pela má condução da pandemia no novo coronavírus, incompetência administrativa, crise no meio ambiente, inflação e desemprego), fatores que prejudicam a imagem e as relações comerciais no campo internacional e a economia de maneira geral. Mesmo o agronegócio está rachado, com seus elementos mais importantes se posicionando contra o governo: em manifesto divulgando há pouco tempo, sete associações (que juntas representam 336 companhias, em sua maioria, multinacionais) pediram "paz e tranquilidade para um desenvolvimento efetivo e sustentável do país", enquanto que no Instituto Pensar Agropecuária (IPA), que reúne os principais líderes do segmento, das 48 associadas, pelo menos 42 sugerem uma agenda de "sossego para trabalhar", ou seja, formas polidas de criticar o governo.[22]

O presidente é muito diferente dos verdadeiros "donos do poder" em termos de origem de classe, perfil ideológico e *status* econômico. Ele não representa diretamente o agronegócio, o sistema bancário, a mídia corporativa ou o setor industrial, mas os pequenos comerciantes, os empresários varejistas, as alas radicalizadas das polícias civil e militar, os milicianos, os grupos neopentecostais, os grileiros de terra, os madeireiros e os garimpeiros, assim como algumas fatias dos trabalhadores precarizados, defensores de armas e de práticas ilícitas, que pretendem ocupar um espaço na política e na economia à força, por meio de atos ilegais, mas que não só não estão no topo da estrutura social como dificilmente chegarão lá.

Mesmo os apoios econômicos do mandatário brasileiro são muito distintos das experiências tradicionais. Como lembra Ernest Mandel, na Alemanha nazista, "o capital total de todas as sociedades alemãs passou de 18,75 bilhões de Reichsmarks (RM) em 1938 (20,6 bilhões de RM em 1933) a mais de 29 bilhões de RM no fim de 1942; durante este mesmo período, o número de sociedades baixou de 5.519 para 5.404; este número reduziu-se a metade em 1938 (10.437 em 1931 e 9.148 em 1933). Neste capital total, a

---

[21] Ver José Eduardo Bernardes, "Brasileiros passam fome porque não têm renda, não por falta de produção, diz Stedile", in *Brasil de Fato,* 30 de agosto de 2021, https: //www.brasildefato.com.br/2021/08/30/brasileiros-passam-fome-porque-nao-tem-renda-nao-por-falta-de-producao-diz-stedile.

[22] Ver Viviane Taguchi, "Por que o agro rachou?", in https://economia.uol.com.br/reportagens-especiais/agronegocio-produtividade-racha-politico/#cover.

parte pertencente às grandes empresas –aquelas que tinham um capital de mais de 200 milhões de RM – passou de 52,4% em 1933 para 53,6% em 1939 e para 63,9% em 1942"[23]. Ele continua: "O Estado prosseguiu esta concentração de capital pelos mais variados meios. A cartelização forçada, as fusões sob controle dos 'dirigentes da economia de defesa' (*leaders for defense economy*), a organização de 'associações nacionais' (*Reichsvereinigung*) e de câmaras econômicas regionais (*Gauwirtschaftkammern*) conduziram à forma suprema de fusão entre o capital monopolista e o Estado fascista. A Sociedade Nacional de Ferro e Aço (*Reichsvereinigung Eisen und Stahl*) era dirigida pelo industrial do Sarre, Dr. Hermann Roechling; a Sociedade Nacional de Fibras Sintéticas era dirigida pelo Dr. H. Vits, das Indústrias Associadas das Fibras, que dirigia também os "grupos nacionais" (*Reichsgruppen*) e os 'comitês principais' (*Hauptausschuesse*). Oito destes quinze comitês tinham à sua cabeça representantes diretos do grande capital: Mannesmann, August Thyssen Huette (Fundições August Thyssen), Deutsche Waffen und Munitions Fabriken (Indústria Alemã de Armas e Munições), Henschel-Flugzeugwerke (Construções Aeronáuticas Henschel), Auto-Union, Siemens, Weis e Freytag, Hommelwerke".[24]

Já Bolsonaro recebe a adesão de empresários como Luciano Hang (Lojas Havan), Salim Mattar Júnior (empresa de aluguel de automóveis Localiza), Flavio Rocha (Riachuelo), Sebastião Bomfim Filho (Lojas Centauro), Edir Macedo (Igreja Universal), Junior Durski (lanchonetes Madero), Edgard Corona (Bio Ritmo), João Appolinário (Polishop) e Washington Cinel (empresa de segurança Gocil). No agronegócio, por sua vez, seu principal apoiador é Antonio Galvan, presidente da Aprojota, que tem uma agenda muito particular (já que pretende concorrer ao Senado). Ou seja, ele faz barulho e cria polêmicas, mas segundo fontes reconhecidas do meio ruralista, não é representativo de todo o setor.[25] A diferença entre os dois casos (o exemplo "histórico" e o atual) é, de fato, explícita.

O desejo pelo enriquecimento individual, a falta total de comprometimento social, o infantilismo mental, a destituição de preparo profissional sólido e a ausência de qualquer projeto nacional são algumas das características de Bolsonaro e de seus seguidores. O presidente e seus filhos, além disso, consideram o Estado como uma extensão de seu meio pri-

---

[23] Ernest Mandel, *Sobre o fascismo* (Lisboa, Edições Antídoto, 1976), p. 59-60.

[24] Idem.

[25] Ver Viviane Taguchi, "Por que o agro rachou?", in https://economia.uol.com.br/reportagens-especiais/agronegocio-produtividade-racha-politico/#cover.

vado e tentam usá-lo de acordo com seus interesses particulares. Já os verdadeiros "donos do poder", na prática, não necessitam de Bolsonaro nem mesmo como um arremedo bonapartista. Ele é, para todos os efeitos, dispensável.

Mesmo a origem política e ideológica do atual mandatário e de seus asseclas é muito distinta daquela dos líderes fascistas italianos. Como afirma Emilio Gentile, "os seus dirigentes provinham da esquerda radical e revolucionária, e haviam participado da contestação antiliberal do período giolittiano, do intervencionismo e da guerra"[26]. Por aqui, no entanto, o presidente e seus ministros, tanto os de extração militar quanto civil, têm origem conservadora (e não na esquerda "radical" e "revolucionária") e sempre foram defensores de políticas econômicas "liberais".

É possível que Bolsonaro, em termos *pessoais,* possa ter inclinações ou simpatias por alguns aspectos do fascismo (como demonstram, há anos, seus atos e discursos recorrentes)[27], mas ele provavelmente está menos influenciado pelo *Duce* e pelo *Führer,* do que por personagens nefastos, mesquinhos e sádicos de nossa própria história, sobretudo aqueles ligados à ditadura militar. Ou seja, seus principais exemplos e modelos são indivíduos como o coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra (um conhecido torturador dos "anos de chumbo") ou o presidente Emílio Garrastazu Médici, figuras menores a nível mundial, que não têm qualquer elaboração intelectual, e que apenas representavam *práticas* truculentas e autoritárias que o atual mandatário tanto admira. É verdade que alguns elementos dentro de sua equipe demonstraram (e ainda demonstram) apreço pela retórica e estética do fascismo (ou de setores da extrema direita racista), como o ex-secretário de Cultura Roberto Alvim (que em pronunciamento público proferiu um discurso inspirado em Joseph Goebbels) ou o assessor para assuntos internacionais da presidência Filipe Martins (que fez um gesto característico de grupos supremacistas brancos no Senado). Vale insistir, entretanto, que há que diferenciar a *aparência* do *conteúdo.* Posturas reacionárias e violentas, assim como *desejos* totalitários, podem

---

[26] Emilio Gentile, "Itália fascista: do partido armado ao Estado totalitário", cit, p. 24.

[27] Um slogan constantemente utilizado por Bolsonaro é "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos", possivelmente inspirado no verso "*Deutschland über alles*" ("A Alemanha acima de tudo"), que pode ser encontrado na canção *"Das Lied der Deutschen"* (A canção dos alemães), usada pelos nazistas. O presidente também utiliza uma retórica racista, anticomunista e promove desfiles de motocicletas para imitar Mussolini. Ou seja, na "aparência", é possível encontrar elementos usados por Bolsonaro que se assemelham àqueles promovidos pelo fascismo histórico.

ser considerados como *parte* do que se entende como fascismo (e de como agem suas lideranças), ainda que não representem aspectos únicos deste fenômeno (especialmente aqueles ligados ao Estado e seus objetivos). Estes elementos "comportamentais" reforçam, por certo, a posição de *movimentos* ou mesmo de *grupos específicos* (como o autodenominado "300 do Brasil", por exemplo) como fascistas ou simpatizantes do nazismo, ao dar a estes (e a seus membros) uma "identidade" própria a partir de ações, rituais e simbologias que remetem diretamente aos exemplos clássicos daquela modalidade política. Essas dimensões *isoladas,* contudo, não são suficientes para qualificar um Estado nacional (que tem um grau de complexidade muito grande em sua estrutura geral) como fascista. As variáveis históricas, políticas e econômicas são fundamentais nesse caso. Ou seja, é principalmente *na própria história do Brasil* que se deve procurar as origens e as características da atual administração.

Mesmo alguns aspectos *supostamente* "teóricos" que existiam no fascismo (por mais frágeis e incoerentes que pudessem ser) não se apresentam no Brasil comandado por Bolsonaro e sua quadrilha. Intelectuais como Marinetti e D'Annunzio ajudaram a criar o fermento do fascismo italiano, juntando ao mesmo tempo a exaltação ao "futurismo", com seu culto à velocidade, à maquinaria e à indústria moderna com o "passadismo", as tradições e a herança ancestral decrépita do império romano[28]. O resultado foi a elaboração de uma ideologia em boa medida contraditória e autoritária. No contexto brasileiro contemporâneo, por sua vez, personagens como Olavo de Carvalho e Ernesto Araújo apenas replicam ofensas e clichês da extrema direita.

Como diria Ernest Mandel, "é um absurdo caracterizar os movimentos autoritários do mundo semicolonial como 'fascistas' simplesmente por jurarem fidelidade a um chefe ou porem os seus membros em uniforme. Num país onde a parte mais importante do capital está nas mãos de es-

---

[28] De acordo com o jornalista peruano José Carlos Mariátegui, "na ordem exterior, o futurismo se declarava imperialista, conquistador, guerreiro. Aspirava uma anacrônica restauração da Roma Imperial. Na ordem interna, se declarava antissocialista e anticlerical. Seu programa, em suma, não era revolucionário, mas reacionário. Não era futurista, mas passadista. Concepção de literatos, se inspirava somente em razões estéticas... O futurismo é um dos ingredientes espirituais e históricos do fascismo. A propósito de D'Annunzio, disse que o fascismo é d'annunziano. O futurismo, por sua vez, é uma face do d'annunzianismo. Melhor dito, d'annunzianismo e marinettismo são aspectos solidários do mesmo fenômeno". Ver José Carlos Mariátegui, "Marinetti e o futurismo", in: José Carlos Mariátegui , *As origens do fascismo* (organização, tradução, prefácio e notas, Luiz Bernardo Pericás, São Paulo, Alameda, 2010), p. 237 e 239.

trangeiros e onde a sorte da nação é determinada pela dominação do imperialismo estrangeiro, é um contrassenso caracterizar como fascista um movimento da burguesia nacional que procura no seu próprio interesse libertar-se dessa dominação".[29] Para ele, "mais vale evitar ser fascinado pela ameaça inexistente do fascismo, falar menos de neofascismo e trabalhar mais na luta sistemática contra a tendência muito real e muito concreta da burguesia para o 'Estado forte', ou seja, para a redução sistemática dos direitos democráticos dos salariados (através de leis de exceção, leis antigreves, multas e penas de prisão pelas greves selvagens, restrições ao direito de manifestação, manipulação capitalista e estatal das *mass media*, reinstauração da prisão preventiva etc.). O fundo de verdade na teoria do 'fascismo rastejante' é que ele sublinha o perigo de uma aceitação passiva e não política de tais ataques contra os direitos democráticos elementares que só podem aguçar o apetite da classe dominante e levá-la a novos ataques mais duros... E é justamente porque a tarefa principal hoje em dia não é a luta contra o neofascismo impotente, mas sim contra a ameaça real de um 'Estado forte', que é importante evitar a confusão nas ideias".[30]

A avaliação de Mandel pode ser útil aqui. É claro essas opiniões foram emitidas na segunda metade do século passado, em um momento distinto, e que se referiam, por certo, a experiências que não necessariamente eram análogas em termos econômicos e ideológicos ao que se entende por "bolsonarismo", mas suas asserções, não obstante, reforçam a ideia de "particularidade" das nações periféricas (neste caso, latino-americanas) em relação ao fascismo original ligado ao contexto temporal e geográfico europeu. Muito do que ele afirmou, assim, pode ser aproveitado para se entender o Brasil na atualidade.

Como bem lembra Martin Kitchen, "a palavra 'fascismo' sempre esteve sujeita a diferentes definições e recentemente degenerou em um simples termo de abuso. Denunciar como 'fascistas' as ditaduras militares da América Latina, os regimes dos países subdesenvolvidos, as práticas da Metropolitan Police Force... bem pode servir como um potente grito de guerra e provocar uma resposta poderosa, mas não faz nada para revelar a verdadeira natureza dos problemas atacados".[31] Para ele, "não há uma alternativa simples entre teoria e prática na política, as duas devem estar imbricadas. A teoria deve iluminar e guiar a prática, a qual, por sua

---

[29] Ernest Mandel. *Sobre o fascismo*, cit., p. 70.

[30] Ibidem, p. 72, 74-5.

[31] Martin Kitchen, *Fascismo* (México, Editorial El Manual Moderno, 1979), p. 1.

vez, deve ser correta e provar a teoria. A história das teorias do fascismo dá lamentáveis exemplos do que acontece quando não se estabelece esta relação dialética. Houve momentos nos quais a experiência deu a resposta correta, mas com um atraso fatal que resultou em que esta percepção tivesse um valor prático limitado. Pelo contrário, a etiqueta de 'fascista' foi dada a movimentos que não eram de nenhuma maneira fascistas, de tal forma que não foi possível [preparar] uma defesa adequada contra o verdadeiro fascismo"[32].

Segundo o mesmo autor, "a teoria precisa reconhecer a imensa complexidade dos movimentos sociais e, por conseguinte, deve ser flexível e multifacetada, para não reduzir algo complexo a uma fórmula sobressimplificada. Quando se levam em conta todas essas considerações, a teoria se converte em uma poderosa arma política, um guia para a ação e um meio de percepção crítica das forças sociais, que possivelmente não sejam evidentes de forma imediata".[33] Sendo assim, "a correta tipologia dos movimentos sociais, longe de limitar e inibir a ação política, deveria estender o alcance e a efetividade desta"[34].

O governo Bolsonaro, por certo, não é "igual" em diversos aspectos às administrações anteriores, mas muitas de suas posições foram gestadas silenciosamente, no meio social, ao longo dos anos, não como um projeto fascista, mas como a culminação das contradições internas levadas a seu ponto exponencial (ainda que várias de suas características sejam similares a experiências políticas passadas, realizadas por setores que sempre estiveram presentes no país). Agora, entretanto, tudo é feito de forma explícita, sem pudores ou justificativas mais sofisticadas. Esse conservadorismo, ao longo das décadas, foi canalizado principalmente pelos neopentecostais (que são mais do que apenas Igrejas; tornaram-se, na prática, grupos empresariais poderosos, com um projeto político próprio) e se adaptou bem aos desígnios do novo presidente, que também precisava de seu suporte financeiro e de sua base de fiéis, potenciais eleitores. Um grupo usou o outro, apoiando-se mutuamente para levar adiante seus interesses políticos.

Que fique claro: este é o pior governo que já tivemos desde o período da redemocratização, e um dos piores de nossa história. Ainda que não

---

[32] Idem.

[33] Ibidem, p. 2.

[34] Idem.

seja *stricto sensu* fascista (mesmo com elementos que *aparentemente* remetem àquela experiência histórica), continua sendo, não obstante, de extrema direita, autoritário, truculento, agressivo, militarizado e conservador nos costumes, com fortes vínculos com grupos religiosos neopentecostais, milicianos e lumpemburguesia interna. É ultraliberal na economia, privatizante, entreguista e dependente no campo internacional, vendido aos interesses estrangeiros e controlado pelo imperialismo. Promotor do agronegócio (como as administrações anteriores), tem se mostrado cada vez mais também como um inimigo ferrenho do meio ambiente, aliando-se a grileiros de terra, madeireiros, garimpeiros e todos aqueles que promovem atos ilícitos. E demonstra não ter qualquer projeto nacional. É, portanto, contra um governo com essas características e especificidades que devemos lutar com todas as nossas forças, incansavelmente, neste momento.

Bibliografía

Albuquerque, Naiara e CRUZ, Patrick, "Sueca AAK, de óleos vegetais, acelera seu avanço no Brasil", in *Valor Econômico,* 8 de março de 2021.

Barbosa, Catarina, "Empresas dos EUA lideram interesse estrangeiro em concorrências e licitações no país", in *Brasil de Fato,* 24 de abril de 2021.

Bernardes, José Eduardo, "Brasileiros passam fome porque não têm renda, não por falta de produção, diz Stedile", in *Brasil de Fato,* 30 de agosto de 2021, https://www.brasildefato.com.br/2021/08/30/brasileiros-passam-fome-porque-nao-tem-renda-nao-por-falta-de-producao-diz-stedile.

Cardoso, Adalberto e Peres, Thiago Brandão, "A estreita relação entre o trabalho informal e a covid", in *Outras Palavras,* 30 de novembro de 2020.

Cardoso, José Álvaro de Lima, "Brasil: os gigantescos desafios na indústria e tecnologia", in *Outras Palavras,* 22 de fevereiro de 2021.

Congresso em Foco, "Governo promove revogaço de normas trabalhistas", in *Congresso em Foco,* 22 de outubro de 2020.

Crítica Marxista, No. 50, 2020, dossiê "Extrema direita e fascismo hoje".

Eco, Umberto. *O fascismo eterno.* Rio de Janeiro: Record, 2018.

Farias, Regina e Gondim, Fátima, "A privataria elétrica ameaça o Amapá e o Brasil", in *Outras Palavras,* 2 de dezembro de 2020.

Gentile, Emilio, "Itália fascista: do partido armado ao Estado totalitário". In: Gentile, Emilio e Felice, Renzo de. *A Itália de Mussolini e a origem do fascismo.* São Paulo: Ícone, 1988.

Gramsci, Antonio. *Cadernos do cárcere, v. 4, temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, "Notas sobre a estrutura produtiva da agricultura brasileira", São Paulo, 30 de novembro de 2020.
_____ 26 de abril de 2021.

Kitchen, Martin. *Fascismo.* México: Editorial El Manual Moderno, 1979.

Mandel, Ernest. *Sobre o fascismo.* Lisboa: Edições Antídoto, 1976.

Mann, Michael. *Fascistas.* Rio de Janeiro: Record, 2008.

Mariátegui, José Carlos, "Marinetti e o futurismo", in Mariátegui, José Carlos (organização, tradução, prefácio e notas, Luiz Bernardo Pericás). *As origens do fascismo.* São Paulo: Alameda, 2010.

Martello, Alexandre, "Investidores retiram US$ 31,2 bi de aplicações financeiras no Brasil no semestre, maior saída em 26 anos", in G1, 28 de julho de 2020.

Marx, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte.* São Paulo: Boitempo, 2011.

Marxismo21, dossiê "O governo Bolsonaro e perspectivas da esquerda", in https://marxismo21.org/o-governo-bolsonaro-e-perspectivas-de-esquerda/.

Paxton, Robert. *The Anatomy of Fascism.* Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2004.

Payne, Stanley G. *A History of Fascism 1914-1945*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

Peres, João, "Na soja, retrato de um Brasil recolonizado", in *Outras Palavras,* 14 de setembro de 2020.

Pericás, Luiz Bernardo, "Dois anos de desgoverno: as bases sociais do bolsonarismo", in *A Terra é Redonda,* https://aterraeredonda.com.br/dois-anos-de-desgoverno-as-bases-sociais-do-bolsonarismo/?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=novas_publicacoes&utm_term=2021-04-22.
_____"Monopólios, desnacionalização e violência: a questão agrária no Brasil hoje", in *Margem Esquerda,* No. 29, segundo semestre de 2017.

Ponto Newsletter, 17 de abril de 2020.
_____ 24 de julho de 2020.

Pressinott, Fernanda, "Com sócia espanhola, Agrícola Famosa projeta forte expansão", in *Valor Econômico,* 4 de março de 2021.

Rama, Carlos M. *La ideologia fascista.* Madri: Ediciones Jucar, 1979.

Rede Brasil Atual, "Bolsonaro reduz verba para reforma agrária e aumenta indenizações a ruralistas", *Rede Brasil Atual,* 8 de setembro de 2020.

Revista Ihu Online, "MST diz que governo Bolsonaro mente sobre reforma agrária: nenhum latifúndio desapropriado",*Revista IHU Online,* 5 de fevereiro de 2021.

Rodrigues, Eduardo e Rodrigues, Lorenna, "Guedes defende 'flexibilizar' legislação trabalhista para atender invisíveis", in *O Estado de S. Paulo,* 8 de dezembro de 2020.

Roio, Marcos Del, "A terceira fase do neoliberalismo", in https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2019/12/Del-Roio-A-terceira-fase-do-neoliberalismo.pdf.

Saccomani, Edda, "Fascismo". In: Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (orgs.). *Dicionário de política, Vol. 1* (Brasília e São Paulo, Editora Universidade de Brasília e Imprensa Oficial do Estado, 2000.

Secco, Lincoln, "O anticomunismo preventivo", in *Maria Antonia,* Ano I, No. 55, 2020, https://gmarx.fflch.usp.br/boletim55.

Taguchi, Viviane, "Por que o agro rachou?", in https://economia.uol.com.br/reportagens-especiais/agronegocio-produtividade-racha-politico/#cover.

Tannenbaum, Edward R. *La experiencia fascista: sociedad y cultura en Italia (1922-1945).* Madri: Alianza Editorial, 1975.

Toledo, Edilene, "Imigração, sindicalismo revolucionário e fascismo na trajetória do militante italiano Edmondo Rossoni", in *Cad. AEL,* Vol. 15, No. 27, 2009.

Weston, Fred, "Os sindicatos na Itália fascista", in *Esquerda Marxista,* https://www.marxismo.org.br/os-sindicatos-na-italia-fascista/.

Woolf, S. J., "Uma introdução". In: Antônio Edmilson Martins Rodrigues (org.). *Fascismo.* Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca, 1974.

Ximenes, Salomão e Moura, Fernanda, "Homeschooling prova que Bolsonaro tem projeto para a educação", in https://noticias.uol.com.br/colunas/coluna-entendendo-bolsonaro/2021/05/31/homeschooling-prova-que-bolsonaro-tem-projeto-para-a-educacao.htm.

A MENSAGEM DO ORIENTE EM *LA ESCENA CONTEMPORÁNEA*

Renata Bastos da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Ricardo José de Azevedo Marinho
Unyleya Educacional
Rafael Vidal
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

A mensagem do oriente é o tema do sexto ensaio do livro *La escena contemporânea* (1925) de José Carlos Mariátegui, e está dividido em quatro assuntos, são eles: *Oriente y Ocidente*; *Gandhi*; *Rabindranath Tagore*; e *La Revolucion Turca y el Islam*. Apresentamos o tema da mensagem do oriente, partindo desse capítulo do livro de Mariátegui, em especial a experiência dos dois personagens da Índia, Mohandas Karamchand Gandhi e Rabindranath Tagore. Apresentamos também um pouco da vida e obra de Jonh Maynard Keynes, suas ideias e inspirações culturais precedentes e posteriores à sua viagem ao Oriente, bem como seus estudos e sua passagem pela Índia quando teve assento em 1913 na Comissão Real sobre Finanças e Moedas Indianas. Deste modo, iremos aproximar as ideias destes dois pensadores que escreveram e agiram no contexto do imediato pós-Primeira Guerra Mundial.

Palavras-chave: Oriente; Keynes; Mariátegui; Gandhi; Tagore.

O sexto ensaio do livro *La escena contemporânea* (1925) de José Carlos Mariátegui trata do tema do oriente pós a primeira guerra mundial (1914-1918). É intitulado *Mensaje de Oriente*, e está dividido em quatro assuntos, são eles: *Oriente y Ocidente*; *Gandhi*; *Rabindranath Tagore*; e *La Revolucion Turca y el Islam*. Em nosso ensaio pretendemos apresentar o tema da mensagem do oriente, partindo desse capítulo do livro de Mariátegui, em especial a experiência dos dois personagens da Índia, Mohandas Karamchand Gandhi e Rabindranath Tagore. Para tal, vamos também expor um

pouco da vida e obra de Jonh Maynard Keynes, suas ideias e inspirações culturais precedentes e posteriores à sua viagem ao oriente, bem como seus estudos e sua passagem pela Índia quando teve assento em 1913 na Comissão Real sobre Finanças e Moedas Indianas. Retomamos Keynes, pois, Mariátegui irá apresentar um texto sobre esse autor no livro de 1925, no segundo ensaio intitulado *La Crisis de la Democracia*, cujo título é *John Maynard Keynes*. Deste modo, aproximamos os pensadores, distinguindo assim, o autor do livro *As consequências econômicas da paz*, escrito e publicado por Keynes em 1919, é um dos livros que Mariátegui elegeu para traçar o cenário do mundo pós-Grande Guerra Mundial.

Importa ainda reter que quando Mariátegui volta ao Peru é convidado por Haya de la Torre para dar aulas na Universidade Popular González Prada de Lima. Começou suas conferências intituladas "História da crise mundial", sobre a conjuntura política internacional, em junho de 1923, com uma audiência repleta, em sua maioria, trabalhadores. Na ocasião, tentará mostrar aos trabalhadores as limitações de uma ampla gama de concepções, criticará os anticlericalismo, a imprensa do país e a falta de bons professores e de grupos intelectuais que fossem "donos de instrumentos próprios de cultura popular e aptos, portanto, para criar no povo interesse no estudo da crise". Nesse sentido, considerará como missão das Universidades Populares a constituição de uma cultura a altura de sua época.[1]

A partir daí, Mariátegui vai tornando-se a figura de esquerda mais conhecida e importante do país. No dia 28 de setembro de 1923, pronunciava na federação de estudantes do Peru sua décima terceira conferência intitulada *A agitação revolucionaria e socialista do mundo oriental*, nela está o esboço da primeira parte dos temas do sexto ensaio do livro *La escena contemporânea*. Ao longo dos anos, sua casa transforma-se no principal local de encontro de intelectuais, artistas, operários e estudantes. Em janeiro de 1924, dá seu último curso na universidade popular. Poucos meses depois terá a sua primeira perna amputada.

Portanto, em nosso artigo primeiro apresentaremos um pouco da biografia de Keynes, seus escritos sobre a Índia, suas referências e inspirações contra culturais que, impregnadas de um desejo de constituição de uma outra da sociedade britânica, encontrariam conexões e continuidades com

---

[1] Cf. Luna Vegas, Ricardo. 1989. *José Carlos Mariátegui, ensayo biográfico*, Lima: Editorial Horizonte, 1989. pp. 43-46.

sua experiência no oriente. Depois, o destaque que Mariátegui nos oferece ao livro de Keynes de 1919, por fim, trataremos do tema da mensagem do oriente que Mariátegui nos apresenta em seu exame sobre Gandhi e Tagore. Nas considerações finais apontamos que o sexto ensaio de *La escena contemporánea* revela o resgate que temos que fazer para compreensão do nacional e do exótico em nosso continente americano e a herança cultural que recebemos direta ou indiretamente da península ibérica.

A Passagem para a Índia

O caráter internacional da revolução russa (1917) e as disputas imperialistas, que levaram o mundo à guerra total (1914-1918), bem como, a conferência de paz de Versalhes (1919), que findou formalmente a contenda, em especial pautando o tema da autodeterminação dos povos, levantaram as questões dos povos orientais. As inconstâncias, como a crise da democracia, não estariam somente localizadas no Ocidente, naquele contexto dos primeiros cinco anos da década de 1920. Por conseguinte, episódio por episódio, fato atrás de fato, o Oriente reclamava, após a grande guerra mundial, a autodeterminação dos povos, de sua cultura e condução próprias, recusando estar à parte do processo mundial. "A Mensagem do Oriente", título do penúltimo capítulo, como já ressaltamos, do livro *La escena contemporânea* precisava ser examinada. O autor peruano era ciente da riqueza da cultura oriental e de sua dificuldade em adaptar-se ao mundo internacionalizado e hegemonizado pelo ocidente, que apresentava como paradigma o modo de vida ocidental, por conseguinte, escreveu, entendemos, o ensaio sobre o Oriente. A autodeterminação dos povos evocada na conferência de paz de Versalhes, pelo então presidente norte-americano (1913-1921), Thomas Woodrow Wilson, exultava esses povos a lutar por sua independência política.[2]

O oriente, após a contenda, encontrava-se impregnado de pensamento ocidental. O despotismo oriental agonizava depois da derrubada do regime czarista russo. Mariátegui observou que a ideia de democracia, envelhecida na Europa, retomava-se na Ásia e África. Seu exame segue ressaltando que em tempos de ascensão fascista, a liberdade é a deusa mais importante do mundo colonial.[3]

---

[2] Aqui nos aproximamos dos escritos de Silva, Renata Bastos. Lord Keynes pelo Amauta Mariátegui: A crítica da Economia de Keynes na Política de Mariátegui. Jundiaí (SP): paco editorial, 2019. p. 128-130.

[3] Mariátegui, J. C. El Mensaje de Oriente. In: *La enscena contemporánea*. V., 14ª. Ed. Lima: Amauta, 1987. (1925). Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui.

Nesse ponto de vista, Mariátegui chamou a atenção para o movimento de independência da Índia. Uma vez que esse país, segundo o pensador peruano, havia dado importante apoio aos Aliados durante a Guerra. Por conseguinte, a Inglaterra havia se comprometido a conceder-lhe os direitos aos seus "domínios". No entanto, terminada a contenda, a Inglaterra deixou de lado sua palavra e o princípio liberal-democrata de autodeterminação dos povos, insistindo em uma política imperialista, antes, durante e após Versalhes. O governo britânico mantinha uma repartição que cuidava da administração da Índia. Desde 1906 a 1908, Keynes, ao ingressar no funcionalismo público foi funcionário desse departamento, tornando-se um dos poucos especialistas do sistema financeiro da Índia. Essa experiência, resultou em seu primeiro livro *Indian Currency and Finance* publicado em 1913. No prefácio, deste livro, Keynes escreve que:

> Quando todos, exceto o último dos capítulos seguintes já estava datilografado, foi-me oferecido um assento na Comissão Real (1913) sobre Finanças e Moedas Indianas. Se meu livro tivesse sido formado de modo mais completo pelas discussões da Comissão e pelas evidências apresentadas antes. Nestas circunstâncias, porém, decidi publicar imediatamente o que já havia escrito, sem o acréscimo de alguns outros capítulos que haviam sido projetados. O livro, tal como está agora, é totalmente anterior aos trabalhos da Comissão.(KEYNES, 1971 (1913), p.5) [4]

Essa breve passagem do prefácio, revela que além de matemático e economista, Keynes foi um eterno amante das formas e das artes. A relação comunal com seus amigos do grupo vanguardista *Bloomsbury*, a intensa vida universitária em Cambridge, o contato com grandes pensadores do mesmo grupo - como Sigmund Freud (autor que Mariátegui também acompanhará), Virgínia Wolf, entre outras e outros -, dão evidências de seu interesse e inspiração pelas artes, possibilitando compreender a originalidade e as múltiplas facetas de seu pensamento. Sugerindo a presença do pensamento antivitoriano dos *Bloomsburys* no pensamento de Keynes desde o início do século XX, propõe-se remontar o cenário de trocas de ideias e trânsitos intelectuais sob o qual Maynard se impregnou antes de compor comissão britânica na Índia, em 1913, bem como apontar continuidades entre a vida e pensamento de Keynes posteriores à visita ao Oriente, que também clamava por sua revolução e constituição cultural próprias.

---

[4] Tradução desse prefácio, para nosso artigo, de Renata Bastos da Silva.

Segundo o biógrafo de Keynes, Robert Skidelsky, em *Keynes: The Return of the Master* (2009), essa dimensão ampliada da economia de Keynes estava diretamente ligada à influência de artistas do grupo Bloombury, como Virginia Wolf e Duncan Grant, que denunciavam as mazelas das instituições nas quais a vida social era circunscrita. Seguindo as pitas de Skidelsky (2009), levanta-se, então, produções acerca de aspectos da vida de Keynes como patrono das artes, suas relações como marchand e como membro do grupo antivitoriano inglês, o *Bloomsbury*, tanto alguns anos antes de sua viagem ao Oriente, quanto em seu retorno ao território britânico. Quais lastros de pensamento e ideias trocadas entre os membros do grupo *Bloomsbury* inspirariam Keynes em sua viagem ao oriente? Como a experiência na Índia permaneceria na vida e obra desse intelectual?

Em 28 de setembro de 1912, um ano antes da viagem de Keynes à Índia, o pintor Duncan Grant endereça uma carta a Keynes, que por algum tempo teria sido seu patrono. Na carta, Duncan Grant descreve os preparativos para a segunda[5] exposição pós-impressionista, organizada por Roger Fry. O encantamento de Grant pela exposição revela um cenário de novas correntes de pensamento e trabalho em circulação nas vanguardas intelectuais britânicas. Se a pintura, nessa experiência, for encarada como expressão não exclusivamente material e formal, mas como força de expressão estruturante a um tempo, é possível apontar indícios de utopias em voga nos vanguardismos da época. Quais seriam os pensamentos, inspirações, desejos e imaginações daqueles contemporâneos envolvidos aos movimentos de renovação da sociedade britânica naquele momento?

Em um momento da carta, Duncan Grant relata: "*A great many French pictures have already arrived. + are very interesting. The Matisses are radiantianty beautiful*"[6].

---

[5] A primeira exposição foi organizada em 1910 pelo artista e crítico Roger Fry, também ligado ao grupo *Bloomsbury*, com título de *Manet and the Post-Impressionists*. A mostra é considerada o encontro entre diversas correntes da pintura moderna europeia, pois foi a primeira vez de exposição de artes francesas e holandesas pelas obras de Van Gogh, Cézanne, Paul Gauguin e Henri Matisse em Londres. Os pós-impressionistas, sabe-se, consolidou a história dos impressionistas e desmantelou as tradições da arte ocidental, além de ter influenciado diversos jovens artistas britânicos como Duncan Grant.

[6] British library. "Duncan James Corrow Grant: letters to John Maynard Keynes", 1980-1914, n.D. Vol. IB. Disponível em: https://www.bl.uk/collection-items/letter-from-duncan-grant-to-j-m-keynes-about-the-second-post-impressionist-exhibition-1912

A segunda exposição pós-impressionista de 1912 apresentou artistas da Grã-Bretanha, França e Holanda. Dentre os vários artistas de diferentes correntes, é interessante notar a ênfase que Grant dá às obras de Henri Matisse para, ao mesmo tempo, transpor e impregnar a Keynes de todo seu entusiasmo do momento com a pintura do francês.

Henri Matisse (1869-1954) foi pintor, desenhista, gravurista e escultor francês. Sua obra é considerada percursora do fauvismo (do francês *fauvisme*, oriundo de *les fauves*, "as feras", como foram chamados os não seguidores de uma versão estática dos impressionistas), atribuído como um dos primeiros movimentos modernos do século XX a retratar o oriente médio, Marrocos e as Índias, as culturas estrangeiras, a vida de "outros" da sociedade moderna e ao que a historiografia da arte denominaria como a corrente artística ligada ao orientalismo (CLÉVENOT, 2000).

Artistas britânicos como Ducan Grant, por exemplo, foram intensamente inspirados pela segunda e tradição francesa a experimentar as novas técnicas, retratarem novos temas da vida moderna da virada do século XX, bem como os sujeitos que surgiam e se formavam naquela época. Nesse sentido, sob o fervor dos *Bloomsburys*, como um grupo de investigação das instituições da época em busca da constituição de um novo *ethos* civilizacional, e em paralelo ao destaque de Grant dado a Matisse, Grant e Keynes estariam interessados no lugar do exótico, do outro, de um mundo novo que se revelaria nas experiências de ambos.

É nesse acúmulo de experiências, que dentre os assuntos econômicos, Keynes se dedica grande à viagem para a Índia, com boa parte de sua carreira compartilhando com as preocupações de Bloomsbury. A ponto de expandir sua própria critica econômica a um perspectiva que não se findava em questões trabalhistas e de serviço, mas também sobre como viver esse outro *ethos* civilizatório. A adesão a esses princípios da arte em representar o novo e o moderno, aos quais Keynes se aliava e com os quais viveria em algumas anos precedentes e posteriores à sua ida à Índia, teve um papel fundamental na constituição e representação de das propostas profissionais e acadêmicas do intelectual.

Nos escritos de Keynes, o estilo contestador de *Bloomsbury* aparece sobretudo no livro *As Consequências Econômicas da Paz*, de 1919, no qual o Tratado de Versalhes e seus chefes membros de Estado são criticados

como partes de instituições insuficientemente capazes de lidarem com as novas dinâmicas sociais advindas da modernidade. Nas palavras do próprio Keynes, não se tratava apenas de uma questão de extravagância ou de "problemas trabalhistas, mas de vida e morte, de fome e sobrevivência, as tremendas convulsões de uma civilização moribunda" (KEYNES, 2002. p.2). A denúncia a uma "civilização moribunda" é patente de um discurso crítico do intelectual que entrelaçava certo humanismo ao realismo econômico europeu, evidenciando a natureza revolucionária de suas contribuições de Keynes, atribuídas aqui como influência das artes e dos intelectuais de *Bloombury*.

Tal característica contestadora de seus escritos permanece reconhecida e valorizada também por intelectuais como Mariátegui. Renata Silva Bastos (2019) assevera que a recep**ção** do Lord Keynes por Mariátegui, foi fundamental para o segundo "compreender os desdobramentos político-econômicos dos anos de 1920.(...) que afetaria, a partir dos países centrais todo o mundo; e traçariam uma esprial de mudanças-conservação que abalou o cenário internacional" (p.35). Portanto, interessa reter aqui, como Keynes e as reverberações de suas contribuições profissionais, na América e no Oriente, carregam um rastro de sua experiência contestadora junto ao *Bloombury*. Se a vida humana, para todos esses intelectuais revolucionários, não deveria ser circunscrita às instituições caducas de seus tempos, era imperativo constituir o maior grau de modernidade e civilização humana plena e imaginativa por influências instituições sociais não ortodoxas – fossem elas encontradas em seus próprios países ou num novo mundo oriental a ser descoberto.

O próprio Keynes parece ter vivido e experimentado seus desejos de construção de um outro modo de vida distinto daquele vitoriano em que foi criado. E esse ponto vai além ao sugerir que os princípios de *Bloomsbury* afetaram seu profissional bem como sua vida pessoal e pode ter feito dele uma figura humana mais ligado à dimensão humanista da economia, quando Keynes envolve-se amorosamente com o pintor Ducan Grant.

Retomando a carta de Grant a Keynes do dia 28 de setembro de 1912, além da troca de ideias sobre os novos movimentos no país, é possível denotar um cuidado no afeto entre ambos. São trocas cheias de afeto, preocupação mútua, apoio mútuo, um olhar de cuidado, como consolidado no retrato de Keynes feito por Grant em 1908.

"*Portrait of John Maynard Keynes*", 1908, Duncan Grant (1885-1978).
Fonte: *Art Britain*

Em sua juventude, antes de se casar com a bailarina russa Lydia Lopokova em 1921, John Maynard Keynes teve um envolvimento amoroso com o pintor Duncan Grant. A troca entre ambos e o grupo são peças não lineares da história que contribuem, acredita-se, na compreensão de todo o arranjo de fundo à viagem de Keynes às Índias. Para além das questões de orientação sexual, se o economista era outrora homossexual, se as práticas do grupo *Bloomsbury* foram de fato efetivadas ou não, o que se tem aqui é a sugestão de que Keynes viveu de uma forma mais complexa do que o entendido pelos economistas neoclássicos típicos de sua formação. O que vale destacar é o que Renata Bastos Silva (2019) denomina de um batido de "pulso de vida" ao fazer sua análise sobre o contexto em que Maynard viveu:

> Um lugar de antigas tradições, mas que também era um lugar progressita. (...) A vida de John Maynard Keynes se desenvolveu através dessas duas épocas; ele viveu a transição do fim da era vitoriana para um século XX que uniria o mundo ocidental através das duas grandes guerras mundiais. (SILVA, 2019, p. 21-22).

O olhar de Keynes ao oriente, portanto, bem como suas mensagens, se constituem assim, num espaço e tempo entre: entre sua experiência no grupo *Bloomsbury* e ao contrário da disciplina econômica neoclássica, que concordava que a virtude da vida consistia em tirar proveito de todas as oportunidades para maximizar a utilidade dos objetos. Com base no cruzamento das peças analíticas aqui apresentadas, pode-se afirmar que Keynes compartilha de muitos dos ideais de *Bloomsbury* de que a virtude da vida atenderia, o mais rápido possível, à vida imaginativa, livre de amarras da tradição vitoriana; e nesse horizonte de experiências antecedentes e posteriores à sua ida às Índias pulsava o desejo de constituição de um quadro de outra vida social, o qual estaria além das amarras utilitaristas e economicistas ortodoxas e entre os múltiplos anseios universais e particulares às subjetividades humanas.

Por outro lado, em seu livro *La escena contemporánea*, Mariátegui vai sublinhar alguns pontos que Keynes ressalta em seu *As consequencias econômicas da paz*:

> La crisis europea tiene en el pacto de Versalles uno de sus mayores estímulos y la profundidad de esta crisis. Y no cree en los planes de reconstrucción, "demasiado complejos, demasiado sentimentales y demasiado pesimistas". "El enfermo – dice – no tiene necesidad de drogas ni de medicinas. Lo que hace falta es una atmósfera sana y natural en la cual pueda dar libre curso a sus fuerzas de convalecencia". Su plan de reconstrucción europea se condensa, por eso, en dos proposiciones lacónicas: la anulación de las deudas interaliadas y la reducción de la indemnización alemana a 36,000 millones de marcos. Keynes sostiene que éste es, también, el máximum que Alemania puede pagar. (MARIÁTEGUI, J. C, 1987 (1925), p. 73-74).

Neste sentido cabe ressaltar que a crise europeia do pós grande guerra mundial foi registrada por Mariátegui *in loco*, quando no final de 1919 embarcou para a Itália. No Peru, ao final de janeiro de 1919, Augusto B. Leguía lançou sua candidatura à presidência, anunciando um programa reformista o qual pretendia diminuir o poder do Partido Civil e atrair o apoio das classes menos favorecidas. Além de encampar as reivindicações das camadas médias, particularmente do setor comercial que ansiava por transformações nas bases socioeconômicas do Peru. Com esse discurso Leguía obteve a maioria dos votos nas eleições de 19 de maio de 1919[7].

[7] Silva, Renata Bastos, op. cit.

José Carlos Mariátegui lançou em maio de 1919, quatro dias antes de Augusto B. Leguía ser eleito presidente do Peru, o primeiro jornal de esquerda do país: *La Razón*. Este tornou-se um importante veículo de apoio às greves operárias pela instituição da jornada de oito horas de trabalho e pelo barateamento do custo de vida, bem como um veículo de divulgação das manifestações públicas pela reforma universitária[8].

Leguía, receoso quanto à reação dos civilistas (partidários de José Pardo, representavam a maioria no parlamento) deu um golpe de Estado, com a ajuda dos chefes militares, em 4 de julho de 1919. Leguía, adiantando a transmissão do poder, rompeu com a constituição; fechou o parlamento e deportou o presidente Pardo e outros políticos civilistas para fora do país. Deste modo, deu início ao seu governo cuja primeira etapa (1919-1923) denominou de *La Patria Nueva*. A segunda fase estendeu-se até 1930[9].

O aspecto autoritário do governo Leguía se aprofundava. Em 8 de agosto, seu governo levou ao fechamento de *La Razón* ao proibir a gráfica *La Tradición*, que pertencia ao arcebispado de Lima e apoiava o governo, de seguir imprimindo o jornal[10].

Como o objetivo de impedir novas pressões de caráter social, o governo Leguía designou os diretores de *La Razón* como agentes de propaganda do Peru na Itália e na Espanha. Portanto, ao final de 1919, Mariátegui foi conduzido ao "exílio disfarçado" na Europa. Mariátegui partiu do Peru, saindo do porto de Callao em 8 de outubro de 1919. Fez uma escala em Nova York, que se estendeu por quase quatro semanas devido a uma greve de estivadores. Naquela oportunidade, o pensador peruano passou a conhecer melhor o movimento sindical norte-americano, através dos informes dos jornais locais[11].

Em 10 de novembro de 1919, Mariátegui desembarcou no porto de La Rochelle, na França. De lá, deslocou se à Paris onde permaneceu por quarenta dias, depois seguiu à Gênova, na Itália. Foi na Itália que Mariátegui residiu a maior parte de sua estadia na Europa, de janeiro de 1920 a março de 1922, principalmente em Roma. Nesse lapso de tempo, como "agente

---

[8] Silva, Renata Bastos, op. cit.

[9] Silva, Renata Bastos, op. cit.

[10] Silva, Renata Bastos, op. cit.

[11] Silva, Renata Bastos, op. cit.

de propaganda periodista" do Peru na Itália – papel que exerceu junto ao consulado peruano nesse país - continuou escrevendo artigos a respeito da política europeia e particularmente da italiana. Nesta conjuntura, teve oportunidade de acompanhar de perto a ascensão do fascismo. Da Itália, seus artigos eram enviados ao Peru e publicados no jornal *El Tiempo* e em outros jornais da época[12].

A Casa e o Mundo: Gandhi e Tagore por Mariátegui

Os principais persona gens da mobilização em torno do empenho pela independência indiana, apresentados por Mariátegui, foram Gandhi e Rabindranath Tagore. Gandhi, de acordo com o pensador peruano, em 1919, tornou-se um dos líderes do movimento de emancipação hindu. Até então havia servido fielmente a Grã-Bretanha e colaborado com os ingleses no período da guerra. Tagore era um notável escritor e poeta hindu, foi revelado ao mundo quando foi laureado com o Prêmio Nobel de Literatura de 1913.[13]

Gandhi era o principal líder das manifestações do nacionalismo hindu e pregava a tática da não violência. O direito a ser, em Gandhi, inclui a racionalidade da não violência, ou seja, ao indivíduo cabe o direito de representar-se no mundo de forma a desprezar qualquer forma de violência. Gandhi traz as reivindicações dos direitos, do direito à comunicação e do conceito de *satyagraha,* na amplitude do direito a ser. Para Gandhi, portanto, a luta cidadã, ao passo que é um direito do indivíduo enquanto formas de ser e agir, também se relaciona a esse cumprimento do ser, para que as reivindicações cotidianas se desdobrem em características voltadas à cidadania de fato.

Logo o nacionalismo, defendido e propagandeado por Gandhi colocava a Índia voltada para si, sem qualquer relação internacional. Nem para empreender o desenvolvimento estrutural, nem para buscar alianças em defesa da sua independência política. Deste modo, sustentou o tradicionalismo através de uma política de não colaboração com a metrópole inglesa. Gandhi tinha aversão à máquina; criticava o desenvolvimento industrial do ocidente. Na concepção de Mariátegui o pacifismo místico de Gandhi resultou no imobilismo hindu durante a luta pela independência. Preso ao atraso, a declaração de não violência era uma tática romântica.

---

[12] Silva, Renata Bastos, op. cit.

[13] Silva, Renata Bastos, op. cit.

Essas tendências tradicionalistas e conservadoras no pensamento Gandhi o levava a uma ideologia e um radicalismo espiritual, que o coloca na tendência mais ampla do pensamento nacionalista indiano, mostrando a convergência do pacifismo com o conservadorismo social. Analisando as implicações das tendências autoritárias e não-igualitárias na sociedade, isso mostra como os movimentos pacifistas indianos, baseando-se nas tradições bramânicas e no pensamento de Gandhi, tendem a ser sequestrados pelo nacionalismo hindu. Na observação do pensador peruano, utilizando-se somente de armas morais, jamais a Índia forçaria à burguesia inglesa a devolver sua liberdade.[14]

Nesta perspectiva, Tagore criticou o nacionalismo gandhista. Tagore era herdeiro do Renascimento Bengali[15], um movimento deflagrado no contato entre as elites bengalis e os pensamentos e obras de europeus. Para Tagore, segundo Mariátegui, os problemas contemporâneos eram problemas mundiais. Consequentemente, nenhum povo poderia encontrar-se com o desenvolvimento industrial separando-se dos outros.

Assim, ao abordar a questão nacional do contexto indiano pelas ideias de Tagore implica que o processo de constituição de representações da nação indiana não seguiu o rumo traçado pela "civilização", tal como uma historiografia de tendência etnocêntrica procura demonstrar, mas partiu da constituição de um campo interno de soberania, o campo da cultura, para questionar as formas modelares da modernidade ocidental, antes de enfrentar o poder imperial no campo da política. Neste processo de constituição de uma modernidade indiana Tagore analisa o papel da elite letrada na reelaboração da identidade nacional a partir do contato com figuras populares à margem do sistema e da pesquisa e apropriação do material cultural nativo. Desta forma, a produção literária e musical de Tagore é vista na relação com suas fontes e no contexto da redefinição da identidade indiana, que se afasta da racionalidade ocidental e dos modelos ocidentai a partir do momento em que a elite letrada indiana se afasta da tutela britânica e desenvolve um novo patriotismo, recorrendo a vários "outros": ao mundo rural, mas também às mulheres extáticas e as figuras populares sábias que contrastavam com a racionalidade inculcada nas elites pelo processo de colonização das mentes. A concepção singular

---

[14] Mariátegui, J. C. El Mensaje de Oriente, op. cit.

[15] Sobre o Renascimento Bengali ver MARINHO, Ricardo & SILVA, Renata Bastos. Sen depois de Gramsci. In: II Colóquio Internacional Gramsci: As categorias teóricas de Antonio Gramsci e a verdade efetiva das coisas. 9 a 13 de setembro de 2019 na Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciência, Marilia – SP.

internacionalista de Tagore foi valorizada por Mariátegui, uma vez que o sentido da revolução, especialmente naquela conjuntura, afirmava-se como internacional e contagiava os intelectuais orgânicos. Este propôs a colaboração entre Oriente e Ocidente. Segundo Mariátegui, ele reprovava o boicote às mercadorias ocidentais – pregado por Gandhi. Para Tagore, conforme o pensador peruano, a Índia não poderia reconquistar sua liberdade, isolando-se misticamente da ciência e das máquinas ocidentais. O argumento de Tagore em defesa do internacionalismo abria espaço para a ruptura revolucionária dos povos orientais com seus colonizadores.

O impasse entre Gandhi e Tagore, abordado por Mariátegui distingue impulso que a revolução de 1917 dera ao mundo, localizando as questões que afligiam a humanidade nos fatos internacionais.

Desta forma, a mensagem do Oriente dá testemunho do conhecimento detalhado que Mariátegui tinha sobre a controvérsia entre Tagore e Gandhi – o universalismo de Tagore versus o nacionalismo instrumental de Gandhi – e o entendimento que tinha de que ambas as posturas constituíam expressões legítimas da diversidade que fazia da Índia uma civilização em profusão.

A contemplação ativa dos destinos paralelos de personagens indianos de "carne e osso", como Gandhi e Tagore, deu ao Amauta as indicações concretas da pertinência e da correção de uma posição civilizacional eminentemente filosófica, marcada por uma ascese material que objetivava o papel do *conhecimento do mundo*, jamais a evasão do mesmo.

Considerações finais

As personalidades de Gandhi e Tagore constituem para Mariátegui, um momento simbólico, um lugar privilegiado de convergência de polaridades as mais diversas: modernidade e tradição, Oriente e Ocidente, a Índia e o mundo, nacionalismo e transnacionalismo, urbano e rural, prosa e poesia, universal e subjetivo, forma e conteúdo. Mariátegui percebe um desses nós de convergência entre a mensagem do Oriente e a América que transcorre, no tempo, em meio a um silêncio denso que reflete tanto uma incompletude cognitiva mútua quanto uma disposição existencial de relacionamento rara. A relação entre a mensagem do Oriente e a América de Mariátegui é, paradoxalmente, um capítulo menor de uma biografia cheia de episódios dramáticos transcorridos nas esferas da literatura, da cultura, da educação e da política e numa geografia que na sua época envolvia

predominantemente a Ásia e a Europa. Mas no que tange à dimensão vital de uma existência que se fez Amauta por excelência, os episódios de conexão da mensagem do Oriente com a América deram vazão ao deslanchar de emoções e sentimentos que, elevados à condição da experiência vivida e criadora, deixaram marcas significativas que permanecem ainda pouco estudadas. Esse é o mérito pioneiro desse artigo ao trazer à tona tais conteúdos existenciais e apontar permanências e rupturas entre diversas correntes de intelectuais do Norte e Sul Global representados aqui por Keynes, o *Bloomsbury* e Mariátegui; todos conectados por uma pulsão por novas vicissitudes políticas e intelectuais, por todas as possibilidades de transformação do mundo advindas das crises da virada do século XX. A ponto de, como demonstra esse trabalho, os limites entre as mensagens do Oriente de Mariátegui e a experiência de Keynes na Índia se diluírem.

Quem se propõe a ler da mensagem do Oriente de Mariátegui percebe a motivação por um genuíno interesse comparativo de investigar as especificidades civilizatórias da Índia *vis-à-vis* com uma América anglo-saxã que lhe era relativamente conhecida, inclusive por sua passagem por Nova Iorque. Tal desiderato estava prenhe de pressupostos e aproximações preliminares.

De forma geral, a Índia que pululava a imaginação de Mariátegui tinha traços significativos de continuidade estrutural com a dinâmica conformadora da sociedade colonial viva da Índia contemporânea. A ideia da América como uma combinação sui generis de povos americanos, europeus, entre outros evocava, legitimamente, na mente de Mariátegui, uma solidariedade potencial, uma irmandade possível de colonialidades/pós-colonialidades: a Índia e a América como nuances de criatividade civilizacional, polaridades antípodas com relação a um ocidente que tanto invadiu quanto instigou mundos liminares, "sem fim" – um oriente e um extremo-ocidente – a se encontrarem na imaginação simbólica do Amauta.

Enquanto muitos dos críticos pós-coloniais continuam aderindo a esses binarismos rígidos, o que Mariátegui encontrou em Tagore foi um meio de criticar o ocidente sem o essencializar; isto é, ir além das divisões redutivas oriente-ocidente e de justaposições simplistas de Gandhi do "si-mesmo" e do "outro", "tradição" e "modernidade." Mariátegui sentiu que Tagore em face aos seus compatriotas como Gandhi, ao tentarem combater os meios selvagens da Europa, estavam simplesmente imitando seus piores aspectos. Ao invés disso, Mariátegui vê em Tagore a possibilidade que ele antevia como uma contribuição a dar na promoção do

desenvolvimento de uma modernidade global, que reformaria, ao longo do processo, tanto o ocidente quanto o oriente e que articularia, de forma balanceada, os melhores aspetos de ambos.

Em suma, as intuições de Mariátegui sobre o potencial de irmandade pós-colonial entre a América e a Índia, em meio às limitações cognitivas reinantes a respeito da realidade concreta das regiões, permanece uma agenda a se buscar.

Bibliografia

Clévenot, Dominique. Matisse au Maroc: les couleurs de l'orient. In: Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire. N°42, 2000. pp. 132-139. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_2000_num_42_1_1874 . Acesso em 21 de julho de 2020.

Goodwin, Craufurd D. The art of an ethical life: Keynes and Bloomsbury. National University of Kaohsiung, Apr. 2018.

Harrod, Roy F. La vida de John Maynard Keynes. Tradução A. Ramos Oliveira e M. Monteforte Toledo. México: Fundo de Cultura Económica, 1985.

Keynes, J. M. Indian Currency and Finance. 2ª ed. London, Macmillan, 1971. (1913).
_____As conseqüências econômicas da paz. Tradução de Sérgio Bath; Prefácio Marcelo de Paiva Abreu. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. (Clássicos IPRI ; v. 3).

Luna Vegas, Ricardo. 1989. *José Carlos Mariátegui, ensayo biográfico*, Lima: Editorial Horizonte, 1989.

Mariátegui, J. C. La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental. In: Historia de la Crisis Mundial. 14ª. Ed. Lima: Amauta, 1987. (1923 y 1924). Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui.
_____ La escena contemporánea. 14ª. Ed. Lima: Amauta, 1987. (1925). Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 1.
_____ Cartas de Italia. 11ª ed. Lima: Amauta, 1991. (1969). Ediciones Populares de las Obras Completas de Jose Carlos Mariátegui, v. 15.

Marinho, Ricardo & Silva, Renata Bastos. Sen depois de Gramsci. In: II Colóquio Internacional Gramsci: As categorias teóricas de Antonio Gramsci e a verdade efetiva das coisas. 9 a 13 de setembro de 2019 na Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciência, Marilia – SP.

Silva, Renata Bastos. Lord Keynes pelo Amauta Mariátegui: A crítica da Economia de Keynes na Política de Mariátegui. Jundiaí (SP): PACO Editorial, 2019.

Skidelsky, Robert. Keynes: The Return of the Master. London: Penguin Books, 2009.
_____ Keynes. Tradução José Carlos Miranda. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
_____ Jonh Maynard Keynes: Hopes Betrayed (1883-1920). V. 1. London: Macmillan, 1983.

LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL FASCISMO EN MARIÁTEGUI Y REVUELTAS SU INFLUENCIA EN OBRAS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

Alejandro Antonio Guerrero Zavala[1]
Universidad Nacional Autónoma de México.

"¡Oh, por Dios! El Ministerio de Justicia es el Ministerio de Justicia, y no importa que el ministro sea socialdemócrata. Ustedes los comunistas nos odian y su odio les impide ver los aspectos buenos que tenemos los socialdemócratas. ¡Pero ya vería yo cuál hubiera sido su suerte, mi querido Marcos, si lo hace usted contra un gobierno fascista!"
Nos esperan en Abril
(José Revueltas, 1956)

Con *Nos esperan en Abril*, texto teatral que se escribió en 1956, despunta la conceptualización del *fascismo* en la visión teatral, drama político, de su autor, el escritor mexicano José Revueltas, novelista, ensayista, dramaturgo y poeta, preso político, conciencia ineludible de la izquierda latinoamericana.

A casi 105 años de la primera edición de *La escena contemporánea* de José Carlos Mariátegui y a 45 años de la desaparición física de José Revueltas, me propongo esbozar las perspectivas de estos importantes pensadores, con un ánimo comparativo donde además se toma en cuenta la escalada fascista, el paradigma hegemónico que se reinserta como mecanismo sistémico de la desmemoria en las "democracias" de todo el orbe.

---

[1] Centro de Investigaciones en América Latina y el Caribe. Universidad Nacional Autónoma de México.

Atiendo al mismo tiempo a la urgente necesidad de redefinir las izquierdas; llamado al que habremos de sumarnos desde nuestros espacios y lugares, considerando situar, poner énfasis y enfocarnos en lo que en presente se asoma geopolíticamente en América Latina: la crisis del neoliberalismo, terrible, violenta y asimétrica, con lo que el ex presidente ecuatoriano Rafael Correa bien nombra "Plan Cóndor 2". Echemos mano de las ideas de dos grandes en nuestra región: desde el legado y la visión de Mariátegui y Revueltas, ¿cómo analizar críticamente el ascenso de la nueva derecha?, ¿la biología del fascismo? En el prólogo de *La Escena Contemporánea* Mariátegui mismo anuncia el espíritu de sus letras:

> "Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe. Este libro no tiene más valor que el de ser un documento leal del espíritu y la sensibilidad de mi generación. Lo dedico, por esto, a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América indoíbera."[2]

D›Annunzio y Bolsonaro

El sentido de "lo biológico" es una interesante intersección de carácter ontológico y epistémico, se antoja casi poética; con un dejo bachelardiano, José Carlos Mariátegui va estableciendo a partir de la figura de D›Annunzio lo que encarnará y dota de naturaleza definida la caracterología espiritual del fascista. Apunta Mariátegui:

> "D›Annunzio vive en buenas relaciones con el fascismo. La dictadura de las «camisas negras» flirtea con el poeta. D›Annunzio, desde su retiro de Gardone, la mira sin rencor y sin antipatía. Pero se mantiene esquivo y huraño a toda mancomunidad con ella. Mussolini ha auspiciado el pacto marinero redactado por el poeta que es una especie de padrino de la gente del mar. Los trabajadores del mar se someten voluntariamente. Y a su imperio. El 23 poeta de La Nave ejerce sobre ellos una autoridad patriarcal y teocrática. Vedado de legislar para la tierra, se contenta con legislar para el mar. El mar lo comprende mejor que la tierra".[3]

---

[2] Mariátegui, José Carlos (1964) *La escena contemporánea.* Biblioteca Amauta, Lima, pp: 1-2. Disponible en: https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo1.pdf

[3] Ibídem, p.18.

Es de llamar la atención la concordancia, desde la más inmediata visión contemporánea, con la imagen de Jair Bolsonaro, actual presidente de Brasil; la imagen que me viene a la mente en primera instancia tuvo lugar el segundo día del año 2021, Bolsonaro realizó un viaje en bote a Praia Grande y provocó una aglomeración cuando nadó hacia los bañistas que lo rodearon para tratar de saludarlo.[4] Vestido con una camiseta del club de futbol Santos y acompañado de guardias de seguridad, Bolsonaro pasó unos minutos en el mar entre decenas de personas sin distanciamiento social.

El pensamiento de Mariátegui sin duda sirve como herramienta para interpretar la actual crisis económica y sanitaria. Bolsonaro descartó que la vacunación anticovid estuviera retrasada en Brasil, atribuyendo la falta de una fecha para el inicio de la campaña a la demora de los propios laboratorios en registrar sus productos, insistió además en que la inmunización no sería obligatoria en el país; los resultados están a la vista.

> "Pero la historia tiene como escenario la tierra y no el mar. Y tiene como asunto central la política y no la poesía. La política que reclama de sus actores contacto constante y metódico con la realidad, con la ciencia, con la economía, con todas aquellas cosas que la megalomanía de los poetas desconoce y desdeña. En una época normal y quieta de la historia D›Annunzio no habría sido un protagonista de la política. Porque en épocas normales y quietas la política es un negocio administrativo y burocrático. Pero en esta época de neoromanticismo, en esta época de renacimiento del Héroe, del Mito y de la Acción, la política cesa de ser oficio sistemático de la burocracia y de la ciencia. D›Annunzio, tiene, por eso, un sitio en la política contemporánea. Sólo que D›Annunzio, ondulante y arbitrario, no puede inmovilizarse dentro de una secta ni enrolarse en un bando. No es capaz de marchar con la reacción ni con la revolución. Menos aún es capaz de afiliarse a la ecléctica y sagaz zona intermedia de la democracia y de la reforma".[5]

Bajo ninguna circunstancia podríamos establecer una analogía de la figura de Bolsonaro con poeta alguno. Sin embargo, la eficacia de los signos y de los símbolos utilizados por el actual presidente de Brasil; la religión y

---

[4] https://www.prensalibre.com/internacional/bolsonaro-se-lanzo-al-agua-y-nado-banistas-pese-a-la-pandemia-del-covid-19/

[5] Ibídem, p. 19.

los mecanismo de evangelización televisiva dirigida a las grandes masas, *marketing* de la campaña política que lo llevó a encabezar el gobierno de Brasil luego del impuesto *de facto* tras el golpe blando (conocido como el "impeachment") a la presidenta Dilma Ruseff, nos dibujan y reconfiguran esto que Mariátegui define como *teocracia*, en cuanto atributo de los personajes que encarnan al fascismo.

En común con José Carlos Mariátegui, José Revueltas allana la conceptualización del "fascista" desde idea del espíritu en sí, casi como autoconsciencia hegeliana, y desde la morfología, la constitución ósea, incluso algún rasgo que infiera la genética el segundo: "Los fascistas tienen un rostro inolvidable"; una frase memorable de *Nos esperan en Abril*.[6] Pero la coincidencia de Revueltas con Mariátegui es mucho más profunda, pues converge en la perspectiva marxista, pero tamizada por el enfoque latinoamericano. La sistematización y análisis de sus teorías pasa necesariamente por la crítica al eurocentrismo epistémico, el cual ha desarrollado en México el doctor Enrique Dussel desde hace ya algunas décadas.

A mediados del Siglo XX y tras fuertes confrontaciones con el Partido Comunista Mexicano, José Revueltas no sólo coincide con Mariátegui en términos teóricos y por el sentido filosófico de sus posturas heterodoxas, sino que recorre un camino similar como activista: ambos son perseguidos por los órganos represivos del poder, y ambos reciben de esos mismos gobiernos "salvoconductos" que les otorgan en distintos momentos de sus vidas para "salvarlos del cadalso".

Eso que Revueltas llama en 1962 "el proletariado sin cabeza", es para José Carlos Mariátegui, representante del momento fundacional de la teoría crítica en nuestra América, un marco para formular conclusiones respecto a la forma y posibilidades de utilización-reapropiación-asimilación de los conceptos de la obra marxista en esa Latinoamérica de venas abiertas sobre la que escribió en 1971 Eduardo Galeano:

> "El subdesarrollo no es una etapa del desarrollo. Es su consecuencia. El subdesarrollo de América Latina proviene del desarrollo ajeno y continúa alimentándolo. Impotente por su función de servidumbre internacional. Moribundo desde que nació, el sistema tiene pies de

[6] Revueltas, José (1984) "Nos esperan en Abril", en *Obras completas 2. El cuadrante de la soledad (y otras obras de teatro)*. Editorial ERA, México.

> barro. Se postula a sí mismo como destino y quisiera confundirse con la eternidad".[7]

Las venas abiertas de América Latina, herencia del pensamiento de Mariátegui

En el contexto actual resulta fundamental la relectura de *Las venas abiertas de América Latina*, una obra que disloca el discurso hegemónico impuesto en la educación institucionalizada colonialista sobre la historia de América. Además de conmemorar el también 50 aniversario de esta obra nodal del pensamiento crítico latinoamericano, podemos afirmar que en ella hay una clara influencia, específicamente en su contenido ideológico. Galeano sitúa la lucha de clases y la división internacional del trabajo en la periferia marginal, productora por excelencia, gracias a la que Europa conoció el azúcar, el tabaco y el café, entre muchas otras cosas.

La teoría de la dependencia y la categoría centro-periferia son nodales en la obra de Galeano; el centro relacionado con la industria y la periferia con la agricultura. Es aquí donde las coordenadas nos conducen a observar que los padres del capitalismo moderno (Inglaterra, Holanda, Italia, Francia, Alemania), basan su economía en la transformación de la materia prima en bienes de consumo: producción en masa. Lo tenemos claro: el desarrollo económico que ubica a estos países en la punta del sistema capitalista se asienta en el despojo de los recursos de América Latina; hasta allá hay que rastrear la desigualdad social y económica en nuestros territorios.

El principio de análisis geopolítico es una influencia innegable de Mariátegui en Eduardo Galeano, parte aguas de lo que hoy denominamos "pensamiento decolonial" y que Boaventura de Souza Santos definirá como "epistemologías del Sur"[8], contrarias al paradigma hegemónico de las postrimerías de la modernidad. Se pronuncia Mariátegui al respecto de las teorías que nos sirven para analizar nuestras realidades en los términos ideológicos que han de convenir a los legítimos intereses de los pueblos:

> "Nitti, Keynes y Caillaux ocupan el primer rango entre los pioneros y los teóricos de la política de ‹reconstrucción europea›. Estos estadistas

---

[7] Galeano, Eduardo (2004) *Las venas abiertas de América Latina.* Siglo XXI editores, México, p.223

[8] De Souza Santos, Boaventura (2009) *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI, CLACSO, México.

> propugnan una política de asistencia y de cooperación entre las naciones y de solidaridad entre las clases, Patrocinan un programa de paz internacional y de paz social. Contra este programa insurgen las derechas que, en el orden internacional, tienen una orientación imperialista y conquistadora y, en el orden doméstico, una orientación reaccionaria y antisocialista. La aversión de las extremas derechas a la política bautizada con el nombre de ‹política de reconstrucción europea› es una aversión histérica, delirante y fanática".[9]

Geometría enajenada: Pérdida de puntos de referencia, puertas de otras posibilidades

Las ideologías habían concluido por decreto algunas décadas antes de la crisis sanitaria del 2020, las vanguardias artísticas y estéticas estaban del mismo modo sometidas a una nueva posibilidad dentro de su imposibilidad como discurso histórico. Hay que pararse mejor en la "retaguardia", ha sugerido Boaventura de Sousa Santos en un texto bastante visionario, reciente pero previo a la pandemia: *El fin del imperio cognitivo*[10]. Es muy probable que la pandemia sea el inicio de la abolición de la ilustración superficial contemporánea (y de sus herederos defensores a ultranza); frente a este panorama es sin duda acertada la reafirmación de las epistemologías del sur.

Se suponía que los problemas abismales del mundo fueron derrotados en la época optimista, de vanagloria para los intelectuales, muchos de ellos contemporáneos. Se trazaba un esquema principalmente desde el reino de la ciencia en cuanto a lo que sería a partir de entonces otro tipo de concepción ideal del universo, lo que para fines morales de la misma Ilustración podríamos considerar "el bien", el cual se regiría científicamente por el mismo universo (no habría dialéctica de la historia), ya que todo sería confiado a la propia naturaleza. De esta manera, siempre el bien nos llevaría hacia un lugar más lejano, una prospectiva, eso era el positivismo; por demás evidente es que ha sido así.

La *contracultur*a, término acuñado hace cincuenta años por Theodore Roszak[11], puede entenderse haciendo un salto cuántico respecto a lo

[9] Mariátegui, Op. Cit, p. 38.

[10] De Souza Santos, Boaventura (2019) *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur.* Trotta, Madrid.

[11] Roszak, Theodore (1979) *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil.* Kairos, Barcelona.

anterior, como movimiento estructurado no afirmativo en términos de Theodor Adorno. El concepto tiene otra acepción, la de opción al *hegemón* proveniente de la Ilustración. Así, el planteamiento es entonces la contracultura como alternativa.

No obstante, al hilar más fino en el análisis, es ineludible la comprensión de que se trata de la lógica postindustrial resignificada y enajenada para convertirla en objeto mercantil y fetiche para el andamiaje del *mainstream* del entretenimiento. Eso sigue sucediendo, por ejemplo con movimientos como el del *indie*, en el cual la paradoja es que se esgrimen libertad y autonomía en términos mercantiles. Se hace necesaria la revisión de la alteridad de términos como *resistencia* y *contracultura* en la fase de descomposición capitalista, donde cobran un sentido epistemológico distinto y absorben un valor poético de carácter ontológico, político más que nunca ante la recesión provocada por la pandemia.

Es en el ámbito cultural en donde José Carlos Mariátegui de forma visionaria nos da cuenta de esa nueva clase intelectual que se enmascara y que prevalece como ha sido desde el inicio, de naturaleza fascista y colonial, poniendo por delante sus privilegios. Señala al respecto Jorge Mojarro Romero que Mariátegui "acusó a los futuristas de falsos, artificiales, y de estetas que falseaban la política":

> "En la reseña a un libro de Giovanni Papini, afirmó que éste autor 'había buscado en el futurismo una posición de combate contra todas las escuelas y todas las capillas literarias y artísticas. Pero el futurismo, que había agredido las viejas formas, había intentado sincrónicamente, reemplazarlas en otras formas rígidas y sectarias. Los futuristas habían derribado un icono para sustituirlo con otro'."[12]

Es de especial interés lo que Jorge Mojarro Romero indica respecto a que Mariátegui fue pionero en señalar dos contradicciones internas del ideario futurista:

> "La retórica artística revolucionaria iba ligada paradójicamente a un sentimiento conservador y políticamente reaccionario –recuérdese que Marinetti fue más tarde miembro de la Academia– y

[12] Mojarro Romero, Jorge (2007) "Mariátegui y el futurismo italiano", en *Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filológicos.* Diciembre, Núm. 14. Disponible en: https://www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-18-futurismo.htm#_ftnref7

> su programa literario-artístico de pretensiones universales no casaba de ningún modo con un programa político local, que además se nutría de las nostalgias fascistas del Imperio Romano. Mariátegui afirmó que ‹no era congruente juntar a una doctrina artística *de horizonte internacional una doctrina política de horizonte doméstico*›".[13]

Con base en lo antes mencionado, permítaseme introducir el concepto *postcontracultura* en la búsqueda de un retorno analítico y crítico de los fenómenos culturales en el contexto de la Covid19. Abro al mismo tiempo la pregunta por lo que en algún momento denominaron las élites y colonialidades instituidas "subcultura"; cara del fascismo en tiempos de "democracia participativa". El término se agotó al apostar a la condición ahistórica, en tanto la socialdemocracia (o cualquier otro modelo de gobierno que nunca transformó la realidad de los jóvenes y grupos sociales suburbiales) aprovechó el sistema mismo hasta como mercancía electoral, incluso en espacios tomados o enclaves de artistas disidentes en todo el mundo.

Los fines, por supuesto, fueron estrictamente verticales; las finalidades fueron fascisitizadoras corporativas. Otro ejemplo donde esto es claro lo tenemos en las comunidades y pueblos originarios que forman parte de la relación de cambio del consumidor: "grupo de poder político fascistizado" y el "creativo". A fin de ser más claro en esta idea, acudo aquí a lo que en otro momento escribí al respecto:

> "El pensamiento anarquista es *transresistente* en cuanto a la no posibilidad dogmática desde su misma definición, su carácter autonómico y la persecución unívoca por parte del *status quo*. La transresistencia tiene en la necesidad de sobrevivencia; así como tiene en el no desplazamiento de una comunidad o colectivo su principio básico, es a la vez la misma y todas las resistencias que se sumen o confluyan en un orden temporal a partir de las decisiones totalizadoras y mercantilizadoras. Los conflictos en el mundo están ahí con lupa: los totalitarismos fascistas, que no son los del siglo pasado, ahora amenazan a modo de un gran totalitarismo de vigilancia, partiendo incluso de nuestros propios dispositivos personales."[14]

---

[13] Ídem. Las cursivas son mías.

[14] Guerrero, Alexandro (2021) "Prólogo", en Santiago Manuel Fernández *Breve intermedio*. Ediciones Del Lirio, México.

A cuenta de su crítica al futurismo italiano, Mariátegui sostenía que si bien era de valorarse el esfuerzo por destruir el arte viejo, la renovación artística no era de gran valía en términos sociales y humanos, ideológicos, si no se acompañaba de la revolución política. Daba igual, seguía siendo arte que se dejaba absorber por el fascismo reaccionario. Para Mariátegui, apunta Jorge Mojarro Romero, el futurismo italiano era un "instante de conciencia", "un momento de renovación y superación" que fue truncado por su "filiación política fascista". Tenía mejor opinión del futurismo ruso al que consideraba la "verdadera literatura revolucionaria"; se refería en específico a Vladimir Maiakovski y la participación activa de los artistas rusos en la revolución socialista, quienes "conjugaron una poesía de temática social con formas de la vanguardia más iconoclasta".[15]

Comenzamos con la idea del mar y el fascismo respecto a D›Annunzio, el mar como alegoría o recurso del fascismo. Incluso desde la misma metáfora, José Revueltas converge de nuevo con Mariátegui en la noción los objetos tecnológicos del poder para el disciplinamiento de los subversivos: la "geometría enajenada", descripción críptica del objeto tecnológico cárcel que Revueltas plantea en su primera novela *Los muros de agua*[16], escrita en 1940 y publicada en 1941 (se conmemoran ochenta años), donde refiere a su estancia en el conjunto penitenciario conocido como "las Islas Marías" que se ubica en el norte de México. Hasta hace muy poco, en estas islas seguía operando la cárcel en donde estuvo preso dos veces José Revueltas; es nuestro actual presidente, Andrés Manuel López Obrador, quien modificó el uso del lugar y este año (2021) se inauguró el lugar como "Centro de educación ambiental y cultural: Muros de agua."

También como geometría enajenada hace referencia Revueltas a este concepto de definición del fascismo en otra novela icónica respecto a la prisión: *El Apando*[17], cuya historia fue llevada al cine por el director mexicano Felipe Cazals en 1976, una década después de la primera edición del libro que fue escrito mientras Revueltas era un preso político en una de las cárceles más tétricas del país, Lecumberri, el llamado "Palacio Negro". Es ahí donde Revueltas reflexiona más profundamente sobre la geometría de la opresión y de cómo ésta está presente más allá de las paredes de las cárceles, en las calles de las ciudades por la que transitan "los libres", pero enajenados.

---

[15] Mojarro Romero, Op. Cit.

[16] Revueltas, José (1941) *Los muros de agua.* ERA, México.

[17] Revueltas, José (1969) *El apando.* ERA, México.

La geometría enajenada de las urbes latinoamericanas se ha vuelto un problema palpable en las metrópolis a nivel mundial; el fascismo como ascenso de la nueva derecha: la gentrificación, rostro urbano de la fascistización que en años recientes ha sido normalizada en la Ciudad de México. Previo a la llegada de Claudia Sheinbaum a la Jefatura de Gobierno de la ciudad, se contaba a las constructoras (gentrificadoras) entre las empresas con más crecimiento, pues la corrupción hizo posible cambios de uso de suelo y el despojo en colonias populares que se vieron acosadas por complejos de edificios de lujo y plazas comerciales; el encarecimiento de los servicios terminan por sacar de los lugares a los colonos de siempre y así se va marginando a la población, enviándola literalmente cada vez más hacia las orillas de la ciudad .

El desplazamiento de poblaciones originarias asentadas en los puntos céntricos de las ciudades, impactaron de manera especial durante los gobiernos de Enrique Peña Nieto, como Presidente del país, y Miguel Ángel Mancera, como Jefe de Gobierno de la Ciudad de México. La gentrificación violenta en el ámbito social, laboral, cultural y económico de los habitantes de colonias y barrios populares. El mecanismo de acumulación por despojo —*per se*— del aparato corrupto de la democracia representativa, encuentra en el negocio inmobiliario la concreción de la enajenación del espacio público y la posibilidad legal de privatizar recursos naturales como la entonces aprobación de la "Ley de sustentabilidad hídrica".

No olvidemos que el término *gentrificación* tiene como raíz el vocablo inglés *gentry*, el cual refiere a las clases altas; la diosa tecnología no habla español, señala Eduardo Galeano[18]. Cuando señalamos el proceso de gentrificación, hablamos entonces de blanqueamiento, de pensamiento único y homogeneidad neoliberal. Se trata de pintar la fachada de las casas de cartón de las ciudades pérdidas en los cinturones de pobreza, ahí en la periferia descrita por Eduardo Galeano, se trata, pues, de fascismo. El nacimiento del proceso llamado "*gentrification*" se da en Revolución Industrial, especialmente en ciudades como Boston o Nueva York, donde barrios de obreros o clases populares empezaron a ser ocupados por grupos sociales externos. No se quiere a esas personas en el centro de la ciudad, pero sí tenerles a mano, en los márgenes, para servir a quienes habitan las urbes.

---

[18] Galeano, Op. Cit.

El fascismo es el producto de una previa evolución social en la que han ido produciéndose cambios que buscan llegar a una transformación totalizadora. Cuando esto pasa, la experiencia indica que lo que sigue es la implantación de una dictadura militarizada de partido que salvaguarde los intereses de las corporaciones financieras y que sea legitimada por un congreso. México es un país en donde el rumbo hacia ese lugar fascista se mantuvo durante varios sexenios; al llegar el mandato de Enrique Peña Nieto se aprueba la "Ley de seguridad interior" que se suma a la sistemática operatividad de criminalización de las luchas sociales por parte del Estado. Esta criminalización de luchas legítimas es una de las características principales del fascismo y suele tener una clara tendencia racista y de clase, además de encubridora de distintas mafias policiacas y criminales.

Así son los engranes del sistema que se pretende reorganizar de forma definitiva en grupos de poder adquisitivo, a su vez se van configurando las distintas zonas de la geografía citadina. En décadas recientes, en la geopolítica latinoamericana los recursos naturales han aumentado su condición de "estratégicos", como era de esperarse, la consecuencia es un mayor embate en pos de apropiarse de ellos. En este contexto es de utilidad como herramienta de análisis lo que Marx señala en el capítulo 24 de *El Capital*[19]: es en la fase de acumulación originaria donde radica el despojo, el robo y la violencia entre otros factores; *acumulación primitiva* que, recordemos, José Carlos Mariátegui menciona con frecuencia en su obra.

El neoliberalismo, en principio creado (en los últimos años de la década de 1930) bajo la premisa de combatir y evitar los monopolios fascistas, ha tenido sin embargo como una de sus principales características fundamentales la acumulación por despojo. Es durante el decenio de 1970 que en el sistema capitalista tuvo mayor auge lo que se conoce como su etapa neoliberal. A decir de Juan Carlos Monedero (politólogo y cofundador del Partido Podemos en España, a quien la extrema derecha acaba de asestar un golpe electoral terrible, ganando la ciudad capital de aquel país), el neoliberalismo vive sus últimos momentos. Los coletazos son violentos: golpes blandos y no blandos recientes en Bolivia y Brasil, intentos constantes en Nicaragua, en la República Bolivariana de Venezuela y en Cuba, también en Honduras y Ecuador, y de manera

[19] Marx, Karl (1974) "El Capital", en *C. Marx y F. Engels: obras escogidas*. Tomo II, Editorial Progreso, Moscú.

más enfocada en el golpeteo mediático en Argentina y México, con mayor ahínco durante el primer año de la pandemia. Los últimos años del neoliberalismo, augura Monedero, serán los más violentos: el capitalismo acorralado se convertirá en fascismo.[20]

Carlos Montemayor. Fascismo represivo, violencia de Estado

Hemos mencionado hasta ahora algunos aspectos de las primeras décadas del Siglo XX, después del devenir militante del socialismo latinoamericano, tras la Segunda Guerra Mundial y haciendo una elipsis narrativa en la resistencia latinoamericana que implicó la Revolución Cubana; incluimos las luchas estudiantiles, las guerrillas urbanas, las represiones planificadas desde Estados Unidos, el intervencionismo, la implantación del terror por medio de golpes de Estado militares y la implantación del neoliberalismo, todo a la luz del colonialismo imperialista. Nos parece ineludible, a manera de colofón y respecto a ese signo inequívoco de la operatividad del fascismo al que aludimos, la criminalización de las luchas de los pueblos, traer aquí al chihuahuense Carlos Montemayor, especialista en el tema, cuya obra se nutre de la innegable influencia de Revueltas y Mariátegui, además de coincidir con este último en el interés por la evolución histórica del concepto de lo "indio", a partir de la revisión crítica e histórica de la realidad social específica.

Carlos Montemayor, poeta, ensayista, analista y promotor de los derechos humanos, así como defensor y traductor de las lenguas originarias, nació al norte del país, en Parral, Chihuahua, el 13 de junio de 1947; falleció el 28 de febrero de 2010 en la Ciudad de México. Montemayor tiene una vasta obra literaria que amerita difusión y ser revisada en contextos como el actual, tomando en cuenta en particular su conocimiento sobre la violencia de Estado y los movimientos sociales. Si bien Montemayor realizó sus análisis sobre luchas sociales, campesinas, obreras y estudiantiles aparecidas a partir de la década de 1960 en México, el origen, levantamiento, represión y procesos de criminalización son muy parecidos en toda América Latina. Las mismas policías de seguridad interior, de inteligencia secreta, supervisadas, adoctrinadas y con acciones programadas directamente por la CIA perseguían a "los rojos", comunistas, y en la última década del Siglo XX a los "terroristas", término mediante el cual

[20] Entrevista realizada en noviembre de 2020 por Sofía Belándria para un medio local (El Ciudadano), disponible en https://luhnoticias.es/el-politologo-juan-carlos-monedero-el-capitalismo-en-crisis-siempre-tiene-una-respuesta-en-forma-de-fascismo-en-alguna-de-sus-vertientes

se intenta justificar la represión a individuos opositores y a grupos que abiertamente se confrontaran al ordenamiento del Estado.

Montemayor describe al fascismo represivo en *Guerra en el paraíso*[21], su novela más conocida, publicada en 1991 y que narra la historia de la guerrilla encabezada por Lucio Cabañas en el estado de Guerrero, al sur de México, a finales del decenio de 1960 y en los primeros años de los de 1970, etapa denominada "guerra sucia". Se trata de una época con gobiernos como el de Luis Echeverría Álvarez, agente de la CIA con criptónimo Litempo 8 (y posteriormente Litempo 14)[22], según documentos desclasificados publicados por el mismo Montemayor y por el periodista Julio Scherer. Se mantenía en el poder la misma organización política, el Partido Revolucionario Institucional (PRI); el juego de palabras al que se prestan las siglas del partido es en sí una contradicción que históricamente tuvo como objetivo quitar voz y voto a las bases el México posrevolucionario, al tiempo que se elevaba la investidura presidencial de forma vertical, autocrática y dictatorial (tomemos en cuenta que se consolidó durante más de medio siglo como partido único).

En la novela de Montemayor antes mencionada asistimos, igual que en la obra de Revueltas, a una escena de tortura explícita y descarnada, en este caso es contra un habitante nahua, originario de la sierra de Guerrero a quien miembros del ejército buscan obligar de este modo a confesar dónde se encuentra el líder guerrillero Lucio Cabañas. Egresado de la Escuela Normal Rural "Raúl Isidro Burgos" en Ayotzinapa, la misma en la que estudiaban los 43 desaparecidos el 26 de septiembre de 2014, al parecer también con la colaboración de miembros del ejército mexicano, durante el sexenio del igualmente priista presidente mediático *de facto* Enrique Peña Nieto.[23]

Referencia obligada para comprender la violencia de Estado, y su relación inequívoca con los periodos neoliberales y el proceso que conduce al fascismo, en la América Latina de nuestros días es el análisis que hace Carlos Montemayor sobre el fenómeno en *La violencia de Estado en México. Antes y*

---

[21] Montemayor, Carlos (1991) *Guerra en el paraíso.* Editorial Diana, México.

[22] Para ahondar en el tema resulta de utilidad el texto "Litempo: los ojos de la CIA en Tlatelolco" de Jefferson Morley, disponible en el sitio Web *The National Security Archive*: https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB204/index2.htm

[23] Un resumen del caso se encuentra en: https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/que-paso-con-los-43-normalistas-de-ayotzinapa-el-26-de-septiembre-de-2014

después de 1968.24 En este libro el autor revisa puntualmente cada evento en la historia contemporánea del país e hila fino logrando un entramado en donde se ubica la manera en que el Estado ha recurrido a acciones represivas para desestructurar movimientos sociales de lucha legítima.

Montemayor, como Mariátegui, veía a los pueblos originarios como protagonistas de su propia historia. En el caso de Mariátegui, en reacción a las corrientes indigenistas conservadoras de la época que centraban el problema en la cuestión étnica, sostenía que el problema indígena era esencialmente un problema económico social. Si bien Montemayor considera el factor económico y los que de éste se derivan, añade a su análisis otros elementos en donde es preponderante la participación de estas comunidades en luchas sociales, sobre todo de defensa del territorio y los recursos naturales. Montemayor también ha insistido en la conservación de las lenguas originarias y, por ende, en la cultura y cosmovisión de estos pueblos, considerando de gran valía para México la pluriculturalidad como un país multiétnico.[25]

Fue igualmente de suma importancia para Montemayor visibilizar el papel fundamental de las mujeres en la lucha contra el fascismo, lo que hizo magistralmente en su novela póstuma *Las mujeres del Alba*[26], donde narra los sucesos posteriores al asalto del Cuartel de Madera que se ubica en el estado de Chihuahua en México, suceso del que se conmemoraron 55 años el 23 de septiembre de 2020 y que fue realizado en 1965 por el Grupo Popular Guerrillero que encabezaban el profesor Arturo Gámiz y el doctor Pablo Gómez Ramírez. A esta acción de insurrección la definió Carlos Montemayor en una novela previa, *Las armas del alba*[27], como la primera de las guerrillas contemporáneas en México.

> "Porque siempre había oído de ellos que si alguien caía en la lucha surgirían otros. (…) 'Ya cayeron los primeros, pues. Ahora ¿quiénes seguimos?, ¿d*ónde están los que debían seguir?*› Ya había pasado mucho

---

[24] Montemayor, Carlos (2010) *La violencia de Estado en México. Antes y después de 1968*. Debate, México.

[25] Una de las obras de Montemayor más emblemáticas para la defensa de los derechos de los pueblos originarios es *Los pueblos indios de México hoy*, publicada en el año 2000 por la editorial Planeta Mexicana. A la divulgación de las lenguas indígenas Montemayor contribuyó decididamente, entre muchos otros libros al respecto escribió *El cuento indígena de tradición oral* (1996) y *La literatura actual en las lenguas indígenas de México* (2001).

[26] Montemayor, Carlos (2019) *Las mujeres del alba.* Fondo de Cultura Económica, México.

[27] Montemayor, Carlos (2003) *Las armas del alba.* Editorial Joaquín Mortiz, México.

> tiempo, casi todo un día. Porque los primero cayeron al amanecer, muy temprano. Pero ya lo supimos, ya ocurrió. Ya cayeron los primeros que tenían que caer. ¿Y ahora qué? ¿El mundo qué, seguir igual, sin que nada cambie? Eso no me parecía correcto. ¿Dónde están los demás que tenían que levantarse detrás de ellos? Eso me torturaba. Morirse y que ni el viento se diera cuenta. No me parecía correcto, qué va. No era miedo, yo no he tenido miedo y nunca quise que mi hijo conociera ese sentimiento. Pero ya era sabido que si nos quedábamos sin ellos, otros teníamos que seguir. ¿Y dónde estaban? Eso me torturaba, no el miedo, no, qué va. Eso me ofendía…"[28]

Al asalto se habían sumado campesinos hartos de que no se escucharan sus peticiones agrarias que les brindaran una forma digna de trabajar. Todos los participantes coincidían en las convicciones para construir un nuevo país con un régimen político distinto, más justo. Pero aunque había enojo en la mayoría de los habitantes del lugar, no parecían estar dispuestos a involucrarse. Por eso el movimiento de insurrección que se gestaba, cuenta Carlos Montemayor, se mantenía donde había nacido, es decir entre los maestros y estudiantes, a los que se comenzó a estigmatizar:

> "Se hacían también muchos mítines. Pero sólo se juntaban profesores y estudiantes. 'Si las cosas siguen así, como este día', le repetía a Tiburcio, 'los profesores y los estudiantes ya no se meterán, porque el pueblo no agradece, no se inconforma'. Tiburcio movía de un lado a otro la cabeza, no quería ya oírme. 'Pero me tienes que oír, Tiburcio, no te puedes negar', le insistía. Porque el pueblo no se mete. En los mítines la gente se quedaba atrás, sin compromiso. Y se reían. Les decían 'alborotapueblos' a los profesores y a los estudiantes. Pero los profesores y los estudiantes saben lo que dicen como estudiados que son. Quieren defender al pueblo y el pueblo se esconde. Los grupitos de hombres huevones estaban en las esquinas, viendo de lejos. Sólo se acercaban los más allegados. La gente hablaba de 'revoltosos'. No decían 'los estudiantes' o 'los profesores', sino 'los revoltosos'. Pero los estudiantes, ¿qué necesidad tienen? Los profesores ¿qué necesidad tienen? La necesidad la tiene el pueblo bajo. Y no hacen nada desde el pueblo. Parecía que sólo fuera por el gusto de los profesores y de los estudiantes. Eso no lo entendía yo, no lo aceptaba ni lo voy a aceptar. El pueblo es muy bueno para aplaudir. Para eso son muy buenos. Y los viejos huevones allá estaban oyendo, riéndose de los que estaban

[28] Ibídem, pp. 53-54.

abajo. Por las ventanas se le veía, se estaban riendo de los disparates que acá se estaban diciendo".[29]

Para las familias de los involucrados en los sucesos de Madera no había terminado la lucha, así lo cuentan las mujeres después de que habían muerto sus maridos en el fallido asalto a aquel cuartel militar:

"Mi hijo seguía en la lucha. Y quien está en la lucha mide el tiempo de otra manera. Mide también la muerte y la vida de otra forma. Sus primeros compañeros cayeron con el doctor Pablo. Luego con Óscar Gonzáles murieron más. No sé quién seguirá ahora entre nosotros o en otros lugares. Yo vivo como cualquiera: no entiendo las cosas con otra medida, y le tiempo se me alarga y se me acorta. Pero bien sé que mi hijo no se ha despedido. Aunque la ciudad de México sea inmensa, aunque el país sea interminable, Matías va, viene y vuelve donde tiene que andar. Y parece como si yo le siguiera el paso sin incomodarlo…"[30]

"¿Cuándo se enteró del ataque al cuartel?", le pregunta Miguel Bonasso a Carlos Montemayor en una entrevista publicada el 26 de octubre de 2003 en el periódico de Buenos Aires *Página 12*; la respuesta de Montemayor es entrañable:

"Me enteré aquí, en un periódico mural de la Universidad. Y me sorprendió mucho porque eran mis amigos. Me sorprendió esa decisión que habían tomado, vaya a saber cuántos meses atrás. Me sorprendió su radicalización y la decisión de alzarse en armas, pero lo que más me sorprendió es que el periódico los tratara de ‹criminales›, ‹roba vacas›, ‹gatilleros›. Yo los conocía, a mí me constaba su dignidad, su honestidad, su generosidad, su inteligencia. Y la posibilidad de que la versión oficial fuera a desvirtuar de un brochazo la verdad humana me conmocionó y me marcó para siempre. Toda mi tarea como investigador, como profesor cuando lo he sido, como escritor, como novelista, se deriva de esa necesidad de ir deslindando las verdades oficiales de las verdades humanas. Como ve, cuando decido escribir *Las armas del alba* había muchas cosas acumuladas a lo largo de los años que yo quería soltar y el tema estaba demasiado cercano".

---

[29] Ibídem, pp. 61-62.

[30] Ibídem, pp. 209-210.

Las mujeres del alba era considerada por Montemayor mismo como su mejor novela, a la cual se dedicó los últimos meses de su vida. Se trata de una obra coral donde las mujeres son las principales protagonistas: dieciséis de ellas, familiares de los caídos de aquel 23 de septiembre de 1965, o muy directamente conectadas con los hechos históricos acontecidos ese día, son la ventana a través de la cual el lector es testigo del dolor, del miedo, de la pérdida, del fascismo estructural institucionalizado en el México a mediados del siglo XX. Muchos años antes se ocupó José Mariátegui del feminismo como una apuesta esencialmente revolucionaria. No pudo dejar mejor legado Montemayor este libro en clave femenina con el cual se mantiene vivo en sus letras: "Y desde el más acá apareces con las mujeres del alba (…) Y se van saliendo las lágrimas mientras leo", escribió Paco Ignacio Taibo II en el prólogo.

Hablar de las mujeres de Madera es hacerlo de la reivindicación de un feminismo como el que refería en sus análisis Mariátegui, como idea pura y asociado a la conciencia de clase:

> "El pensamiento y la actitud de las mujeres que se sientan al mismo tiempo feministas y conservadoras carecen, por tanto, de íntima coherencia. El conservatismo trabaja por mantener la organización tradicional de la sociedad. Esa organización niega a la mujer los derechos que la mujer quiere adquirir. Las feministas de la burguesía aceptan todas las consecuencias del orden vigente, menos las que se oponen a las reividicaciones de la mujer. Sostienen tácitamente la tesis absurda de que la sola reforma que la sociedad necesita es la reforma feminista. La protesta de estas feministas contra el orden viejo es demasiado exclusiva para ser válida."[31]

A su modo, pero de igual manera rompiendo esquemas en una época temprana para hablar de feminismo en México, José Revueltas pone en *Nos esperan en Abril*, pieza teatral que hemos referido antes, en primer plano a un personaje femenino revolucionario y comunista: Renata. Este personaje fue escrito para su hermana Rosaura Revueltas, con la intención específica de que la obra fuera presentada y protagonizada por ella, quien era parte de la compañía *Berliner Ensamble,* y dirigida por Bertolt Brecht.

---

[31] "Las reivindicaciones feministas" se publicó en diciembre de 1924 en Lima en la revista ilustrada *Mundial* que se publicó semanalmente en Perú de 1920 a 1931. Este texto de Mariátegui se encuentra disponible en la página web que reúne sus obras completas: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/temas_de_educacion/paginas/las%20reivindicaciones.htm#1a

No obstante, la muerte impidió que viera la luz de la escena: las lecturas se encontraban avanzadas cuando falleció el dramaturgo y director alemán. Cierro las reflexiones en este texto con la escena primera del segundo acto de este drama político:

> Renata**:** [Se pone en pie nerviosa] ¡Esperar! ¿Queremos engañarnos a nosotros mismos? Ni en veinticuatro por veinticuatro horas más lograremos nada con Aquitania. Las cosas no estaban como para reírse cuando salí de ciudad María… [Se detiene y los mira con fijeza, habla con intensidad, dolorosamente, con un matiz amargo] imagínense lo más negro y es posible que se queden cortos… Después de que se aplazó la ejecución de Marcos, los fascistas se enardecieron hasta volverse locos. [En un tono sombrío] Al fascismo hay que verlo cara a cara, en vivo, desencadenado, listo para adueñarse del poder, como yo lo vi, al escapar de Ciudad María… [Con miedo retrospectivo]… ¡Sobre todo los rostros! Unas expresiones de odio impuro, viscoso. Los fascistas tienen un rostro inolvidable.
>
> Renata camina unos pasos y da la espalda a los dos hombres. Se hace un silencio de muerte. Claudio finge concentrarse en absoluto en sus aparatos de radio. Bruno de espaldas a los dos en una posición opuesta a la de Renata, permanece ante uno de los ventanales, como si mirara a través de ellos algo que hubiese dominado por completo su interés, pero en realidad sin mirar nada, absorto, triste. Pasan largos instantes en que ninguno se mueve. De pronto Renata gira bruscamente hacia los dos, sin cambiar de sitio.
>
> Renata**:** ¡Qué!, ¿nadie habla? ¿Tenemos miedo de nuestros propios pensamientos…?[32]

Bibliografía

De Souza Santos, Boaventura (2009) *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI, CLACSO, México.
_____(2019) *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur.* Trotta, Madrid.

Galeano, Eduardo (2004) *Las venas abiertas de América Latina.* Siglo XXI editores, México.

[32] Revueltas, Op. Cit., 1984.

Guerrero, Alexandro (2021) "Prólogo", en Santiago Manuel Fernández *Breve intermedio*. Ediciones Del Lirio, México.

Mariátegui, José Carlos (1964) *La escena contemporánea.* Biblioteca Amauta, Lima.
_____ (1924) "Las reivindicaciones feministas", en *Mundial*, Lima.

Marx, Karl (1974) "El Capital", en *C. Marx y F. Engels: obras escogidas*. Tomo II, Editorial Progreso, Moscú.

Mojarro Romero, Jorge (2007) "Mariátegui y el futurismo italiano", en *Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filológicos.* Diciembre, Núm. 14.

Montemayor, Carlos (1991) *Guerra en el paraíso.* Editorial Diana, México.
_____ (1996) *El cuento indígena de tradición oral*. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, México.
_____ (2000) *Los pueblos indios de México hoy.* PlanetaMexicana, México.
_____ (2001) *La literatura actual en las lenguas indígenas de México.* Universidad Iberoamericana, México.
_____ (2003) *Las armas del alba.* Editorial Joaquín Mortiz, México.
_____(2010) *La violencia de Estado en México. Antes y después de 1968.* Debate, México.
_____ (2019) *Las mujeres del alba.* Fondo de Cultura Económica, México.

Revueltas, José (1941) *Los muros de agua.* ERA, México.
_____ (1969) *El apando.* ERA, México.
_____ (1984) "Nos esperan en Abril", en *Obras completas 2. El cuadrante de la soledad (y otras obras de teatro).* Editorial ERA, México.

Roszak, Theodore (1979) *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil.* Kairos, Barcelona.

MIRADAS SOBRE LA RACIONALIZACIÓN CAPITALISTA Y SUS IMPLICACIONES EN LAS CLASES SOCIALES SUBALTERNAS Y POPULARES

DE LA TIERRA A LA MINA
LA EMERGENCIA DEL PROLETARIADO PERUANO EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

David Cardozo Santiago[1]
Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

El presente trabajo intenta dar cuenta del lugar que ocupa el «problema del indio» en algunas reflexiones del marxista peruano José Carlos Mariátegui. Legada por la estructura económica, política y social de la colonia hispánica, la problemática indígena se presenta como la otra cara del problema de la organización feudal de la tierra. En diversos ensayos, artículos y discursos, Mariátegui se enfrenta a las múltiples facetas adoptadas por el problema del indio, pero siempre con una tesis que las articula a todas: la única vía para escapar de la herencia colonial superviviente en las estructuras republicanas del Perú pasa por abandonar las soluciones liberales y ensayar la vía socialista. La transición económica marcada por la irrupción de la compañía minera Cerro de Pasco Copper en la sierra peruana, será captada por el Amauta no sólo como el advenimiento del yugo capitalista, sino también como la oportunidad de conectar los dos mundos, el agrario y el minero, y a sus dos agentes, el campesino y el minero. *De la tierra a la mina* es, tal vez, el nombre del proceso de formación del proletariado peruano, sujeto *sine qua non* del socialismo indigenista propugnado por Mariátegui.

Palabras clave: Mariátegui, proletariado minero, Marxismo latinoamericano, problema indígena.

A modo de introducción: los Libertadores y la reforma fallida

Las raíces del *problema del indio* se presentaron nítidamente a los dos grandes libertadores sudamericanos —primero a San Martín y años más

[1] Investigador Doctoral en el Departamento Filosofía y sociedad, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. dcardozosantiago@ucm.es

tarde a Bolívar— al momento de hacer frente a la tarea de reconstruir el Perú sobre unas bases republicanas que superaran los vestigios heredados del prolongado período colonial. Entre las medidas más importantes tomadas por San Martín como Protector del Perú (1821-1822), se destacan aquellas orientadas por el intento por cimentar una nueva política en relación con los indígenas. La población india constituía la aplastante mayoría social del Perú y, al mismo tiempo, aparecía como la otredad radical de la naciente república criolla. Esta paradójica situación fue captada con agudeza por el libertador rioplatense quien, en su intento por remediar la tendencia, decretó —el 27 de agosto de 1821— la abolición del tributo indígena al tiempo que reclamaba que, desde ese mismo momento, «no se denominarían los aborígenes indios o naturales» sino simplemente «peruanos». Mediante un nuevo decreto, promulgado tan sólo un día después, se daban por abolidas la mita, la encomienda, el yanaconazgo y toda forma de sujeción servil. Es, pues, evidente, que estos decretos —así como el del 12 de agosto que abolió la trata de esclavos (no la esclavitud) y declaró libre a los hijos de esclavos nacidos en suelo peruano— tenían por cometido acabar con el vasallaje feudal y reemplazarlo a través de un proceso, si bien lento y dificultoso, de ciudadanización de las poblaciones subalternizadas por la Colonia hispana[2].

El reemplazo de San Martín por Bolívar en el liderazgo de la República peruana supuso una renovación del brío transformador y también un desplazamiento del énfasis en las medidas, que acentuaron la perspectiva liberal en detrimento de las tendencias aristocráticas del libertador del sur americano. Este nuevo acento bolivariano se deja sentir en el

---

[2] Es preciso hacer notar las tensiones entre esta tentativa de «ciudadanización» de los indios y la pervivencia de las estructuras comunitarias que, no sólo vertebraban un cosmos indígena, sino que —y esto es lo fundamental— sostenían materialmente a la naciente república. Esta tensión marcará la definición misma de las repúblicas nacientes en unas sociedades de mayoría indígena, tal y como ha destacado Marie-Danielle Demélas: «Las repúblicas andinas han sido fundadas sobre la mano de obra y los recursos económicos indios. Mientras que el tributo alimentaba las arcas dos veces por año -por San Juan y por Navidad—, lo esencial de las bases materiales de los nuevos Estados dependía también de los indios. (…) Así, las comunidades indias aseguraban, como en el pasado, las bases de existencia del nuevo Estado, pero sus relaciones con éste se inscribían en un marco nuevo que había sido delimitado por las constituciones republicanas. En las sociedades mayoritariamente indias, la instalación de regímenes democráticos debía por lo tanto apoyarse en cierta concepción de la ciudadanía de los indios. Si se admitía que podían ser considerados como ciudadanos de pleno derecho, ¿cómo justificar la desigualdad de su estatuto? Si se rechazaba su ciudadanía ¿cómo motivar este atentado al radicalismo democrático? Y si se corría el riesgo de abolir todas las diferencias entre la élite y el pueblo, ¿cómo evitar que los indios dependientes no constituyeran, bajo la presión de su patrón, un electorado cautivo?» (Demélas, 2003: 362-363).

decreto promulgado el 8 de abril de 1824, a través del cual se ordena que todas las tierras estatales se pongan en venta al tercio de su valor real, se distribuyan las tierras comunales entre sus ocupantes, a quienes, en línea con el espíritu liberal que alienta la nueva normativa, se hace entrega del título de propiedad de la tierra. La voluntad de Bolívar era, como lo fuera la de Jefferson en los aún jóvenes Estados Unidos, crear unidades de producción agrícola y ganadera fragmentadas y alumbrar, de este modo, el nacimiento de una sociedad de pequeños propietarios libres que acabara con las raíces feudales del Perú. Como en el caso de su antecesor San Martín, Bolívar no contó con el arraigo tenaz de una tradición que vertebraba a los terratenientes, los funcionarios, los comerciantes y que —de forma compleja—, también se articulaba con las comunidades de campesinos indígenas. En definitiva, el terreno social y económico que pretendía removerse a través de la nueva legislación, se hallaba tan sedimentado por siglos de dominio colonial que las soluciones liberales promovidas desde un Estado débil resultaban un ejercicio estéril e incluso contraproducente, pues tendía a socavar directamente no al latifundio sino a las ya debilitadas comunidades indígenas[3].

---

[3] Vale la pena recordar aquí la valoración de John Lynch sobre el abismo que separa las buenas intenciones de Bolívar en relación con la situación de los indígenas y los efectos terribles de sus decretos agrarios: «Los decretos agrarios de Bolívar eran de alcance limitado y equivocados en su intención. Se centraban preferentemente en las comunidades, no en las haciendas, donde los campesinos o colonos estaban vinculados a la tierra prácticamente como siervos, poseyendo una sayana, un pedazo de tierra que les daba sólo para subsistir, con la condición de que trabajaran en la finca del señor y sirvieran en su casa. En cuanto a las tierras comunales, éstas habían sido reducidas al mínimo durante el período colonial —mediante las confiscaciones después de las rebeliones indias o durante las guerras de independencia— excepto en las partes de escasa fertilidad, por las cuales apenas había interés, Como las grandes haciendas ya ocupaban la mayor parte de las mejores tierras del Perú, los decretos de Bolívar tan sólo hicieron más vulnerables a los indios, porque darles tierras sin capitales, equipos y protección era invitarlos a convertirse en deudores de los mayores terratenientes, teniendo que dar su tierra como garantía, y finalmente pasar a ser peones por deudas. Y mientras las comunidades se hacían pedazos, las haciendas esperaban y se disponían a recoger los fragmentos de la sociedad india: la nueva política les proporcionó más fuerza de trabajo barata, mientras que el trabajo colonial y las formas de arriendo, heredadas y fortalecidas por el régimen republicano, garantizaban su subordinación. La política de Bolívar no estaba informada por una profunda comprensión de los problemas indios, sino sólo por sus ardientes ideas liberales y por su apasionada simpatía: «Los pobres indígenas se hallan en un estado de abatimiento verdaderamente lamentable. Yo pienso hacerles todo el bien posible: primero, por el bien de la humanidad, y segundo, porque tienen derecho a ello, y últimamente, porque hacer bien no cuesta nada y vale mucho». Pero hacer el bien no era bastante, o no estaba adecuadamente definido. Para los indios el nuevo Perú era el mismo que el antiguo, pero con otras formas» (Lynch, 1976: 312).

La derrota definitiva del sueño de los libertadores de una sociedad asentada sobre nuevas bases poscoloniales, se consumaría con el restablecimiento del tributo indio —bautizado como «contribución de indígenas» (11 de agosto de 1826)— y, en definitiva, con el triunfo apenas disimulado de lo colonial sobre lo republicano-liberal. Como consecuencia de esta derrota, las haciendas y la dominación gamonal se consolidarían en las siguientes décadas y se profundizaría el problema del indio, marcado por las cíclicas tensiones entre las nuevas formas de feudalismo y los insuficientes intentos de reforma agraria liberales.

El gamonalismo: la raíz del problema del indio en el Perú republicano

Exactamente un siglo después, cuando Mariátegui regresaba al Perú con las maletas llenas de entusiasmo tras su experiencia europea, la situación agraria aparecía, en lo esencial, inalterada. Las más incisivas reflexiones del Amauta sobre la problemática, que se encuentran en los dos primeros ensayos de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* —publicada en 1927— suponen un verdadero acontecimiento en la incipiente discusión sociológica peruana, pues acaban por quebrar el imaginario ilustrado y sus soluciones de raíz pedagógica. Y, si bien es cierto que —como defiende Robert Paris—el reconocimiento de la ligazón indisoluble entre el problema del indio y el problema de la tierra constituye «la principal ruptura de Mariátegui con la tradición anterior» (1980: 314), consideramos que el núcleo de dicha ruptura no se agota en el reconocimiento de esta ligazón —que también había sido reconocida por algunos insignes reformistas en el siglo XIX— sino en la comprensión de que la hora de ensayar soluciones liberales para resolver el problema había pasado y que, por tanto, la hora presente exigía encarar el asunto desde un planteamiento socialista:

> Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos –y a veces sólo verbales –, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración

> o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los "gamonales" (Mariátegui, 2007: 26).

¿Frente a qué recortes explicativos se alza la propuesta mariateguiana como una alternativa original? A nuestro entender, Mariátegui — como en su día lo hiciera González Prada— no está negando la dimensión educativa o moral del problema del indio e incluso lo denuncia explícitamente: «las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso e ignorancia» (Mariátegui, 2010a: 63); lo que se está rechazando es el gesto consistente en escindir las manifestaciones superficiales de sus causas profundas, esto es, la conversión de separaciones analíticas en distinciones ontológicas que tienden a demarcar lo cultural de lo político y lo económico y, de esta forma, no hacen sino encubrir e ignorar el verdadero problema. A estos erróneos diagnósticos, Mariátegui le contrapone la «crítica marxista» como único medio de superación de las aporías, pues esta crítica tiene «la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad» (*ídem*)

Por consiguiente, no existiría un *problema de las razas* en América Latina que pudiera ser analizado y comprendido por fuera del problema de la *feudalidad* en el continente[4]. Como bien lo hace notar Starcenbaum, el análisis de Mariátegui tiene el mérito de captar el «carácter multidimensional» del proceso de subalternización del indio (2019: 164) y, en este sentido, no sólo se distancia de sus precursores liberales, sino también de cierta escolástica marxista. Así, lo económico, identificado con la *feudalidad*, se vertebra con lo político, sintetizado en la *gamonalidad* del poder —materializada en la alianza ofensiva-defensiva, según defendía González Prada, entre los «señorones» de Lima y los «gamonales» de la sierra (1978: 10)— y lo cultural, expresado en la

[4] Aníbal Quijano, en un texto titulado *Raza, Etnia y Nación en Mariátegui*, destaca el carácter bidimensional de la noción de «raza» en Mariátegui, esto es, su denotación biológica y civilizacional dependiendo de los contextos: «"Raza" sería una categoría básicamente bidimensional. Mienta al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ellas es, ante todo, vinculada a las relaciones de producción. Por eso es que puede sostener claramente: "Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria". O, en el mismo sentido: "El problema indígena se identifica con el problema de la tierra"» (Quijano, 2014: 772).

identificación de la peruanidad con lo colonial y, consecuentemente, en el rechazo a lo indígena como lo pre-nacional[5]. Esta totalidad estructurada, donde lo económico, lo político y lo cultural configuran un bloque de poder heredero de la colonia es, precisamente, lo que impide pensar la solución al problema del indio desde un plano unidimensional. La verdadera solución pasa, pues, por asumir la raíz económica del drama, siempre que se entienda que el resto de los elementos no son meros epifenómenos, sino componentes imprescindibles de esta estructuración económico-social.

Recuperando la discusión específica sobre la dimensión pedagógica del problema del indio, nos parece pertinente destacar los argumentos de Mariátegui acerca de la incompatibilidad profunda entre la escuela moderna y el gamonalismo:

> El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo. La escuela moderna –en el supuesto de que, dentro de las circunstancias vigentes, fuera posible multiplicarla en proporción a la población escolar campesina –, es incompatible con el latifundio feudal. La mecánica de la servidumbre, anularía totalmente la acción de la escuela, si esta misma, por un milagro inconcebible dentro de la realidad social, consiguiera conservar, en la atmósfera del feudo, su pura misión pedagógica. (Mariátegui, 2007: 33).

En resumidas cuentas, en el planteamiento mariateguiano la cuestión fundamental no pasa por una negación de la especificidad de las modulaciones en las que se hace efectivo el problema del indio, sino más bien por el reconocimiento de la naturaleza relacional de cada uno de los elementos que se articulan en el imaginario de la dominación oligárquica. Es precisamente este argumento el que nos parece encontrar en el Prólogo al libro *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel, donde Mariátegui contrapone la «concreción histórica» del planteamiento socialista a las «consideraciones abstractas» que lo reducen a un «problema étnico o moral» (1972: 12). Insistimos: no es que el problema no revista un carácter étnico o moral, sino

[5] Para una interpretación de la emergencia de esta constitución de lo nacional peruano y su vinculación con la exclusión de lo indígena, véase el trabajo de la historiadora peruana Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (Méndez: 2000).

que ambas manifestaciones no son sino el resultado del funcionamiento de una estructura social, económica y política que se corresponde con el gamonalismo —«régimen sucesor de la feudalidad colonial», dirá Mariátegui—. Por tanto, pensar en cada uno de estos factores aisladamente es una abstracción contraria a la concreción histórica del problema, que lo aborda como un «fenómeno» complejo:

> El termino gamonalismo no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar sí se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias. (Mariátegui, 1972: 13).

El gamonalismo es, pues, el nombre de una forma de dominación que, lejos de quebrar los lazos con los vestigios coloniales, ha perpetuado su horizonte. Y esto ha sido así no sólo en la nación peruana, sino en todas las repúblicas emergidas del desmembramiento del antiguo Virreinato del Perú. Como bien ha señalado Kossok, es en esa crítica del gamonalismo donde habría que ir a buscar el «fundamento de una historia y sociología agraria marxista en América Latina» (1980: 197) tras las huellas de José Carlos Mariátegui.

Del campesino al proletario: continuidades y discontinuidades

Con motivo de la I Conferencia Comunista de América Latina, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929, el recién fundado Partido Socialista del Perú elabora dos importantes documentos que contenían los principios del argumentario mariateguiano: *Punto de vista antiimperialista* y *El problema de las razas en América Latina*. La delegación peruana, representada por Hugo Pesce y Julio Portocarrero, llevaba consigo las premisas de un diagnóstico social y una estrategia política abiertamente contrarias a las propugnadas por la línea oficial del Komintern tras su VI Congreso, en las que se había optado por una política de

clase contra clase en detrimento de la antigua estrategia orientada a la creación de frentes más amplios[6].

Ante este panorama, *El problema de las razas en América Latina* presentaba el indudable mérito teórico de invertir la tendencia esquematizante que se estaba consolidando entre los marxistas regionales y oponerle, en su lugar, un programa elaborado sobre la base de un estudio de la realidad concreta de la región latinoamericana en general y del Perú en particular.

En lo relativo al problema que nos ocupa, el texto pretendía dar cuenta de la complejidad de la estructura económica y social de la nación peruana y, más específicamente, de las múltiples formas de explotación a las que estaba sometido el indio en los primeros decenios del siglo XX. En el citado documento puede leerse que en el Perú «no menos del 90 por ciento de la población indígena así considerada, trabaja en la agricultura» (Mariátegui, 2010a: 73), de modo que no podía resultar en absoluto extraño que el problema del indio fuera confundido plenamente con el problema de la tierra. Sin embargo, lo que nos interesa destacar ahora no es tanto la identificación del problema indígena con el problema agrario, sino el

---

[6] A este respecto, es interesante recordar las valoraciones de Portantiero a propósito de la nueva estrategia socialista emanada del VI Congreso: «El VI Congreso —pero más aún que sus debates sus traducciones políticas posteriores— consolidará la imagen de la transición socialista como de lucha frontal "clase contra clase", con lo que se recuperaba para Europa el tema del "tiempo corto" y la "guerra de maniobras" como núcleo de la estrategia revolucionaria. De acuerdo a las tesis de la IC se había entrado ya al "tercer período" del desarrollo de las contradicciones entre burguesía y clase obrera durante la posguerra. Cada período no era sino una manifestación particular de "la crisis general del capitalismo", premisa que organizaba a los análisis concretos. Esta omnipresencia de la crisis general disolvía cualquier posibilidad de un análisis específico: en un sentido genérico el capitalismo siempre está en crisis, pero la pretensión analítica no puede quedarse en ese plano de abstracción. [...] De esta caracterización del "tercer período" se extraía una serie de conclusiones políticas para el desarrollo del movimiento socialista europeo: 1) la caracterización de la socialdemocracia, en un primer momento como "social-traidora" y luego como "socialfascista"; 2) la descalificación de la izquierda de la socialdemocracia como un enemigo aún peor del movimiento obrero, pues "engaña a las masas con métodos más sutiles"; 3) la idea de que el capitalismo ha llegado a su fase "moribunda", a su "quiebra definitiva", no sólo por las contradicciones sociales que genera su desarrollo sino, a la inversa, por su tendencia a "contener el desarrollo de las fuerzas productivas". La hipótesis de base es que hacia fines de la década se estaba en vísperas de una nueva guerra mundial, tema al que el VI Congreso dedica una tesis especial, y que por lo tanto era posible repetir la experiencia del "primer período"; transformar la guerra en revolución social. En la percepción de la III Internacional lo que se estaba viviendo, en fin, era un momento de ofensiva de masas en un cuadro de crisis decisiva del capitalismo» (Portantiero, 1981: 40-41).

análisis efectuado por Mariátegui de las incipientes transformaciones derivadas de la irrupción del capital extranjero en la explotación minera:

> El desarrollo de la industria minera ha traído como consecuencia, en los últimos tiempos, un empleo creciente de la mano de obra indígena en la minería. Pero una parte de los obreros mineros continúan siendo agricultores. Son indios de "comunidades" que pasan la mayor parte del año en las minas; pero que en la época de las labores agrícolas retoman a sus pequeñas parcelas, insuficientes para su subsistencia (*ídem*)

Nos encontramos en un momento de mutaciones significativas en la economía de la Sierra, mutaciones motivadas por la llegada de la Cerro de Pasco Copper Corporation y la Northern a los asientos de Junín y La Libertad, en un proceso concomitante con el reemplazo de la explotación de la plata por la del cobre en la minería andina. Los trabajadores de las minas —en su gran mayoría de extracción indígena— comenzaban a percibir salarios muy superiores a los que se pagaban en las haciendas (entre 2,50 y 3,00 soles, frente a 0,20 o 0,30 soles, según se afirma en el documento), hecho que, no obstante, no suponía la supresión de las modalidades de dirección y reclutamiento características de las relaciones clientelares y paternalistas de los modos de producción precapitalistas. En consecuencia, ni se respetaban las leyes de accidentes laborales —hecho gravísimo si se tiene en cuenta la alta tasa de siniestralidad y mortandad de la actividad minera—, ni se observaban los límites de horas de la jornada laboral, ni se permitía la asociación de los trabajadores. En síntesis, la legislación laboral quedaba reducida a papel mojado frente a la irrupción del capitalismo extractivista.

Uno de los rasgos más sobresalientes del diagnóstico mariateguiano sobre la condición emergente de los mineros peruanos es la afirmación de su carácter dual: por un lado, los trabajadores pasan a formar parte de la naciente industria primaria, orientada por los planes de expansión del capital internacional, hecho que los convierte en asalariados; y, por el otro, se da la continuidad de las labores agrícolas y la filiación de los trabajadores a sus comunidades de origen. Es importante rescatar el carácter simultáneo de estos dos momentos configuradores del trabajador minero, pues es el rasgo que permite captar en este campesino-minero un potencial inaudito, vinculado con su visión de dos formas complementarias de explotación económica y de subalternización social. Esta dualidad, que la irrupción localizada y parcial del capital extranjero está sacando a la luz, es la que

—en palabras de Flores Galindo— permiten a Mariátegui pensar en estos trabajadores como «personajes imprescindibles para dirigir una revolución donde contaba tanto el aporte obrero como el campesino» (1980: 77).

Lo notable de esta situación dual de los trabajadores mineros es que propicia el encuentro de lo andino-agrario-comunitario con lo occidental-industrial-sindical y, como consecuencia de ello, implica una (potencial) apertura de lo local hacia lo global que redefine por completo el espacio de las luchas por la emancipación. En este sentido, también Mariátegui cifra sus esperanzas revolucionarias en este agrietamiento de las murallas que mediaban entre los dos mundos, pues le permiten concebir un proyecto socialista con un rol central para el indio que, sin dejar de ser indigenista, trascienda el limitado horizonte de una restauración del Tawantinsuyu[7].

Puede decirse que la mina se convirtió para Mariátegui en el escenario de una incipiente transición desde la feudalidad de la tierra hacia la explotación propia del modo de producción capitalista. El trabajador minero se convertiría así en el agente privilegiado para comprender y enfrentar las nuevas modalidades de explotación y dominación.

La Cerro de Pasco Copper Corporation y la emergencia del proletariado minero peruano

Es probable que la temprana muerte (16 de abril de 1930) encontrara a Mariátegui en el momento preciso en que empezaba a captar la potencia abierta por este carácter transicional del minero de los Andes. Sea como fuere, lo cierto es que nos legó apenas unas pocas anotaciones acerca de este

[7] Sabemos gracias a las informaciones aportadas por Semionov y Shulgovski (1980: 172), que el compromiso de José Carlos Mariátegui con los mineros de la Sierra central peruana no se limitó a su labor teórica, sino que trascendió a la esfera de la práctica activa. Según cuentan los investigadores rusos, el joven Partido Socialista del Perú, en el que el Amauta desempeñaba el cargo de Secretario General, apoyó firmemente la huelga de los 15.000 mineros del asiento de Morococha contra la Cerro de Pasco Copper, defensa que motivaría una orden de detención contra el propio Mariátegui por parte del gobierno de Leguía a finales de 1929. Por otra parte, Flores Galindo ha referido que Mariátegui solicitó a Julio Portocarrero que se desplazara a Morococha y tomara contacto con los trabajadores mineros, conociera de primera mano su situación laboral y sus demandas como forma de ir vertebrando el Partido Socialista con las realidades concretas de las masas trabajadoras. La revista *Amauta*, a través de sus agentes Gamaniel Blanco y Adrián Soyero, fue el otro gran vehículo de comunicación entre Lima y la Sierra peruana. En definitiva, la mina se convirtió para Mariátegui en el escenario de una incipiente transición desde la feudalidad de la tierra hacia el modo de capitalista y su producto, el trabajador minero, en el agente privilegiado para comprender y enfrentar los dos grandes modos coexistentes de explotación: la derivada del feudalismo supérstite y la nacida de la novedosa explotación propiamente capitalista.

proceso de proletarización inconcluso abierto por la implantación del capital norteamericano en las minas de la Sierra peruana. Sin embargo, las indicaciones de sus trabajos permitieron a algunos investigadores que le sucedieron retomar el camino abierto por el Amauta y emprender estudios de campo que nos permiten conocer mejor las condiciones de los trabajadores de la Cerro de Pasco Copper Corporation. A pesar de que no es el cometido de nuestro trabajo el de desarrollar una genealogía del proletariado peruano, nos parece ineludible complementar los apuntes mariateguianos con las informaciones proporcionadas por estas investigaciones más recientes y que servirán como sustento de nuestros argumentos.

El ingreso de la Cerro de Pasco Copper Corporation a comienzos del siglo XX puede ser visto como el hito fundacional del capitalismo extractivista en la Sierra central peruana. Hacia el año 1902, la compañía norteamericana comenzó a explotar algunos de los yacimientos mineros del centro del país y a adquirir algunas minas pertenecientes a pequeñas empresas y familias peruanas, hasta que en el año 1905 se hizo con el control del asiento principal de Morococha. Indiscutiblemente, el control absoluto de la Cerro de Pasco Copper desde comienzos de siglo hasta 1973 —fecha en la que fueron transferidas las minas al Estado peruano— conforma uno de los capítulos fundamentales en la historia del sector minero moderno y en la historia del proletariado peruano. Según refiere Heraclio Bonilla, en la década del 1920-1930 —década que coincide con el período más fértil de las reflexiones de Mariátegui sobre el Perú— comienzan a hacerse visibles dos grandes consecuencias derivadas de la concentración y desnacionalización de la economía serreña provocadas por la consolidación de la Cerro de Pasco Copper: en primer lugar, la progresiva sedentarización de los emigrados indígenas en el asiento minero y, en segundo lugar, un reemplazo de las élites antiguas de la ciudad por las familias vinculadas a la gerencia de la compañía transnacional (1974: 216).

Detengámonos a analizar la composición de esta mano de obra minera. Como ocurría durante el período colonial, la fuerza de trabajo fue extraída fundamentalmente de los sectores indígenas-campesinos. Es fundamental retener esta carga material y simbólica de ambos términos, pues no se trataba sólo de arrancar un trabajador del medio rural y sujeto a prácticas productivas muy diferentes a las que se requieren en la extracción minera, se trataba también de un indígena vinculado orgánicamente a su comunidad y, en consecuencia, a la tierra que posee en tanto miembro de dicha comunidad. La pequeña parcela que el minero posee lo enlaza con su espacio comunitario, al tiempo que lo compromete en

una red de relaciones de reciprocidad que garantizan su reproducción y la de su familia. En definitiva, la llamada *acumulación originaria*, tal y como la entendiera Marx, como «el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción» (2008: 893), no se había consumado al momento en el que la Cerro de Pasco Copper demanda crecientemente mano de obra y se encuentra con que los indios aún no han alcanzado su condición de *trabajadores libres*. A esta situación híbrida, a medio camino entre el campesino y el minero, intentará dar respuesta la acertada noción de Bonilla de *transicionalidad estructural*: «con esta expresión oscura deseo señalar la peculiar situación de este proletario quien, pese a conservar tercamente sus lazos con el mundo campesino, no es más un campesino, pero no es tampoco un «proletario» à *part entière*» *(*1974: 16). De esta nueva capa de mineros bien podría aplicársele aquella consideración que Sergio Almaraz (1969) hiciera a propósito de los campamentos mineros bolivianos, a saber, que estaba formada «por muchachos tímidos que hasta no hace mucho labraban la tierra; la mina los tentó con el salario y la pulpería» (p. 51).

Acumulación originaria inconclusa y *transicionalidad estructural* parecen funcionar como dos sentidos de un mismo referente: la coexistencia de las condiciones precapitalistas en el nuevo escenario del capitalismo de enclave. Pero tal vez lo más sorprendente de la situación es que esta coexistencia, característica —según los esquemas— de un período intermedio y, por tanto, a ser superado por la vía de la subsunción real, estuvo lejos de ser un impedimento para la maximización del beneficio capitalista e, incluso, puede decirse que sirvió como mecanismo de retroalimentación y ampliación de los horizontes de valorización de la compañía Cerro de Pasco Copper, tal y como ha destacado Bonilla:

> Esta articulación de capitalismo de enclave con pre-capitalismo rural, lejos de afectar la racionalidad económica de la explotación ofrecía una particular ventaja. En efecto, a través de un mecanismo de este tipo los beneficios de la empresa derivaban no sólo de la apropiación de la plusvalía de los mineros que trabajaban en los enclaves, sino también de la extorsión de los excedentes generados en las áreas rurales. Estos excedentes fueron particularmente importantes para mantener a bajo costo el sostenimiento y la reproducción de la mano de obra (1974: 33).

El rasgo común de los trabajadores mineros en la ciudad de Cerro de Pasco en las primeras décadas de explotación fue la tenaz resistencia a la

proletarización. La persistencia del arraigo comunitario, que no sólo se verificaba en lazos afectivos o simbólicos sino también — y fundamentalmente— materiales, actuó como dique de contención ante las embestidas modernizadoras que acompañaban la irrupción del capital internacional en el paisaje serrano de los primeros decenios del siglo XX. Pero también, tendió a consolidar la cosmovisión indígena, que continuó imponiéndose sobre la conciencia clasista derivada de la estricta división económica entre propietarios de los medios de producción y fuerza de trabajo.

Sin embargo, fueran estos protagonistas conscientes o no, la llegada del capital norteamericano estaba desplazando el marco de las relaciones productivas y, en general, las formas de socialidad preexistentes. Aun aceptando el carácter inobjetable de las transformaciones, quedan por resolver las siguientes cuestiones: ¿puede vislumbrarse, siguiendo el desarrollo histórico del capitalismo minero en la sierra peruana, un *ad quem* que resolviera la estructural transicionalidad, de la que habla Bonilla, en un nuevo *status* permanente?, ¿no será que esta transicionalidad tiende a consolidarse, funcionando como la marca de un oxímoron inextirpable que define el encuentro entre el modo de producción capitalista y las formaciones sociales abigarradas? Y, si esto fuera así, ¿la raza y la clase, la resistencia indigenista y la lucha por el socialismo, no tienden a encontrarse allí donde el explotado —en este caso, el indio— llega a la comprensión de que la explotación siempre es capaz de vestir nuevos ropajes?

Nuestra tesis es que el reconocimiento de esta transicionalidad permanente de los explotados es la que permite a Mariátegui captar la necesidad de ensanchar la agencia política abierta por el significante «proletario», término que en ocasiones es utilizado por Mariátegui en el sentido estricto dado por Marx en *El Capital*, esto es, «el asalariado que produce y valoriza capital» (2008: nota, p. 761), y en otras en un sentido más amplio que abarca todos los modos de explotación al que son sometidos los trabajadores[8]. Es este sentido amplio del «proletario» el que puede encontrarse,

[8] Una muestra del primer sentido estricto, puede verse en la siguiente réplica a las críticas de Luis Alberto Sánchez, donde Mariátegui se encarga de distinguir «proletario» de «siervo», al tiempo que las engloba en una instancia superior a ambas, identificada como la «reivindicación del trabajo»: «La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate –esto es en la teoría– diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario; el indio campesino es todavía un siervo. Las reivindicaciones del primero, –por las cuales en Europa no se ha acabado de combatir– representan la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad» (Mariátegui, 2010c: 248).

por ejemplo, en el *Mensaje al Congreso Obrero de Lima*, redactado por Mariátegui en 1927. En este discurso, el Amauta advertía a los obreros de que «extraviarse en estériles debates principistas, en un proletariado donde tan débil arraigo tienen todavía los principios, no serviría sino para desorganizar a los obreros cuando de lo que se trata es, justamente, de organizarlos» (Mariátegui, 2010b: 141). En definitiva, el objetivo a realizar y que, además, Mariátegui coloca como «lema del Congreso», no es otra que el de construir la «unidad proletaria», lo que debía tomar cuerpo a través de la constitución del Frente Único de los Trabajadores.

El proletariado peruano: un concepto por crear

Los dos sentidos en los que el Amauta emplea el término «proletario» permiten comprender la naturaleza dual que este otorgaba a la vanguardia obrera: por un lado, ser el colectivo capaz de captar con mayor agudeza la pluralidad de formas bajo las cuales se presentaba la explotación en el espacio nacional y, como consecuencia de ello, hallarse en condiciones de constituir un sujeto colectivo que, a pesar de su constitución heterogénea, fuera capaz de unificarse a través de la formación de la conciencia de clase y la complementación solidaria entre las distintas luchas[9]. En este contexto, la ambigüedad del significante «proletario», no es más que la huella sinecdótica que denota—parafraseando al Amauta— su carácter de *concepto por crear*.

La distancia que media entre el trabajador como el objeto afectado por el proceso de valorización del capital y la formación de la conciencia de su posición en la estructura productiva, o lo que es lo mismo, la transformación de la afección pasiva en autoconocimiento y potencia movilizadora, es la distancia que, sobre el mismo cuerpo social, une y separa la explotación de la subjetivación política. La potencia de obrar del proletariado

[9] Unas pocas líneas después, en este mismo *Mensaje al Congreso obrero de Lima*, puede leerse lo siguiente: «Hay que formar conciencia de clase. Los organizadores saben bien que en su mayor parte los obreros no tienen sino un espíritu de corporación o de gremio. Este espíritu debe ser ensanchado y educado hasta que se convierta en espíritu de clase. Lo primero que hay que superar y vencer es el espíritu anarcoide, individualista, egotista, que además de ser profundamente antisocial, no constituye sino la exasperación y la degeneración del viejo liberalismo burgués; lo segundo que hay que superar es el espíritu de corporación, de oficio, de categoría. (...) La conciencia de clase se traduce en solidaridad con todas las reivindicaciones fundamentales de la clase trabajadora. Y se traduce, además, en disciplina. No hay solidaridad sin disciplina. Ninguna gran obra humana es posible sin la mancomunidad llevada basta el sacrificio de los hombres que la intentan» (Mariátegui, 2010b: 142-143).

no llega a ser agencia histórica hasta tanto no revierte la naturalización mecanicista de la explotación, esto es, hasta que no logra vincular directamente esta explotación económica con la dominación política. Esta es, en nuestra lectura, la base epistémica de la ampliación semántica de la noción de «proletariado» en Mariátegui y, al mismo tiempo, la palanca que le permite pensar una estrategia de frente clasista capaz de trascender los estrechos horizontes obreristas.

Llegados a este punto, tal vez sea momento de evitar toda paráfrasis y dejar que sean los propios argumentos de Mariátegui, en este caso de su *Manifiesto a los trabajadores de la República* —lanzado por el Comité Pro 1º de mayo en el año 1929— el que venga a disolver cualquier atisbo de duda sobre una acusación muy extendida —y que podemos encontrar en la crítica del aprista Carlos Cox— de que Mariátegui habría hecho su «del proletariado su mito»[10]:

> ¿Pero todas estas reivindicaciones y conquistas puede efectuarlas el obrero de la ciudad solo? Sería absurdo creerlo. El obrero de la ciudad tendrá que dar el ejemplo, organizándose. Pero no podrá sostener sus luchas solo. Y es preciso que ayudemos a organizarse a los campesinos, a esos miles de asalariados para los cuales no hay leyes de accidentes de trabajo, ni jornada de ocho horas; tenemos que fomentar y ayudar la organización de los mineros, de los obreros de los yacimientos petroleros, quienes hasta ahora no disfrutan sino de una sola "libertad": la de morirse de hambre y miseria; tenemos que despertar de su letargo a los marinos mercantes, a los peones explotados. Tenemos, en fin, que unirnos con todo el proletariado de la República para emprender nuestras conquistas. De ahí que al hablar de organización nueva, tenemos que comprender que es a base de su centralización en una central única del proletariado, que se constituya nuestra Confederación Nacional. (Mariátegui 2010d: 150-151).

---

[10] El argumento de Cox reza de la siguiente forma: «Mariátegui no pudo, poseído como estaba —sobreexcitado diría él mismo— por el clamor de la lucha que tenía como escenario la vieja Europa, distinguir las diferencias que privan entre la organización social europea de clases estratificadas como consecuencia de un largo período evolutivo que coronó con violencia la guerra, y la sociedad latinoamericana plagada de tantos residuos bárbaros y feudales, con yuxtaposición e indefinición de clases, determinada por su situación de zona agraria, con mentalidad medioeval. Mariátegui creó así un mito. Su fantasía de escritor y su poderosa imaginación elaboró, a imagen y semejanza de Europa, un proletariado indoamericano apto y con conciencia de clase, listo para asumir el papel histórico de salvar a la sociedad del capitalismo con todas sus injusticias y abolir las clases dentro de la sociedad socialista» (Cox, 1980: 6).

De la tierra a la mina, el problema del indio se fue agudizando y adoptando nuevas modulaciones que permitieron a algunos feligreses de la teodicea tecnologicista imaginar un horizonte futuro de emancipación del indio y, a sus antagonistas marxistas —sobre todo aquellos que permanecieron igualmente atados a una concepción etapista de la historia— intuir la emergencia de un proletariado capaz de encarar la revolución tal y como enseñaban los manuales… sólo hacía falta tener la suficiente paciencia y esperar la profundización del conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Pero Morococha, Arequipa, Cusco, Lima, nunca llegaron a ser la Manchester que magistralmente describiera Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*; los trabajadores andinos mal morían también, estaban mal alimentados, sus viviendas eran inhóspitas como aquellas, sus condiciones sanitarias eran deplorables, sí… pero de otra manera. El campesino fue minero y siendo minero fue obrero, pero nunca llegó a ser otra cosa que ese híbrido siempre explotado que se movía entre un sector y otro de la economía. La transformación prometida por la emergencia del capital en su fase imperialista quedó estancada en una mera transicionalidad sin *ad quem*, gracias también a la pervivencia resistente de las comunidades indígenas campesinas. De este modo, la promesa de emancipación a través de las *horcas caudinas* del capital (Marx, 2015: 183) vino a sumarse a la incumplida promesa de protección y salvación de la fábula colonial y, siglos más tarde, a la ilustrada narrativa republicana.

Sin embargo, a través de esta fisura abierta por la transicionalidad estructural del minero andino, el daño producido por la explotación se resignifica en la apertura de un espacio que rebasa los compartimentos estancos de las luchas locales o sectoriales, permitiendo la emergencia de un terreno compartido en el que se quiebra la inconmensurabilidad lingüística, étnica y cultural y se abre el escenario de una comunicación real entre los subalternos. Esta nueva realidad es la que anticipó José Carlos Mariátegui, quien supo ver que había llegado la hora de ensayar nuevos caminos…

Bibliografía

Almaraz, S. (1969). *Réquiem para una república.* La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Bonilla, H. (1974). *El minero de los Andes.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cox, C. (1980). Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México: Pasado y Presente.*

Demélas, M.-D. (2003). Estado y actores colectivos. El caso de los Andes. En A. Annino, & F.-X. Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX. México: Fondo de Cultura Económica.*

Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern.* Lima: Desco.

González Prada, M. (1978). *Nuestros indios. México: UNAM.*

Kossok, M. (1980). Mariátegui y el pensamiento marxista en Perú. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México: Pasado y Presente.*

Lynch, J. (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826.* Barcelona: Ariel.

Mariátegui, J. C. (1972). Prólogo. En L. Valcárcel, *Tempestad en los Andes.* Lima: Universo.
_____ (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
_____ (2010). El problema de las razas en América Latina. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 5: Ideología y política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
_____(2010). Mensaje al Congreso Obrero de Lima. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 5: Ideología y política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
_____(2010). Réplica a Luis Alberto Sánchez. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 5: Ideología y política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.
Marx, K. (2008). *El capital* (Vol. Tomo I). México: Siglo XXI.
_____(2015). Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa. En K.

Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral.* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Paris, R. (1980). Para una lectura de los 7 Ensayos. En J. ARICÓ (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México:. México: Pasado y Presente.*

Portantiero, J. C. (1981). *Los usos de Gramsci.* México: Folios Ediciones.

Quijano, A. (2014). "Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui. Cuestiones abiertas. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires: CLACSO.

Semionov, S., & Shulgovski, A. (1980). El papel de Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México: Pasado y Presente.*

Starcenbaum, M. (Enero-Junio de 2019). Mariátegui contemporáneo. *Cognita. Revista Política, Gobierno y Sociedad*(2), 157-170.

SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS, SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO DE MARIÁTEGUI[1]

Juan Pablo Patriglia
CONICET-CIECS-UNC-Argentina

A modo de introducción

José Carlos Mariátegui es, sin lugar dudas, uno de los intelectuales latinoamericanos más lúcidos del siglo XX. Además de su pasión militante, su escritura ensayística, su apertura intelectual y su capacidad de análisis crítico de la sociedad peruana lo que caracteriza al Amauta es su radical originalidad. De ahí que, como repetidamente se ha dicho, Mariátegui sea considerado el fundador de una tradición de pensamiento y acción cuya historia subterránea sigue hoy hilándose: la tradición del marxismo latinoamericano.

En un momento histórico en el que cada vez se hacen más evidentes los límites de las formas epistemológicas hegemónicas occidentales –porque lo que está cada vez más puesto en cuestión es el supuesto sobre el que éstas mismas reposan, es decir, el capitalismo predatorio y neocolonial–, preguntarnos por la actualidad teórico-práctica del Amauta puede servir como aporte a la construcción y reconstrucción de un pensamiento crítico latinoamericano que no sea ni calco ni copia, sino creación heroica.

En la actualidad, el uso de lo que Boaventura de Sousa Santos llama "sociologías de las ausencias" y "sociologías de las emergencias", en tanto procedimientos críticos y disruptivos respecto a las formas totalizantes de la razón moderna occidental, se ha convertido en un recurso potente

---

[1] La presente ponencia se ha elaborado a partir de un artículo publicado en la *Revista Intersticios de La Política y La Cultura*: Patriglia, J. P. (2020). Traducción, sociología de las ausencias y sociología de las emergencias en el marxismo latinoamericano de Mariátegui. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, *9*(17). Recuperado a partir de https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28232.

para dar estudiar y poner en diálogo aquellos saberes emancipatorios de las clases subalternas del Sur global que han sido construidos al calor de la lucha contra las distintas formas de opresión del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

En este sentido, interesa ensayar un ejercicio filosófico de actualización del pensamiento de Mariátegui, tendiendo puentes entre su marxismo latinoamericano y los procedimientos sociológicos propuestos por Sousa Santos. El concepto clave, que nos va a permitir realizar esta operación, es el concepto de traducción de Antonio Gramsci, concepto que refiere al trabajo realizado sobre experimentos científicos, filosóficos y políticos para que encontrar una equivalencia en otras realidades (Gramsci, 1986 [1932-1933]: 318). Como intentaremos mostrar, el esfuerzo de Mariátegui por traducir el marxismo al Perú de su época va a implicar la puesta en marcha de procedimientos similares a las sociologías de las ausencias y las sociologías de las emergencias.

Como veremos, en este caso el marxismo no se constituye en este como teoría total y absoluta, no subsume la especificidad de las epistemologías nativas del sur bajo la racionalidad occidental moderna, sino que se abre a éstas y se reconfigura en la misma praxis. Las prácticas y saberes indígenas ligados al trabajo común de la tierra, a la liturgia religiosa del mito incaico, a las herencias emancipatorias de las rebeliones anticoloniales (como las que representaron Tupac Amaru y más tarde Tupac Katari), se convierten en la sabia vital para una teoría marxista que pretende realizarse como praxis revolucionaria en el espacio social andino. En síntesis, el marxismo latinoamericano como teoría y tradición que nace y renace en el momento en que los territorios (en este caso, aquellos en los que se despliega la vida comunitaria-indígena) interpelan el saber.

El presente trabajo se divide en dos momentos. En un primer momento, interesa reconstruir la crítica temprana de Sousa Santos al paradigma científico dominante y su crítica a lo que casi dos décadas más tarde va a denominar "razón indolente". Asimismo, en este primer momento, nos proponemos reconstruir los procedimientos que Sousa Santos considera alternativos y críticos respecto de esta forma de la razón indolente: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

En un segundo momento, luego de mostrar en qué medida lo que se ha denominado "marxismo eurocéntrico" participa del paradigma

científico y de la razón indolente, nos proponemos mostrar cómo para la traducción del marxismo a la realidad latinoamericana, Mariátegui utiliza procedimientos similares a los arriba mencionados.

El paradigma científico dominante y la razón indolente

En un escrito de 1987, intitulado "Un discurso sobre las ciencias", Sousa Santos realiza una caracterización de lo que denomina "paradigma científico dominante", sobre su crisis, y sobre los componentes de lo que llama "paradigma emergente" (Sousa Santos, 2005). Según el autor, estamos en el fin de un ciclo de hegemonía de una racionalidad científica que se constituyó a partir de la revolución científica europea del siglo XVI y fue desarrollado en los siguientes siglos en el dominio de las ciencias naturales, modelo que en el siglo XIX se extiende a las emergentes ciencias sociales.

Este modelo científico global se funda en la exclusión del sentido común y las humanidades y en una visión de mundo que distingue de forma tajante entre naturaleza y persona humana (Ibid.: 23). Siguiendo la racionalidad del modelo matemático, desde el paradigma científico dominante conocer significa cuantificar, medir y reducir la complejidad a través de la división y la clasificación. Se trata de un conocimiento basado en la formulación de leyes que gobiernan con necesidad al "mundo", el cual es concebido como máquina (mecanicismo). El supuesto metateórico de este conocimiento es la idea de orden y de estabilidad del mundo como así también la visión de que el pasado se repite en el futuro (Ibid.:26).

Sousa Santos plantea que este modelo de racionalidad científica atraviesa una profunda e irreversible crisis. Esta crisis anuncia el surgimiento de un paradigma emergente, definido por el autor como el "paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente", en el que las ciencias naturales se aproximan a las ciencias sociales, con la consecuente borradura de su distinción (Ibid.: 40). Los recientes avances de la física y de la biología -plantea Sousa Santos- ponen en entredicho la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico e incluso entre lo humano (la cultura y la sociedad) y lo no humano (la naturaleza), distinción sobre la que descansa la dicotomía ciencias sociales/ciencias naturales.

No obstante, esta progresiva fusión -que es posible observar por el uso de conceptos, teorías, metáforas y analogías de las ciencias sociales en las ciencias que estudian la materia, como "revolución social",

"violencia", "desorden", etc.- no se realiza en base a las ciencias sociales que se constituyeron en el siglo XIX bajo el modelo de racionalidad de las ciencias naturales clásicas (Ibid.: 43-44). Se realiza, por el contrario, en base a ciencias sociales que se aproximan y usan como modelo las categorías de las humanidades.

En un escrito posterior al que estamos analizando, intitulado "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias", Sousa Santos profundiza en la crítica al paradigma dominante, ahora tal como se expresa en las ciencias sociales (Sousa Santos, 2005). Allí, realiza una crítica a lo que denomina la "razón indolente", la cual, dice el autor, subyace al conocimiento hegemónico producido en occidente en los últimos doscientos años, y esboza la propuesta de una "razón cosmopolita", fundada en tres procedimientos metodológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

Esta propuesta nace de la necesidad de encontrar en los saberes y prácticas de los movimientos sociales una globalización contrahegemónica (más intensa en los países periféricos y semi periféricos) a la globalización neoliberal que también se expresa en una nueva epistemología, una epistemología del Sur. Y ello debido a que, como repetidamente afirma el autor en éste y otros textos, "la injusticia social global se funda en la injusticia cognitiva global" (Ibid.:102).

Sousa Santos se detiene en dos de las cuatro formas de la indolencia de la razón hegemónica: la "razón metonímica" y la "razón proléptica".

En primer lugar, respecto a la razón metonímica, "obcecada por la idea de totalidad bajo la forma del orden", Sousa Santos plantea que en esta razón hay una lógica dicotómica que gobierna el todo y por lo tanto las partes, partes que no pueden ser pensadas por fuera de la totalidad. La lógica dicotómica de la razón metonímica combina simetría con jerarquía entre las partes: cultura científica/cultura literaria, hombre/mujer, civilizado/primitivo, capital/trabajo, blanco/negro, Norte/Sur, etc. (Ibid.: 103-104). Esta razón, gobernada por la idea de la totalidad, realiza una sustracción del mundo presente mientras lo expande según sus reglas, lo cual es posible "por una concepción del tiempo presente que lo reduce a un instante fugaz entre lo que es y lo que aún no es" (Ibid.: 107).

En segundo lugar, Sousa Santos realiza una crítica de la "razón proléptica", "la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal" (Ibid.: 126). Aquí, el futuro es dilatado a partir de la idea de un progreso sin límites del tiempo, el cual es concebido en términos puramente cuantitativos; se trata de un tiempo homogéneo y vacío. En este sentido, la idea progreso sin límites del tiempo le da un carácter infinitamente abundante e infinitamente igual al futuro el cual sólo existe para tornarse pasado.

Sociología de las ausencias, sociologías de las emergencias y trabajo de traducción

En el marco de la crítica de la razón metonímica, necesaria para recuperar la experiencia del mundo, Sousa Santos propone dos movimientos para "dilatar" el presente: primero, realizar una proliferación de las totalidades; segundo, mostrar la heterogeneidad de toda totalidad y la vida propia de las partes por fuera ésta, su potencial de ser todo o de emigrar hacia otras totalidades.

Este movimiento de ampliación es realizado, precisamente, por lo que el autor denomina "sociología de las ausencias", una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente (a través del silenciamiento, la marginalización, la represión) producido como no existente, lo cual implica una ruptura con las ciencias sociales convencionales: "El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la razón metonímica" (Ibid.: 109).

Por otra parte, la crítica a la "razón proléptica" se realiza a través de lo que Sousa Santos denomina "sociología de las emergencias", la cual "consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado" (Ibid.: 127).

Según el autor, a diferencia de las expectativas modernas, las cuales eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales, las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son contextuales en tanto son medidas por posibilidades y capacidades concretas y radicales. "La ampliación simbólica operada por la sociología de las emergencias tiende

a analizar en una práctica dada, experiencia o forma de saber lo que en ella existe apenas como tendencia o posibilidad futura" (Ibid.:131).

Ahora bien, sucede que la multiplicidad de las experiencias posibles y disponibles plantean dos problemas: uno, referido a la extrema fragmentación de lo real, y dos, la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social, problemas que la razón metonímica y la razón proléptica resolvían con la idea de totalidad y sentido de la historia; estas soluciones resultan ya inaceptables, aunque los problemas de la modernidad siguen irresueltos (Ibid.: 136).

Como nueva forma para pensar esas totalidades y sentidos, como alternativa a una teoría general (abstracta), pero también contra la idea de inconmensurabilidad de las culturas, surge entonces el trabajo de traducción. La traducción —noción que Sousa Santos retoma de Gramsci— es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, sin atribuir a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea (Ibid.: 136-137). Así, mientras la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias aumentan el número y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles, la traducción crea inteligibilidad, coherencia, articulación.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas y agentes. En el primer caso (saberes), toma la forma de una "hermenéutica diatópica", y "consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan" (Ibíd.:139). Para la hermenéutica diatópica toda cultura es incompleta y el diálogo enriquece los saberes. La traducción supone una crítica al universalismo y propone un "universalismo negativo" y una "teoría general residual", es decir, una teoría general de la imposibilidad de una teoría general (Ibid.: 140).

En el segundo caso, la traducción incide sobre los saberes en tanto saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. Si "el potencial antisistémico o contrahegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos (…) Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles" (Ibid.: 141). En este marco, la traducción esclarece lo que une y separa, siendo así decisivo para definir, en concreto

en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico.

Por otra parte, la traducción se realiza sobre "zonas de contacto", esto es, "campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan (…) zonas de frontera (…) donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas son, en general, las primeras en emerger" (Ibid.: 144-145). Es en contraposición con las dos de zonas de contacto constitutivas de la modernidad occidental (la zona de contacto epistemológica y la zona de contacto colonial) que se debe construir las zonas de contacto de la razón cosmopolita.

En un escrito posterior al que estamos analizando, fechado en 2017 e intitulado *La traducción intercultural. Diferir y compartir con* passionalitá, el autor habla de ya no simplemente de "traducción", sino de "traducción intercultural"[2], la cual sirve para "promover interacciones y fortalecer alianzas entre movimientos sociales que, en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana o la decencia humana" (Sousa Santos, 2017a: 267). El autor retoma en este punto la idea de "filología viva" de Gramsci, y la define como "un proceso vivo de complejas interacciones entre artefactos heterogéneos, lingüísticos y no lingüísticos, junto con intercambios que exceden con mucho a las estructuras logo-céntricas o discurso-céntricas" (Ibid.: 271). La *filología vivente* implica el esfuerzo colectivo de traducir mediante "una participación activa y consciente, con *passionalitá,* para decirlo en los términos de Gramsci, es decir, con sentimiento, afecto y emoción" (Ibid.: 273).

Sousa Santos destaca dos clases principales de traducción intercultural: la que se realiza entre concepciones y prácticas occidentales y no occidentales, y la que se realiza entre éstas últimas, cuyo objetivo es "aprender del Sur anti-imperial" (Ibid.: 281). La construcción de un "Sur anti-imperial" sólido, coherente y competente es el objetivo del proceso

[2] Sousa Santos diferencia entre la traducción intercultural y la traducción cultural. Utiliza la primera expresión porque sostiene que las diferencias culturales que se encuentran en la globalización contrahegemónica son interculturales con mayor frecuencia que intraculturales, aunque no siempre sea fácil distinguir las dos situaciones. Por otra parte, la traducción interlingüística implica necesariamente la traducción cultural. No obstante, la traducción intercultural abarca muchísimo más, porque incluye fenómenos extralingüísticos (Ibid.: 271).

de traducción de las epistemologías del Sur, proceso en el que se pueden distinguir tres momentos específicos: el momento de la rebelión[3], el del sufrimiento humano y el de la continuidad de la situación de víctima-agresor" (Ibid.: 283).

Finalmente, cabe señalar que en la traducción participan los representantes de los saberes y prácticas enraizados en un contexto local determinado y lo que Sousa Santos denomina "intelectuales de retaguardia" que trabajan con ellos. Los intelectuales de retaguardia, aquellos formados en saberes académicos pero implicados solidariamente con los actores sociales, deben reeducarse de modo que puedan traducir constantemente los saberes académicos a saberes no académicos, y viceversa (Ibid.: 292-293).

La razón indolente en el marxismo eurocéntrico

Ahora bien, antes de pasar a analizar cómo en su esfuerzo de traducción del marxismo a América Latina Mariátegui utiliza procedimientos cercanos a los arriba mencionados, cabe realizar una breve reflexión. En los escritos tempranos de Sousa Santos el marxismo es caracterizado como una opción que no es ni lo suficientemente fuerte, ni lo suficientemente diferente, a la forma dominante de la razón moderna occidental (Sousa Santos, 1987: 99). Algo que se reafirma en escritos más actuales (2018), donde el sociólogo portugués sostiene que el marxismo como "epistemología del Norte", siempre ha estado a favor de "la mecanización, la uniformación, la estandarización" del mundo social y del conocimiento (p.339).

No obstante, también plantea por esta misma época que existe la posibilidad de pensar un marxismo alternativo al pensamiento occidental moderno hegemónico. Si como vimos éste se caracteriza por establecer un sistema de distinciones visibles y no visibles, siendo las invisibles la base de las visibles (por ello se trata de un pensamiento esencialmente abisal), el marxismo posabisal "ha de disponer que hay que luchar por la emancipación de los trabajadores a la vez que, por la emancipación de todas las poblaciones descartables del Sur global, que están oprimidas, pero no directamente explotadas por el capitalismo global" (Sousa Santos, 2017b: 606) Se trata de "unir a los grupos sociales sobre una base tanto de

[3] Dice Sousa Santos: "El *momento de la rebelión* es cuando se sacude el orden imperial, al menos de forma temporaria" (Ibid.:282). El autor retoma en este punto a Ranajit Guha y los Estudios Subalternos que le otorgan centralidad al momento histórico de la rebelión en la interpretación de los subalternos como sujetos de sus propias historias.

clase como de no clase, a las víctimas de la explotación y a las víctimas de la exclusión social, de la discriminación sexual, étnica, racista y religiosa" (Ibid.: 608). En este sentido, se puede hablar de dos marxismos: un marxismo eurocéntrico y abisal, y un marxismo alternativo, posabisal, dentro del cual se puede inscribir el marxismo latinoamericano.

En efecto, si observamos cómo se constituyó hegemónicamente el marxismo en tanto ciencia oficial e ideología del movimiento socialista y luego comunista internacional, lo que vemos es que ha primado en él la lógica totalizante y linealista que caracteriza a las formas de la razón indolente. Si bien se trata de un proceso complejo y contradictorio, al que por razones de extensión no podemos detenernos, podemos no obstante seguir la caracterización realizada por Aricó en *Marx y América Latina*, quien sostiene que

> Fue el conocimiento de textos tales como el *Manifiesto comunista*, el "*Prólogo" a la Contribución de la crítica de la economía política*, el *Anti-Dühring* –y mucho menos del primer tomo del *El capital*–, leídos todos desde una perspectiva fuertemente positivista, el sustento teórico de la constitución de una ideología sistematizadora del pensamiento de Marx, de nítidos perfiles cientificistas, a la que los socialdemócratas europeos de final del siglo XIX denominaron "marxismo" (Aricó, 2010: 97-98).

En efecto, marxismo que construye la socialdemocracia alemana y la II Internacional Socialista es un marxismo fuertemente eurocéntrico. Se trata de un marxismo mecanicista, economicista y positivista, para el cual la contradicción entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas y las consecuentes crisis que esta contradicción genera, antes que una tendencia histórica que da cuenta de los límites y barreras inmanentes al sistema capitalista, son causas objetivas, que determinan de forma mecánica –al modo de leyes naturales– las otras esferas de la vida social y llevan al necesario derrumbe y suplantación del capitalismo por el socialismo (Aricó, 2010: 97-99).

En este sentido, podemos afirmar que este marxismo eurocéntrico comparte la esencia del paradigma científico dominante, en el cual es el modelo mecanicista de las ciencias naturales (particularmente, la física newtoniana) la que se impone como el modelo científico para las demás ciencias.

Desde este marxismo se concibe el desarrollo histórico de la humanidad como un proceso manera lineal y progresivo, que tiene lugar a través de la destrucción y superación de los antiguos modos de producción por el capitalismo (Aricó, 2010: 109). Como señala Álvaro García Linera, en su Introducción al *Cuaderno Kovalevsky*, este esquematismo linealista va tener a veces rasgos racistas, tal como lo evidencian las palabras de Henri Van Kol lanzadas durante el Congreso de agosto de 1904 del Partido Socialdemócrata Holanda, para quien "hasta la sociedad socialista del futuro deberá elaborar su política colonial, reglamentando las relaciones de los países que han alcanzado en la escala de la evolución económica un grado superior al de las razas atrasadas (…), las razas llamadas inferiores" (Van Kol, 1905, citado de García Linera, 2008: 45).

Pues bien, es este marxismo concebido como filosofía de la historia va a mantenerse en sus componentes esenciales en la III Internacional Comunista (Aricó, 2010). Así, cuando en el IV Congreso de 1928 de la III Internacional, "momento de descubrimiento" de América Latina por parte del movimiento comunista, se sostuvo que en los países coloniales, semi-coloniales y dependientes, entre los cuales se encontraban los atrasados países latinoamericanos, "la dictadura del proletariado es aquí posible, como regla general solamente a través de las etapas preparatorias, como resultado de todo un período de transformación de la Revolución democrático burguesa", éstas tareas políticas encontraron sustento teórico en el marxismo, en tanto ciencia oficial del movimiento comunista. (A.A.V.V: 1978:46). Tareas que implicaban un proceso de reforma agraria e industrialización -proletarización del campesinado- que barriera con las formas de producción "feudales" y comunitarias, un proceso de "modernización" cultural y política que seguía a Europa Occidental como modelo.

Pues bien, resulta evidente cómo este "marxismo eurocéntrico", que aquí caracterizamos en general como matriz teórica común a las diferentes formas que asume el marxismo oficial en América Latina, reproduce las lógicas de la "razón indolente" de la que hablaba Sousa Santos. Podemos decir que en este marxismo funciona una racionalidad metonímica, ya que éste es concebido como teoría universal que puede explicar el mundo (el sistema-mundo capitalista) subsumiendo sus partes (las sociedades particulares, por caso) a una totalidad cuyo orden se presenta como homogéneo. Así, todo lo no perteneciente al "presente" de la totalidad capitalista es excluido como desperdicio y producido como inexistente a partir de la misma lógica dicotómica de la razón metonímica.

Las clases subalternas como el campesinado indígena, las formas de producción y asociación comunitarias como así también las tradiciones culturales ancestrales, son consideradas obstáculos que deben ser superados en tanto constituyen una traba para el desarrollo del capitalismo cuya consolidación se considera necesaria para la revolución socialista. En este sentido, podemos decir que en el "marxismo eurocéntrico" también existe también una "razón proléptica", una concepción del futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal, en la que el futuro es dilatado a partir de la idea de un progreso sin límites del tiempo por el desarrollo de las leyes objetivas del capitalismo.

Estas son las razones, entendemos, por las cuales Sousa Santos no considera al marxismo hegemónico como alternativa a la forma dominante de la razón moderna occidental (Sousa Santos, 1987: 99). Pero, como dijimos, en escritos recientes el autor abre la posibilidad de pensar un marxismo posabisal, del cual, como veremos a continuación, el marxismo latinoamericano de Mariátegui es un claro ejemplo.

El marxismo latinoamericano de Mariátegui

Como indican Omar Acha y Débora D`Antonio, es más preciso hablar de "marxismos latinoamericanos" en plural, para dar cuenta de la diversidad de formas que asume la elaboración del marxismo en el subcontinente (Acha & D´Antonio, 2010: 229). La "pluralización" del marxismo latinoamericano que los autores realizan generaliza las situaciones nacionales (que dan lugar a diferentes "marxismos nacionales") en zonas o regiones socioeconómicas y culturales que "matizan la extensión territorial" del marxismo para toda América Latina.

Retomando el enfoque de Pedro Henríquez Ureña, que plantea una cartografía de espacios de cultura a partir de los usos del idioma español, los autores destacan "seis ambientes culturales que corresponden con llamativa coherencia a experiencias de aclimatación del marxismo: 1, el Brasil; 2, el eje rioplatense y chileno; 3, el espacio andino; 4, el de la ex Gran Colombia; 5, el centroamericano y mexicano; 6, el caribeño." (Ibid.: 233).

En este marco, cuestionan la lectura canónica que existe de Mariátegui como el más importante representante del marxismo latinoamericano. Sostienen que en realidad la reivindicación de Mariátegui del socialismo "indoamericano" estuvo ligada a la experiencia peruana, comunicable

con otras afines, como las de México y Bolivia, pero no válida para toda América Latina; por ejemplo, para el caso brasileño y argentino, o chileno y venezolano. Hay en Mariátegui –plantean los autores siguiendo a Flores Galindo– un "*marxismo indoamericano*", ajustado a la sociedad andina, que es una de las variantes del "*marxismo latinoamericano*". (Ibid.: 231). No obstante, sí consideran que es el más importante fundador del marxismo latinoamericano en esta variante.

Aquí nos proponemos analizar el marxismo indoamericano de Mariátegui como variante particular del marxismo latinoamericano, mostrando los puntos de contacto con la idea de traducción y los procedimientos sociológicos que construye Sousa Santos. Dado que el objetivo no es estudiar el autor por sí mismo sino tejer un conjunto de relaciones, no interesa realizar aquí un análisis diacrónico de sus producciones, sino hacer una consideración general de sus ideas y sus prácticas, sin por ello dejar de señalar el momento particular en que éstas tienen lugar. Además de servirnos para ello de diferentes textos del Amauta interesa seguir algunas reflexiones realizadas por Arcó respecto a Mariátegui como traductor del marxismo.

Como señala el marxista cordobés, el esfuerzo político-intelectual de Mariátegui puede ser entendido como un trabajo de traducción de la herencia de Marx y la tradición socialista en términos de "peruanización" (Aricó, 1980). Se trata de un modo de entender y de hacer marxismo en tanto práctica crítica enraizada en condiciones histórico-políticas concretas que busca romper con todo universalismo abstracto. Como dice el mismo Mariátegui en "Aniversario y balance" de la revista Amauta: "No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento" (Mariátegui, 1928).

Mariátegui considera el pensamiento de Marx y el marxismo como una herencia fundamental de la modernidad a través de la cual es posible realizar su crítica radical. Valoración que no se reduce solamente al marxismo. Como dice en su obra principal, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* publicado en 1928, "no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeo y occidentales" (Mariátegui, 2014: 8). En este sentido, y como veremos, la traducción en Mariátegui es entre saberes occidentales (el marxismo) y saberes no occidentales, aquellos surgidos al calor de las luchas campesino-indígenas del Perú, una de las formas que según Sousa Santos podía asumir la traducción.

Por otra parte, en la escritura ensayística de Mariátegui, que este justifica desde una perspectiva vitalista y anti-idealista nietzscheana, esa que se propone unir pensamiento y vida, conocimiento y pasión, esa que llama a "meter toda la sangre en las propias ideas" (Mariátegui, 2014: 7), se evidencia una forma de realizar el trabajo de traducción del marxismo: con *passionalitá,* como dirá Sousa Santos siguiendo a Gramsci.

Pero la traducción marxista de Mariátegui no se realizada a partir de cualquier marxismo, sino el que conoce y estudia durante su estadía en Europa e Italia en particular de principios de la década del veinte. Aquí, afirma, hizo su mejor aprendizaje. ¿De qué marxismo estamos hablando? Se trata del neomarxismo historicista (propio del grupo *ordivanista* italiano en el cual Gramsci tendrá un protagonismo central) de inspiración idealista, influido por Benedetto Croce, Giovanni Gentile y por el bergsonismo soreliano, que a diferencia del marxismo evolucionista, fatalista y mecanicista de la II Internacional, concebido como una ciencia naturalista y positivista que excluye de hecho la voluntad humana, resalta la dimensión activa y revolucionaria del marxismo (Aricó, 1980: XV-XVII).

En este sentido, encontramos en el fundador del partido socialista del Perú un verdadero marxismo en diálogo con la cultura contemporánea (en oposición al marxismo doctrinario), particularmente con los saberes humanísticos ajenos a esta tradición. Su marxismo se encuentra, en este sentido, con la idea de Sousa Santos según la cual, para la hermenéutica diatópica, toda cultura es incompleta y el diálogo enriquece los saberes.

El singular marxismo latinoamericano de Mariátegui también es producto de la traducción de la experiencia de la Revolución Rusa (y del pensamiento político-estratégico de Lenin), una revolución en un país "atrasado", contra todos los esquemas marxistas evolucionistas. Como dice en los *Siete Ensayos*:

> …la experiencia de los pueblos de Oriente (…) nos han probado cómo una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y *traducir*, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente (Mariátegui, 2014: 333. El subrayado es nuestro).

Lo cual nos recuerda a aquella referencia de Gramsci a Lenin, con la cual comienza su nota sobre la "Traductibilidad de los lenguajes filosóficos y científicos", en la cual afirma que "En 1921, al abordar cuestiones de

organización, Villichi (Lenin) escribió y dijo (más o menos) lo siguiente: no hemos sabido "traducir" a las lenguas europeas nuestra propia lengua" (Gramsci, 1986 [1932-1933]: 318).

Asimismo, cabe remarcar que Mariátegui también traduce a las Revoluciones China y Mexicana, experiencias históricas que sacudieron a las masas populares del continente en la década del 20, precedidas por las repercusiones de la revolución rusa y por la Reforma Universitaria que se inicia en Córdoba y se extiende a todo América Latina. Recordemos, respecto a esto último, que en 1919 fundó el diario *La Razón*, desde donde apoyó la reforma universitaria y las luchas obreras.

Por otra parte, la traducción de Mariátegui se da entre las luchas sociales del Perú y sus protagonistas (entre prácticas y agentes, como dice Sousa Santos). Su vinculación con el grupo más radical de intelectuales "indigenistas" –de Castro Pozo, Uriel García y Luis E. Valcárcel, entre otros– puede observarse en la participación de muchos de éstos en la revista *Amauta*, revista de doctrina, arte, literatura y polémica, fundada por Mariátegui en 1926 desde una perspectiva crítica y de vanguardia. Esta revista, de alcance latinoamericano e inclusive mundial, busca vincular orgánicamente dos tipos de intelectuales (y por lo tanto de "razones" revolucionarias: socialismo o marxismo, e indigenismo): la intelectualidad costeña, influida por el movimiento obrero urbano y el socialismo marxista, y la intelectualidad cusqueña, ligada a las clases populares campesino-indígenas. Se trata, para ponerlo en términos de Sousa Santos, de una articulación de dos movimientos para crear inteligibilidad recíproca.

Para Mariátegui es el campesinado indígena el que constituye la gran mayoría de la clase trabajadora peruana, la cual debe articularse con el proletariado naciente los centros urbanos de la costa.4 Dice el Amauta:

> El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas (…) Confieso haber

[4] Según Aricó, el "leninismo" de Mariátegui se encuentra precisamente en su traducción a términos peruanos" del problema teórico y político de la alianza obrero-campesina (Aricó, 1980: 48).

> llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino –a la vez intelectual, sentimental y práctico– del socialismo (Mariátegui, 1930: 23).

Ahora bien, es en esta necesidad de confluencia del indigenismo y socialismo que se articula la crítica de Mariátegui de los problemas y de la historia del Perú, crítica que encuentra su mejor elaboración en los *Siete Ensayos*. Al comienzo del primer capítulo de esta obra, sostiene que en el Perú coexisten, de forma compleja y contradictoria, tres economías o modos de producción diversos:

> Bajo el régimen de la economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (Mariátegui, 2014: 23).

Esta convivencia compleja de tres temporalidades (feudal, indígena, capitalista) explica, para el Amauta, la inexistencia en el Perú de una burguesía con conciencia nacional y con capacidad de emprender la liquidación de la feudalidad, y sus expresiones de dominio de clase, el latifundio y la servidumbre: "Descendiente próxima de los colonizadores españoles, le ha sido imposible (a la burguesía) apropiarse de las reivindicaciones de las masas campesinas. Toca al socialismo esta empresa" (Mariátegui, 1930: 188).

Uno de los problemas centrales que aborda Mariátegui en los *Siete Ensayos* es el problema indígena, interpretado por este no como un problema racial, pedagógico o cívico, sino como un problema socioeconómico y por lo tanto político: como el problema de la propiedad de la tierra (Mariátegui, 2014: 31). En efecto, es en la estructura agraria peruana donde el Amauta identifica las raíces del atraso de la nación y la explicación de las razones de su exclusión política y cultural de las masas indígenas (Ibid., 2014: 47-49).

No obstante, y a diferencia del marxismo eurocéntrico, antes que eliminar la vida comunitaria indígenas, vista como obstáculos para la modernización del país, la propuesta de Mariátegui es la de potenciar

y articular estas formas organizativas –estos "residuos vivos" – en un movimiento nacional y popular capaz de crear una nación integrada moderna y socialista.

En efecto, éste identificaba, en la agricultura y en la vida comunitaria indígenas, elementos de "socialismo práctico", esto es, hábitos de cooperación y de vinculación armónica y no destructiva con la naturaleza existentes en la comunidad de *ayllus* que se remontan, en el mundo ideal de los indígenas, a un lejano pasado de armonía, el de la civilización Incaica (Mariátegui, 2014: 49-53). El socialismo, de este modo, antes que un futuro ineluctable producto del desarrollo de las fuerzas productivas, significa el retorno a un pasado de grandeza que tiene la fuerza de mito en el sentido de Georges Sorel. Dice Mariátegui:

> Georges Sorel (…) representó en los primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica (…) La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico" (Mariátegui, 1987: 8-9).

El mito, como creación de la fantasía que sirve para suscitar pasiones y organizar a un pueblo fragmentado en una voluntad colectiva, resulta así fundamental para la concepción de revolución de Mariátegui. En sus palabras: "No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista" (Mariátegui, 2014: 31). De esta forma, el marxismo antes que una ciencia que distingue desde una lógica abisal entre saberes científicos y no científicos incluye dentro de sí un saber-experiencia mítica y fantástica que constituye su base fundamental. Siguiendo a Michel Löwy, podemos hablar entonces de la presencia de un "marxismo romántico" en Mariátegui a contramano de cualquier concepción cientificista, racionalista y evolucionista del marxismo (Löwy, 2010). Se trata, en definitiva, de un marxismo que se deja interpelar por el territorio en el que pretende incidir, que se fusiona con los saberes y experiencias del sur al punto tal de fundirse con ellos y dar lugar a un conocimiento nuevo, despojado de cualquier pretensión abstractamente totalizante.

Conclusiones

A partir de todo lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que el trabajo de traducción marxista latinoamericana de Mariátegui tiene puntos en común con los dos procedimientos sociológicos de los que habla Sousa Santos, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Al igual que en la sociología de las ausencias, que transforma los objetos imposibles en posibles, el marxismo de Mariátegui hace visible la realidad indígena a partir del reconocimiento de la economía comunista-indígena y de las tradiciones culturales a ella asociadas. Se trata, así, de una verdadera puesta en evidencia de la heterogeneidad de la totalidad del capitalismo semicolonial del Perú y de la vida propia de la parte indígena, capaz de emigrar a otra totalidad, la totalidad socialista. Un "socialismo indoamericano", que hunde sus raíces en la historia silenciada y reprimida por la razón indolente, en tanto razón capitalista y colonial.

Por otra parte, podemos decir que al igual que en la sociología de las emergencias, Mariátegui rompe con la monocultura del tiempo lineal y sustituye el vacío de futuro por un futuro lleno de posibilidades, utópicas y realistas, para lo cual rescata los elementos de "socialismo práctico" existentes en la vida y las comunidades indígenas, en tanto mitos cargados de temporalidad que irrumpen y hacen estallar el presente homogéneo y vacío de la razón proléptica.

El marxismo latinoamericano de Mariátegui, en síntesis, se encuentra en muchos puntos con lo que Sousa Santos va a definir como epistemologías del sur. De manera tal que podemos afirmar que este concepto, que sirve para comprender e incentivar aquellos procesos de producción, valorización y puesta en diálogo de los conocimientos emancipatorios, científicos y no científicos, nacidos al calor de las luchas y prácticas de las clases y grupos subalternos del sur Global (Sousa Santos, 2011: 16), no excluye a la tradición marxista latinoamericana. Antes bien, puede servir para identificar y someter a crítica los elementos que siguen haciendo del marxismo una teoría universal-abstracta y una filosofía de la historia, en definitiva, una expresión de la razón indolente.

Pero más allá de los puntos en común, también hay diferencias que resultan difícilmente conmensurables entre lo que Sousa Santos considera las epistemologías del Sur y el marxismo latinoamericano de Mariátegui. Una de estas diferencias tiene que ver con el modelo de intelectual que se propone. Mientras Sousa Santos concibe al intelectual traductor (el

intelectual formado en el saber académico, científico-occidental) como "intelectual de retaguardia", en el marxismo latinoamericano, al menos en el de Mariátegui, el intelectual traductor es el "intelectual orgánico", en el sentido de Gramsci. Ambos se encuentran enraizados en los saberes y las prácticas que pretenden traducir, ambos intentan generar articulación, pero en el primero el momento de la lucha es el de la rebelión, mientras que para el segundo es el de la revolución socialista (concepto que Sousa Santos no utiliza). Muchas otras diferencias entre las epistemologías del sur y el marxismo latinoamericano podrían señalarse. Pero, como dice el mismo Gramsci, ¿qué lengua es exactamente traducible a otra? (Gramsci, 1986: 318).

Bibliografía

A.A.V.V., (1978), *VI Congreso de la Internacional Comunista / Segunda Parte: Informes y discusiones*, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 66, México.

Acha, O., & D´ Antonio, D. (2010), "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano", *Contra Corriente*, Vol. 7, N°2, pp. 210-256. Recuperado de: https://projects.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_10/art cles/Acha_DAntonio.pdf

Aricó, J. M. (1978), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, *Cuadernos PyP*, N° 60, México.
_____(2010 [1980]), *Marx y América Latina*, FCC, Buenos Aires.

Cueva, A. (2008), *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires y Bogotá.

García Linera, A. (2005), "Marxismo e indianismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias", *Revista Donataria*, n°. 2, en García Linera, A., (2008), *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 477-500.

Gramsci, A (1986 [1932-1933]), *Cuaderno 11*, *Cuadernos de la Cárcel*, vol. IV, México, Era.

Löwy, M. (2010), *El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui*. Disponible en: https://caminosocialista.wordpress.com/2010/04/15/el-marxismo-romantico-de-jose-carlos-mariategui/

Mariátegui, J. C. (1928), "Aniversario y balance", *Editorial de Amauta*, N° 17, año II, Lima. Recuperado de: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/aniversario%20y%20balance.htm
_____(1930), *Prefacio a "El Amauta Atusparia"*, en *Obras completas*, cit., t. 13, *Ideología y política*
_____(1987 [1929]), *Defensa del marxismo*, Polémica revolucionaria, Lima, Biblioteca Amauta.
_____(2014 [1928]), *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ensayos Latinoamericanos, Córdoba.

Sousa Santos, B. (1987), "Un discurso sobre las ciencias", en Sousa Santos, B. (2015), *Una epistemología del Sur*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 17-59.
_____(2005) "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias", en Sousa Santos, B. (2015), pp. 98- 159.
_____(2011), *Introducción: las epistemologías del Sur*, Ponencia presentada para el Foro de Davos, recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf
_____(2017a), "La traducción intercultural. Diferir y compartir con *passionalitá*" en Sousa Santos, B. (2018), *Construyendo epistemologías del Sur*, Vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, pp. 267-301.
_____(2017b), "Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes", en Sousa Santos, B. (2018), *Construyendo epistemologías del Sur*, Vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, pp. 585-620.
_____ (2018), "Introducción a las Epistemologías del Sur", en Sousa Santos, B. (2018), *Construyendo epistemologías del Sur*, Vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, pp. 303-344.

PENSAMIENTO PEDAGÓGICO DE MARIÁTEGUI, LA UNIVERSIDAD, EDUCACIÓN Y PROYECCIONES EN EL SIGLO XXI

LAS ANTINOMIAS DE MARIÁTEGUI DESDE LAS HUMANIDADES DIGITALES. ANÁLISIS DE SU OBRA CON VOYANT TOOLS

Silvana Ferreyra
CONICET- INHUS- CEHis
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina
Ana Huici
INHUS- CEHis
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Resumen

Esta ponencia se propone analizar, a partir de herramientas digitales básicas, un corpus conformado por quince tomos de la edición popular de las obras completas de José Carlos Mariátegui, editada por Amauta. En un plano general nos preguntamos ¿Qué aportes podrían hacer las humanidades digitales para repensar las antinomias que caracterizan la obra de José Carlos Mariátegui? A partir de la plataforma Voyant Tools efectuamos conteos de términos, cálculo de frecuencias relativas y visualización de nubes de palabras para ajustar una respuesta.

La transversalidad de la problemática revolucionaria, la centralidad de la dimensión espiritual, la amplia reflexión sobre problemáticas peruanas (con una presencia constante de lo limeño), la referencia continua al indio como sujeto revolucionario y la elección del socialismo como término que describe el mundo futuro, son algunas de las pistas que hemos podido recolectar en este trabajo exploratorio.

Palabras claves: humanidades digitales - nubes de palabras - Mariátegui

Hace unos quince años, realizamos una tesis de grado trabajando sobre la trayectoria de José Carlos Mariátegui. Esa investigación apuntaba a reflexionar sobre la dicotomía ortodoxia/ heterodoxia para caracterizar el marxismo mariateguiano, un tema recurrente en la bibliografía mariateguiana (Ferreyra, 2010) En ese momento, uno de los principales desafíos, fue encontrar en Argentina una serie de fuentes que permitie-

sen recorrer el itinerario mariateguiano: sus libros, pero también revistas, periódicos, actas de congresos partidarios. Viajes a archivos que se ubicaban en la Capital Federal, días de relevamiento y fichaje, fueron nodales para permitir una "lectura cercana" de la obra del Amauta.

El año pasado, comprometidas en un proyecto vinculado a las humanidades digitales[1], nos interesamos por indagar con herramientas digitales la obra de Mariátegui. Lo que en 2005 hubiese sido casi imposible, era perfectamente realizable en 2020. Desde 2012, por ejemplo, se encontraban disponibles las obras completas populares del autor peruano en el sitio marxist.org, digitalizadas por el Partido Comunista del Perú – Patria Roja[2]. Junto con este material, el Archivo José Carlos Mariátegui había dado libre acceso a los 32 números completos de la revista *Amauta*, cartas, fotografías y 135 documentos originales escritos por José Carlos Mariátegui[3]. Este archivo digital expandió sus horizontes al proponerse no sólo publicar la producción del intelectual peruano en una plataforma virtual, sino también al incorporar herramientas que permitan su visualización y la creación de nuevos datos.

El camino abierto por este archivo nos muestra que la digitalización no sólo promete el acceso a las fuentes a un click de distancia, sino que también habilitó otras formas de conocimiento de la obra mariateguiana. Como ha señalado Silke Schwandt los métodos digitales modifican la mirada del texto y la manera en que los comparamos, en que formamos agrupaciones, en que observamos y describimos pertenencias, aspectos en común y diferencias. En conclusión, este nuevo enfoque va mucho más allá del beneficio de un trabajo más veloz. (Schwandt 2019**:**180) En la misma línea, Gimena del Río Grande (2015) ha definido las humanidades

---

[1] Integramos el proyecto "Comunidades Virtuales: Historia, prácticas e imaginarios sociales" del Grupo de Movimientos Sociales y Sistemas Políticos de la Argentina Moderna, inscripto en el Centro de Estudios Históricos, Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Sobre el proyecto pueden visitar http://humanidades.com.ar/comunidadesv/

[2] https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/index.htm

[3] https://www.mariategui.org/ Para más referencias sobre el trabajo del Archivo Mariátegui se puede consultar un video donde José Carlos Mariátegui y Ana Torres conversan sobre el trabajo realizado (disponible en https://ar-ar.facebook.com/archivojcmariategui/videos/305075793872048/). Otro interesante video de debate sobre las humanidades digitales puede consultarse como Gimena del Río Rande, Ana Torres Terrones y Peter Chan, *Panel de Humanidades Digitales*, III Jornadas de Discusión / II Congreso Internacional. Archivos personales en transición: de lo privado a lo público, de lo analógico a lo digital. Organizado por: CeDInCI, Archivo IIAC-UNTREF, AGU-Udelar, abril 2019. Disponible en https://vimeo.com/372282194

digitales como un campo que apunta a generar nuevo conocimiento humanístico utilizando herramientas digitales.

Uno de los conceptos más populares en este campo, la lectura a distancia, fue introducida por Franco Moretti a principios del siglo XXI. Mientras que la lectura cercana conserva la capacidad de leer el texto fuente sin disolver su estructura, la lectura distante hace exactamente lo contrario. El propósito es promover una vista abstracta al pasar de la observación de contenido textual a la visualización de características globales de uno o varios textos (Jänicke , Franzini, Cheema y Scheuermann, 2015). El precursor de dicho enfoque la describe como «un pequeño pacto con el diablo: sabemos leer textos, ahora aprendamos a no leerlos»(Moretti, 2004). En este camino, Pons (2013) expresa que la distancia es una condición para el conocimiento, nos permite centrarnos en unidades mucho menores o mayores que el texto: recursos, temas, géneros y sistemas, lo que proporciona una visión abstracta de un texto literario.

Las humanidades digitales en general, y la metodología de la minería textual en particular, contemplan una diversidad de técnicas como los mapas de calor, las líneas de tiempo, las redes, la distancia entre palabras, las coocurrencias, el modelado de tópicos; muchas de ellas ya implementadas en las lecturas de fragmentos del corpus mariateguiano.[4] El presente trabajo, cuyo carácter exploratorio debe ser resaltado, se valió de la plataforma "Voyant Tools" para la elaboración de nubes de palabras y el cálculo de frecuencias, a partir de un corpus construido por los libros de las obras completas de José Carlos Mariátegui publicadas por Editorial Amauta.

En los siguientes apartados, cruzaremos viejas preguntas con las posibilidades que nos ofrecen estas nuevas formas de aproximación a los textos. ¿Qué aportes podrían hacer las humanidades digitales para repensar las antinomias que caracterizan la obra de José Carlos Mariátegui? No olvidemos que, en última instancia, las computadoras solo hacen sugerencias que la investigadora o el investigador tiene que clasificar. (Schwandt 2019: 179).

[4] Interesantes ejemplos pueden observarse en https://www.mariategui.org/visualizaciones-de-datos/

José Carlos Mariategui. Obras completas

El corpus y la metodología

En 1959 la editorial Amauta realizó la primera publicación de sus obras "completas"[5] en una edición popular que promovió la socialización y difusión de sus reflexiones en América Latina y Europa. Esta colección está constituida por veinte tomos, quince de los cuales hemos seleccionado por contener exclusivamente artículos de Mariátegui, y con los cuales hemos decidido conformar nuestro corpus. A continuación copiamos un detalle de los tomos seleccionados y la cantidad de palabras para cada uno:

Tomo	Cantidad de palabras
7 ensayos de interpretación de la realidad peruana	651,373
Cartas de Italia	52,588
Defensa del marxismo	40,034
El alma Matinal	60,377
El artista y la época	62,343
Figuras y aspectos de la vida mundial I	68,405

[5] Por medio del entrecomillado remarcamos el carácter parcial de esta compilación, pues como ya es conocido, omite tanto sus escritos juveniles como la variada correspondencia que sostuvo con distintas figuras del mundo intelectual.

Figuras y aspectos de la vida mundial II	47,451
Figuras y aspectos de la vida mundial III	30,314
Historia de la crisis mundial	55,445
Ideología y Política	446,657
La escena contemporánea	58,565
Peruanicemos al Perú	15,899
Signos y Obras	48,534
Temas de Educación	31,014
Temas de nuestra América	44,558

La dispersión y fragmentación de la obra mariateguiana, producto de su desarrollo intelectual asociado a las necesidades del periodismo y la militancia, así como de una vida breve pero intensa, han generado debates sobre la organización de esta edición de las obras completas. Cabe resaltar que Mariátegui alcanzó a publicar en forma de libro únicamente dos volúmenes de sus escritos, *La escena contemporánea* y *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Por tal razón, únicamente estos productos pueden considerarse completamente ordenados por el autor, aunque con un criterio más amplio puedan sumarse también aquellos materiales que dejó parcialmente organizados tales como *Defensa del Marxismo y El Alma Matinal* [6]

El resto de los tomos recopilan su producción acorde con un criterio temático que, si bien facilita el rastreo de distintos tópicos al cohesionarlos en un solo volumen, va en detrimento de la observación histórica de su pensamiento, ventaja que ofrecen las ediciones organizadas cronológicamente.

Para analizar este corpus utilizamos la plataforma Voyant Tools, una herramienta introductoria al complejo mundo del análisis textual. Voyant Tools[7] es un software de análisis de texto gratuito y de código abierto que

[6] https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/

[7] https://voyant-tools.org/

no requiere la creación de una cuenta para su utilización. Se trata de una buena opción para incursionar en las humanidades digitales ya que posee una interfaz sencilla, incluso para principiantes. Fue desarrollada por Stéfan Sinclair (McGill University) and Geoffrey Rockwell (University of Alberta) (Gutiérrez De La Torre, 2019; Sampsel, 2018).

Esta interfaz pone a disposición un conjunto de herramientas para el procesamiento automático de textos, aunque aquí solo nos concentraremos en las que se ofrecen en una de las ventanas: las frecuencias de palabras, su variación al interior de un corpus y su visualización como conglomerados de palabras en "cirrus", "wordclouds" o "nubes de palabras."

Sobre el cálculo de frecuencias, Silke Schwandt ha señalado su potencialidad para ofrecer un panorama del texto, libre de interpretaciones. La autora destacó que "la computadora es semánticamente ciega y eso nos ayuda a poner en cuestión nuestras presuposiciones." (Schwandt, 2019: 162) El problema de este tipo de aproximaciones es que perdemos contexto, ya que los adjetivos están separados de otros conceptos, lo que nos lleva a tener dificultades para derivar significado y advertir connotaciones positivas o negativas en los términos. (Graham, Millingan, 2016: 75)

La nube de palabras es una herramienta de visualización de los datos de frecuencia. En la "nube de descriptores semánticos se observan los tamaños de letra proporcionales a la importancia numérica (frecuencia) de cada palabra" (Hernández Fernández, Coral, 2015: 464). Los colores y la distribución se dan de manera aleatoria. Una desventaja habitualmente señalada de las nubes de palabras es que los vocablos largos atraen más la atención.

Para cargar los textos en Voyant Tools hemos recopilado los enlaces (links) de todos los apartados de cada uno de los tomos de las OC. A raíz de los límites del servidor, sólo pudimos cargar un libro a la vez; incluso cuando intentamos probar con la descarga de la aplicación en nuestro ordenador. En esa línea, vale la pena resaltar que el Voyant es más adecuado para corpus pequeños, en especial cuando recurrimos a la carga directa de páginas web.

Una vez subidos los textos, la plataforma lleva a cabo su "tokenización"; es decir, divide al texto en entidades significativas, al transformar una cadena de caracteres en palabras, dados los espacios en blanco presentes. Para mejorar el análisis, se permite la limpieza de los textos a partir de la incorporación de un listado de palabras vacías o "stopwords",

que no son significativas a los fines de este trabajo, es por ello que se excluyeron los pronombres, interjecciones, adverbios, preposiciones, símbolos, números del 0 al 9, entre otras. Utilizamos un listado extraído de internet que contenía 443 palabras y le añadimos algunos términos específicos para el caso. Por solo mencionar unos pocos ejemplos, referismo a "III"; "II"; "I"; "Variedades" o "Publicado" ya que corresponden a (meta) datos que aportan información adicional sobre el corpus como el tomo, el lugar donde fueron publicados, etc.[8] Para la elaboración de las nubes que se adjuntan en el anexo, seleccionamos sólo las veinticinco palabras que aparecen con mayor frecuencia en el texto, aunque en otros ejercicios trabajamos con las tablas de frecuencias completas.

Una de las dificultades que se observó al utilizar la plataforma tiene que ver con la ausencia de posibilidades para que se unifiquen palabras con tilde y sin tilde, singulares y plurales, femeninos y masculinos o familias de palabras, a las que el software las consideraba como dos registros distintos. Este proceso en la minería de textos es denominado "lematización" y consiste en encontrar, dada una forma lingüística flexionada, el lema correspondiente. Para los fines de este trabajo hemos realizado una lematización manual en aquellos casos en que lo juzgamos pertinente, cuyo procedimiento iremos aclarando en cada caso a pie de página.

Por último, hemos recurrido de manera reiterada a una excelente herramienta que nos ofrece Voyant Tools para comparar la importancia de una palabra en las distintas obras del corpus: la frecuencia relativa normalizada. Esta variable se calcula de la siguiente manera: Frecuencia Bruta * 1,000,000 / Número total de palabras. Por último, para la realización de gráficos de líneas y de barras con la distribución en torno al uso de distintos vocablos, así como la lematización manual, hemos exportado a Excel la información de las 300 palabras más frecuentes que Voyant nos ofrece y trabajado con tablas dinámicas.

Una mirada distante e integral a la obra de Mariátegui: desde las "nubes"

Ya lo hemos resaltado, la visualización de frecuencias de palabras en nubes tiene sus ventajas y ventajas. Aquí las utilizaremos a modo de disparador para iniciar la reflexión, como una mirada panorámica a los campos principales en la obra de José Carlos Mariategui.

---

[8] El listado inicial de stopwords puede consultarse en el siguiente enlace https://countwordsfree.com/stopwords/spanish

Para saltar la dificultad que planteaba las limitaciones del servidor para el análisis de la totalidad de nuestro corpus, conformado por 1.713.556 palabras, hemos exportado a Excel las tablas de frecuencia que elaboramos con Voyant. De este modo hemos construido una tabla con la frecuencia de palabras para el corpus completo, la que hemos exportado y visualizado con la plataforma Wordcloud.com.[9]

Gráfico 1. Nube de palabras a partir de la colección
Obras Completas de José Carlos Mariátegui

El producto final, si bien no resulta novedoso para el conocedor de la obra mariateguiana, es un buen testeo para evaluar la potencia de la herramienta. ¿Qué diríamos de los escritos del Amauta a partir de esta nube? Podríamos dilucidar qué se trata de un revolucionario, preocupado por la cuestión indígena en el Perú, que aborda dimensiones de análisis diversas como la política, la literatura, la economía, el espíritu. Sin duda, un paneo interesante para una primera lectura maquínica.

Nuestro objetivo, sin embargo, no quiere limitarse a la verificación de impresiones ya adquiridas. Intentaremos utilizar las nubes como puntos

[9] https://www.nubedepalabras.es/

de partida para otros modos de leer sus escritos. Observemos ahora los cirrus, pero para cada una de las obras que hemos analizado.[10]

Gráfico 2. Nubes de palabras a partir de diversos tomos de la colección Obras Completas de José Carlos Mariátegui

<table>
<tr>
<td>
La escena contemporánea</td>
<td>
7 ensayos</td>
<td>
El alma matinal</td>
<td>
Defensa del marxismo</td>
</tr>
<tr>
<td>
El artista y la época</td>
<td>
Signos y Obras</td>
<td>
Historia de la crisis mundial</td>
<td>
Peruanicemos al Perú</td>
</tr>
<tr>
<td>
Temas de nuestra América</td>
<td>
Ideología y Política</td>
<td>
Temas de educación</td>
<td>
Cartas desde Italia</td>
</tr>
<tr>
<td>
Figuras y aspectos de la vida mundial I</td>
<td>
Figuras y aspectos de la vida mundial II</td>
<td>
Figuras y aspectos de la vida mundial III</td>
<td></td>
</tr>
</table>

Un primer ejercicio podría ser un cruce entre los títulos, las descripciones generales de cada obra y las palabras más usadas. Una vez más, estas visualizaciones nos devuelven más coincidencias que disonancias, aunque empiezan a surgir algunas pistas. Como primera cuestión, queda claro que esta sintonía entre títulos y contenido no llama la atención cuando recordamos que las obras están compiladas por criterios temáticos. Las nubes de *Defensa del marxismo*, *El artista y la Época*, *Peruanicemos al*

[10] Para una imagen más nítida y completa ver ANEXO.

Perú, Temas de nuestra América y *Temas de Educación* podrían identificarse a partir de los títulos. Las nubes de los tomos denominados *Cartas desde Italia, La escena contemporánea y los tres tomos de Figuras y aspectos de la vida mundial*, nos muestran un escenario menos aséptico que el que se infiere de los títulos y las descripciones de las obras, cuyo punto en común es la caracterización del panorama internacional. El peso de la palabra partido y política, así como la reiteración de la noción de revolución y fascismo, nos devuelve una imagen más clara de la dimensión política desde la que se construyó ese panorama de los años veinte.

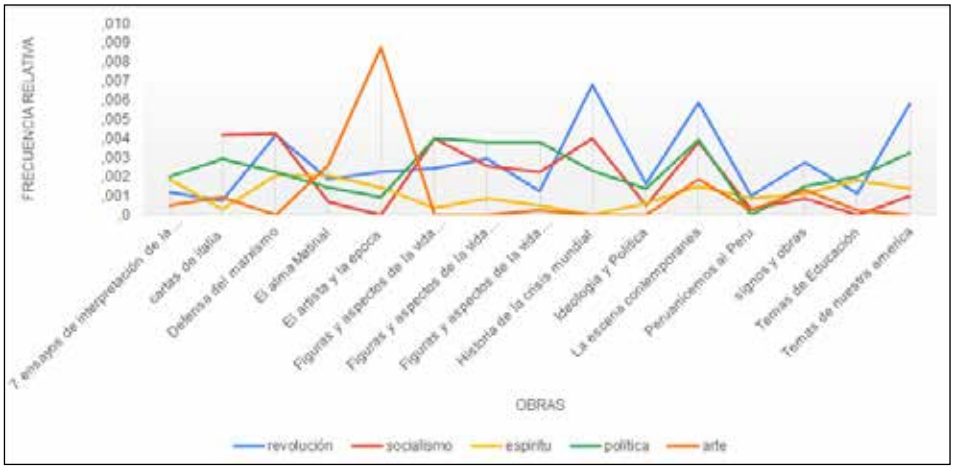
Los casos más llamativos de desacople, y por ende los que nos resultan más interesantes, son los de *Siete Ensayos* e *Ideología y Política*. En *Siete Ensayos,* la poesía y la literatura ocupan un lugar central en la nube, lo que seguramente se explica por la mayor extensión del ensayo sobre las letras en Perú. En *Ideología y Política* la cuestión racial, signada por el problema del indio, ocupa un espacio protagónico. Esta aparente disonancia nos invita a preguntarnos ¿es paradójico que las nubes de los textos políticos más conocidos del Amauta nos muestren la relevancia de los términos literatura y raza? ¿Podemos pensarlo como una apuesta a los cruces entre elementos políticos y literarios o políticos y raciales a lo largo de su obra?

Volvemos así a una vieja pregunta ¿Cuál es la relación entre cultura y política en la obra de José Carlos Mariátegui? En un artículo ya antiguo, basado en una "lectura cercana", concluíamos que si bien para el Amauta lo estético gozaba de ciertos niveles de autonomía, nunca podría ser comprendido cabalmente de forma aislada. (Ferreyra, 2011) En esta línea, aunque nos parecía sugerente la posibilidad de pensar su trayectoria como una articulación entre arte y política (Fernanda Beigel, 2003); era imprescindible destacar que la política ocupaba un lugar central.

Si miramos nuevamente las nubes, la palabra arte muestra una frecuencia mayor en aquellas obras que se han considerado vinculadas al tema específicamente, tales como *El artista y la época* o *Signos y Obras.* Al mismo tiempo, observamos la transversalidad de términos como política y revolución, lo que vuelve a destacar la relevancia de pensar esos cruces.

Guiados por esta hipótesis de trabajo, seleccionamos algunos términos significativos, y efectuamos un gráfico de líneas a partir de las frecuencias relativas, con el propósito de medir el peso de distintas palabras a lo largo del corpus.

Gráfico 3. Distribución de la frecuencia relativa de términos seleccionados en los diferentes tomos de las Obras Completas de JCM



Observamos, por ejemplo, como "revolución" (en azul) es utilizada con similar frecuencia en *El Artista y la Época* y en *7 ensayos* o en *Defensa del marxismo*, por mencionar tres obras que suelen clasificarse como ejemplos de producción artística y política de Mariátegui, respectivamente. Al mismo tiempo nos encontramos con la centralidad persistente en distintas obras del corpus, de palabras como "espíritu", que advierten sobre la posibilidad de una dimensión voluntarista o mística, a la que también podría considerarse como unificadora.

Este aspecto ya ha sido resaltado por autores como Michel Lowy (1998), quien destacó el carácter romántico del marxismo mariateguiano, o por Aníbal Quijano (1979: LV), quien consideró el pensamiento mariateguiano como producto de un ensamble entre la metodología marxista y una filosofía de explícito contenido metafísico y religioso.

En definitiva, la "lectura distante" nos permite fortalecer la propuesta en torno a la necesidad de un abordaje holístico de la obra del *Amauta*. Por un lado, esta aproximación permite descartar las miradas parciales que pretenden construir usos políticos de la obra mariateguiana. Por otro lado, como ha señalado Patricia D' Allemand (2016), es fundamental abordar de manera integrada un proyecto multifacético como el de Mariátegui. La autora subraya la constante convergencia de las plurales líneas de investigación que atraviesan la escritura del autor, descartando

la separación artificial entre aspectos convergentes de su obra, como los análisis sobre política y literatura, lo nacional y lo internacional o lo índigena y lo campesino, entre otros.

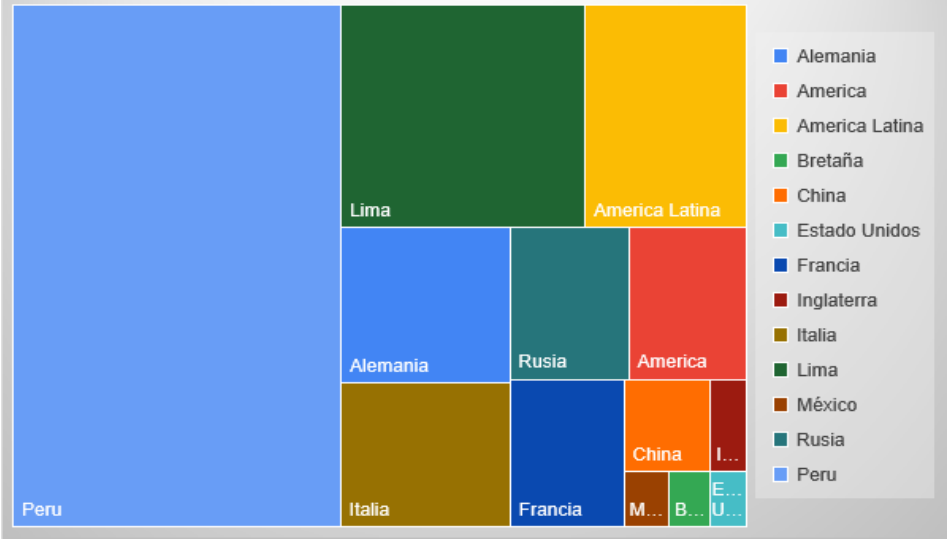
Retomemos en este punto nuestra pregunta inicial ¿Qué aportes podrían hacer las humanidades digitales para repensar esas antinomias que caracterizan la obra de José Carlos Mariátegui? Analicemos algunas de ellas.

Antinomia I: Entre lo nacional y lo internacional, lo limeño y lo cuzqueño

Un debate habitual en torno a la obra mariateguiana ha sido el peso de lo nacional/ internacional en su obra. Para algunos de sus contemporáneos, agrupados en el movimiento conocido como *serranismo*, el Amauta era repudiado por su carácter vanguardista y, por consiguiente, internacionalista. Los colaboradores de la revista *La Sierra* entendían que la redención del indio podía ser ostentada sólo por intelectuales provenientes del interior del Perú, y consideraban que la misma era una reivindicación específicamente enfrentada a todo planteo limeño. Además, y como correlato de lo antedicho, en sus editoriales postulaba un "humanismo" anti- imperialista, crítico de la experiencia revolucionaria soviética y del comunismo local. Para otros coetáneos, vinculados al Partido Comunista, las lecturas mariateguianas se aferraban demasiado a la coyuntura nacional. En su texto sobre las antinomias del indigenismo, Fernanda Beigel (2001) muestra como Mariátegui vivió tensado por ambas posiciones en su caracterización sobre el problema del indio. Años después de su muerte, apristas y estalinistas mantendrían vivo el debate sobre el peso de lo nacional y lo internacional en su obra.

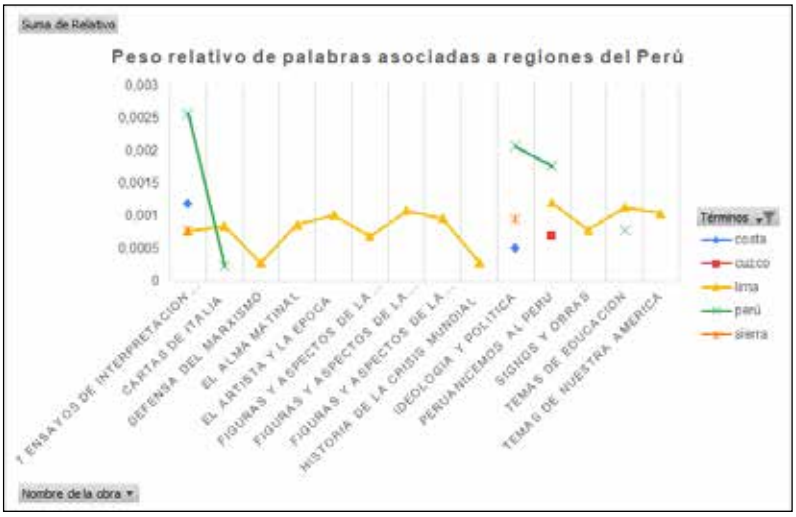
Pensemos esta problemática a partir de una mirada de las referencias geográficas más mencionadas en la obra de Mariátegui. Por un lado, Perú, Lima y América ocupan un lugar ampliamente central, lo que valida el arraigo nacional y regional de las reflexiones mariateguianas. Por otro lado, Rusia y China también son recuperadas a partir de sus experiencias revolucionarias (al igual que México), aunque algunas experiencias europeas ocupan un lugar equivalente (Alemania, Italia, Francia).

Gráfico 4. Distribución de países y regiones más mencionadas en las Obras Completas de JCM



Desde otra perspectiva, si concentramos la mirada en el peso de Lima y Perú, se inclina la balanza hacia las reflexiones serranistas. Ajustemos la lente y observemos el peso relativo de estas palabras a lo largo de la obra.

Gráfico 5. Distribución de la frecuencia relativa de términos asociados a la geografía peruana en los diferentes tomos de las Obras Completas de JCM



Las referencias al Perú, cruciales en el gráfico 4, se ven en el gráfico 5 cómo están limitadas a algunas obras. Por otra parte, la referencia a la ciudad de Lima, atraviesa los distintos trabajos. Las referencias a Cuzco o la sierra parecen escasas, lo que implicaría otro punto a favor del serranismo.

Pero ¿qué más podemos inferir sobre la diferencia entre el peso absoluto de Perú en la obra de Mariátegui y el peso relativo en sus distintas obras? Sugerimos que la explicación más contundente debería enfocarse antes en los criterios de los editores, guiados por el intento de dividir los trabajos centrados en lo nacional y aquellos que describen el panorama mundial, que en el proyecto mariateguiano. Aunque sea algo tramposo retomar en este tipo de enfoque una frase del Amauta, recordar que para Mariátegui "el internacionalista siente mejor que muchos nacionalistas lo indígena, lo peruano" (Mariategui,1988:73) da otro sentido a la distribución analizada.

Antinomia II: Raza o clase

Otra tensión, directamente relacionada con este debate y que permite pensarlo de manera menos lineal, es la existente entre raza y clase. Para Oscar Terán, la noción de raza posibilita la traducción del marxismo a la realidad peruana.

> "En términos generales, sostenemos que una ideología sólo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traductibilidad nacional, para lo cual necesita apoyarse en una fuerza social estratégica desde el punto de vista de la economía y recuperar, además, núcleos de 'buen sentido en la tradición cultural nacional" (Terán, 1985:87)

Nos preguntamos nuevamente ¿qué nos muestra el conteo de los términos? En primer lugar, raza (razas) y clase (clases) se mencionan de manera bastante equilibrada en nuestro corpus: 2482 vs 2971, respectivamente.

En segundo lugar, estos términos son determinantes en el debate sobre el sujeto de la revolución, un punto donde los intérpretes del Amauta no logran acordar. Una parte de la biblioteca resalta su filiación comunista y destaca su defensa del proletariado como protagonista de la revolución. Otros grupo lo identifica como defensor del modelo populista frente

a la perspectiva bolchevique y señala la relevancia del campesinado en una escena "semifeudal" como la peruana. Aunque inicialmente esta caracterización se habría dado por la negativa (Miroshevski,1980: 55-71), a mediados del siglo XX permitió identificar a Mariátegui como defensor de las luchas campesinas en el tercer mundo. Para otros autores, la caracterización de indígena es más relevante que su posición de clase, pues ese elemento permite convocar a las mayorías sociales. La generación de Sinaloa[11],por su parte, buscó fórmulas más sofisticadas. Oscar Terán (1985) consideró que para Mariátegui el sujeto revolucionario era la "fusión" de la clase obrera y el campesinado indígena. Flores Galindo señaló que "al incluir a los indígenas en el término proletariado se terminaba comprendiendo de una manera diferente la alianza entre obreros y campesinos. Desaparecía la imposición o la sobreposición de la clase obrera y en sustitución emergía una relación igualitaria" (Flores Galindo, 2001: 89)

Veamos qué nos dice el conteo:

Tabla 1. Recuento de términos en el corpus

campesino	453
indio	8405
proletario	1036

La prevalencia de la noción de indio[12] es concluyente y, aunque en algunas ocasiones puede haberse mostrado como calificativo de campesino o proletario (recordemos que esa es una de las limitaciones de nuestra técnica), la cantidad de menciones nos permite suponer que también se utilizó como sustantivo. Al menos desde esta perspectiva no cabe duda que el indio era un elemento central, una amalgama en la formulación del proyecto revolucionario de Mariátegui.

---

[11] Durante 1980, se realiza un Congreso en la ciudad de Sinaloa (México) que representa un importante hito en los estudios mariateguianos a nivel internacional. El grupo de especialistas asistentes a este cónclave, a quienes suele denominarse como "generación de Sinaloa", fueron los primeros en resaltar que Mariátegui no había sido un hombre de la III Internacional; por el contrario, habría inaugurado un nuevo itinerario del marxismo en nuestro continente.

[12] En la noción indio incluimos indios, indígena e indígenas.

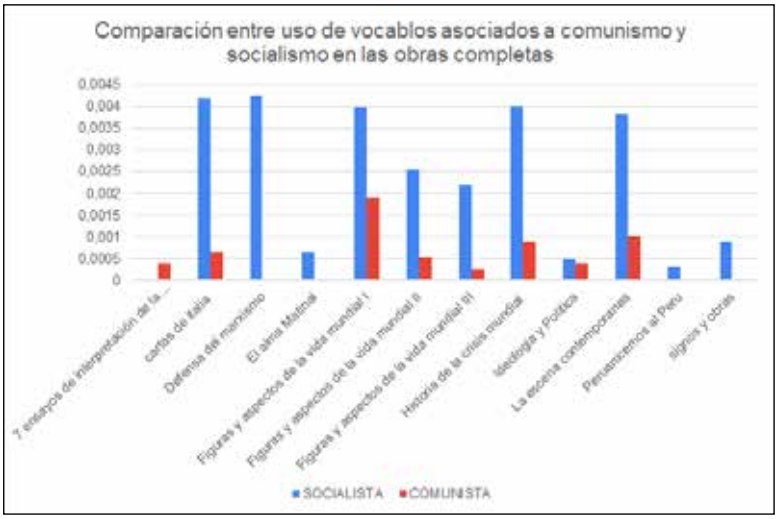
Antinomia III: Comunismo o socialismo

Otro binomio que se ha instalado como antinomia en el proyecto mariateguiano es comunismo vs. socialismo. El momento culminante de esta tensión puede rastrearse en la I Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires durante 1929 y a la que asistieron delegaciones integrantes del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. A lo largo de estas sesiones, Hugo Pesce y Julio Portocarrero, delegados peruanos, fueron atacados un sinnúmero de veces por la denominación que habían otorgado a su organización: Partido Socialista Peruano. Este rechazo aparecía vinculado a la condición Nº 17 establecida por Lenin para la admisión de los partidos a la Internacional Comunista desde 1920: la denominación "Partido comunista de..." (Sección nacional). Los peruanos defendían un partido cuya composición respondía a las masas obreras y campesinas organizadas, pero aclaraban que dentro de esta organización de masas operaría un grupo marxista- leninista que procuraría imponer una orientación revolucionaria. Esta posición era fundamentada como la "táctica" adecuada para las condiciones concretas del Perú, vinculadas no sólo al "atraso" de este país, sino también al contexto represivo que impediría la constitución de un partido comunista legal.

Algunos intérpretes de este episodio señalaron que la negativa de los peruanos se habría basado en el distanciamiento que pretendían mantener con los preceptos leninistas, aspecto que resulta difícil de avalar cuando observamos la referencia a nociones como vanguardia o hegemonía del proletariado, propias de este planteo político.

Una mirada por el uso de los conceptos socialismo y comunismo a lo largo de la obra de Mariátegui puede brindar algunas nuevas pistas. En efecto, es posible que la noción socialista tuviese una asociación más fuerte con un proyecto revolucionario en el Perú de los años veinte que la de comunismo. Por otro lado, seguramente era un vocablo que permitió mayores alianzas internas que la idea de comunismo, al menos hasta 1927, cuando la estrategia de "clase contra clase" enfrentará a Mariátegui con los apristas.

Gráfico 5. Distribución de la frecuencia relativa de términos asociados a la geografía peruana en los diferentes tomos de las Obras Completas de JCM



Junto con la abrumadora presencia de la idea de socialismo, frente a la de comunismo, conviene señalar también la probable asociación entre comunismo y la experiencia inkaika. En *Siete Ensayos*, al menos, mientras que comunismo es mencionado en 254 oportunidades, inkaiko se imprimió 252 veces. Queda para una próxima aproximación, el estudio de las asociaciones de algunos conceptos, que puede brindar más claridad en algunas de nuestras suposiciones.

Reflexiones finales

En este trabajo hemos procurado realizar una primera aproximación a la obra de Mariátegui desde las humanidades digitales, utilizando algunas técnicas de minería de textos. A partir de la plataforma Voyant Tools hemos efectuado conteos de términos, cálculo de frecuencias relativas y visualización de nubes de palabras.

Nos hemos concentrado en las posibilidades que nos brindaba este tipo de aproximación para continuar pensando las antinomias en el pensamiento de Mariátegui. En efecto, una de las críticas más habituales que se han cruzado entre los estudiosos del campo de estudios mariateguianos ha sido la de resaltar tal o cual fragmento de la obra del Amauta, en detrimento de otro posible recorte. La posibilidad de trabajar con la obra como bloque nos tienta a plantear la posibilidad de construir una mirada

global que esté más allá de las perspectivas parciales. No obstante, un raconto por las ventajas y desventajas de las técnicas utilizadas nos ha prevenido frente a ilusiones excesivas ¿Podemos utilizar el ranking construido a partir del conteo de palabras para inclinar la balanza a favor de uno de los elementos presentes en las antinomias?

El desarrollo del trabajo muestra que probablemente no sea suficiente, aunque también evidencia que puede ser una apuesta válida, en mayor medida cuando buscamos sofisticar algunas mediciones. En última instancia, como ha sugerido Schwandt (2019), es "alternando la ampliación y reducción, el zooming in y zooming out, como se muestra una de las novedades metodológicas esenciales de las humanidades digitales." La transversalidad de la problemática revolucionaria, la centralidad de la dimensión espiritual, la amplia reflexión sobre problemáticas peruanas (con una presencia constante de lo limeño), la referencia continua al indio como sujeto revolucionario y la elección del socialismo como término que describe el mundo futuro, son algunas de las pistas que hemos podido recolectar en este trabajo exploratorio.

Bibliografia

Beigel, F. (2001). Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *6*(13), 36-57. Recuperado de: http://redalyc.uaemex.mx/ redalyc/pdf/279/27901303.pdf

_____ (2003). *El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Editorial Biblos.

D'Allemand, P. (2016). 'Todo lo humano es nuestro': una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui. *Cuadernos de Literatura*.

Del Río Grande, Gimena (2015), "Humanidades Digitales. Mito, actualidad y condiciones de posibilidad en España y América Latina" , *ArtyHum. Revista Digital de Artes y Humanidades*, vol. 1, pp. 7-19. Recuperado de: https://www.aacademica.org/gimena.delrio.riande/44.pdf?view.

Ferreyra, Silvana (2010) *La libertad del dogma: un análisis del proyecto mariateguiano a la luz de sus vínculos con la Internacional Comunista (1926-1930),* Lima, Minerva¸ 2011.

_____(2011) "*Notas sobre José Carlos Mariátegui y los 'estudios culturales"*, *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 18, pp. 1-21 Aarhus Universitet Aarhus, Dinamarca.

Fernández, C. H. (2015). Nuevos recursos para la investigación cualitativa: Software gratuito y herramientas colaborativas. *Opción*, *31*(5), 453-471.

Flores Galindo, A.(2001), "Mariátegui y la IIIª Internacional: el inicio de una polémica" y "El horizonte utópico", en *Los rostros de la plebe.* Barcelona, Crítica.

Graham, Milligan, Weinghart (2016) *Exploring big historical data. The historian's macroscope*, Singapur, Imperial College Press.

Gutiérrez De la Torre, Silvia (2019) "Análisis de corpus con Voyant Tools", The Programming Historian en español 3, whttps://doi.org/10.46430/phes0043.

Jänicke, S., Franzini, G., Cheema, M. F., & Scheuermann, G. (2015) "On Close and Distant Reading in Digital Humanities: A Survey and Future Challenges" In *EuroVis (STARs)*, pp. 83-103.

Khusro, Jabeen y Khan (2018) Tag Clouds: Past, Present and Future, Proceedings of the National Academy of Sciences, India Section A: Physical Sciences, volume 91, pp. 369–381.

Löwy, M (1998), "Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui" *Revista Herramienta,* N º 8, Buenos Aires, noviembre.

Mariátegui, J. C. (1988), *Peruanicemos al Perú, Lima, Amauta, 1988, Tomo 11.*

Miroshevski, V. M., "El 'populismo' en el Perú. El papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano" en J. Aricó, (comp.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 60, 1980, pp. 55-70.

Moretti, F. (2004). Gráficos, mapas, árboles: modelos abstractos para la historia literaria I. *New left review*, (24), 60-85.

Pons, A. P. (2013). *El desorden digital: guía para historiadores y humanistas*. Siglo XXI de España Editores.

Quijano, A., (1979) "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". Prólogo a J.C. Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Sampsel, L. J. (2018). Voyant Tools. Music Reference Services Quarterly, 21(3), 153-157.

Schwandt, Silke (2019) Métodos digitales para la semántica histórica. Tras el rastro de los conceptos en corpus digitales, Revista Conceptos Históricos, núm. 8 (5), pp. 160-196.

Terán, O. (1985) *Discutir Mariátegui*. México, Universidad Autónoma de Puebla.

ANEXO

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana

Cartas de Italia

Defensa del marxismo

El artista y la época

El alma matinal

Figuras y aspectos de la vida mundial I

Figuras y aspectos de la vida mundial II

Figuras y aspectos de la vida mundial III

Historia de la crisis mundial

Ideología y política

La escena contemporánea

La novela y la vida

Peruanicemos al Perú

Signos y obras

Temas de educación

Temas de nuestra América

A TEMÁTICA EDUCATIVA NA AÇÃO ESCRITA E EDITORIAL DO JOVEM MARIÁTEGUI

Kildo Adevair dos Santos
Centro de Educação
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Introdução

Este texto insere-se no âmbito das pesquisas sobre as fontes do pensamento pedagógico latino-americano, assim como nas ações para o fortalecimento das pedagogias autorreferenciadas da região.

No campo de estudo sobre o pensamento pedagógico latino-americano, encontram-se contribuições que vão de Simón Rodríguez a Paulo Freire (Puiggrós, 2005), passando por Sarmiento, Martí e Gabriela Mistral, entre outros (Streck, 2010), contudo, as contribuições de Mariátegui para a pedagogia da região ainda estão por ser investigadas sistematicamente.

Nesta perspectiva, os objetivos deste texto são apresentar e discutir a temática educativa nas ações escrita e editorial do jovem Mariátegui, evidenciando a presença do tema no pensamento do autor e suas possíveis contribuições para a pedagogia latino-americana. O estudo foi desenvolvido por meio de procedimentos de pesquisas bibliográficas e documentais, em que o tratamento dos dados foi realizado na perspectiva da análise de conteúdo.

Além desta introdução, o artigo apresenta um breve balanço sobre os *Escritos Juveniles*, de Mariátegui. Na sequência, o estudo traz análises da temática educativa nas ações escrita e editorial deste autor, nos jornais *La Prensa (1915)*, *El Tiempo* (1911-1919), *La Razón* (1919) e na revista *Nuestra Época* (1918), identificando os textos com conteúdos educacionais, sendo que tais ações estão acompanhadas de interpretações, inferências e possíveis relações com a contemporaneidade. Por fim, o estudo apresenta as considerações finais.

Os "*Escritos Juveniles*" e as primeiras críticas sociais

Os textos escritos por Mariátegui, do período de 1911 a 1919, foram organizados e publicados em oito volumes, por Alberto Tauro del Pino, no período de 1987 a 1994, sob o título *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra.* O primeiro volume foi publicado no ano de 1987 e versou sobre sua obra estritamente literária, contendo textos sobre teatro, poemas e contos. O segundo e o terceiro volumes foram publicados no ano de 1991 e continham textos sobre crônicas, entrevistas e outros artigos. Nos anos de 1992, 1993 e 1994, foram publicados os volumes quarto ao oitavo e compreenderam, especificamente, aos artigos escritos na seção *Voces*, do diário *El Tiempo*. Estes textos foram colaborações de Mariátegui nos seguintes meios de comunicação: *Mundo Limeño; El Turf; Lulú; Colónida; La Prensa; El Tiempo; Nuestra Época*; *e La Razón*.

Mariátegui desenvolveu sua primeira experiência jornalística, no período entre 24 de fevereiro de 1911 e meados do ano de 1916, na redação do diário *La Prensa*. Na ocasião, também colaborou nos jornais: *Mundo Limeño; El Turf; Lulú;* e na revista *Colónida* (Portocarrero Grados, 1994b; Flores Galindo, 1980; Carnero Checa, 1980). A partir de julho de 1916, Pedro Ruiz Bravo fundou o diário *El Tiempo* e Mariátegui assumiu a coluna *Voces*. No período entre 1º de janeiro de 1914 e 22 de junho de 1918, Mariátegui escreveu mais de setecentos textos e destacou que: "*[...] poco antes de 1918 dejó completamente de escribir cuentos o poesías*" (Flores Galindo, 1980, p.83).

Assim, no que concerne aos *Escritos Juveniles*, em termos quantitativos, no período entre 1911 e 1919, Mariátegui publicou 1.053 (um mil e cinquenta e três) textos, divididos da seguinte forma: "*1911 (3 textos); 1912 (7); 1913 (1); 1914 (31); 1915 (112); 1916 (286); 1917 (287); 1918 (256); 1919 (70)*" (Portocarrero Grados, 1994b, p. 179). Destaca-se que o período de maior produção de Mariátegui foi entre os anos de 1916 a 1918, totalizando um conjunto de 829 (oitocentos e vinte e nove) textos.

No que se referem aos conteúdos, os textos foram publicados de acordo com o quadro a seguir:

Quadro 1. Relação dos conteúdos e quantidades de textos publicados por Mariátegui entre os anos 1911 e 1919

Conteúdos dos Textos	Quantidade de Textos
Poesias	57
Contos	16
Teatro	3
Crítica de arte, teatro e literatura	73
Temas urbanos	43
Vida social de Lima	15
Turf	48
Religião	7
Política Nacional	776
Política Europeia	26
Política Americana	8

Fonte: Elaboração pelo autor com base no estudo realizado por Portocarrero Grados (1994a, p. 179-180).

Durante a experiência de Mariátegui em *La Prensa*, ele também colaborou nos jornais *Mundo Limeño; El Turf*; *Lulú* e na revista *Colónida*, tendo publicado, no período de 1911 a1916, 439 (quatrocentos e trinta e nove) artigos, com tendências aos temas "urbanos, *turf* e à sua obra literária" (Portocarrero Grados, 1994b; Flores Galindo, 1980; Carnero Checa, 1980; Terán, 1980).

De acordo com Portocarrero Grados (1994b), entre 1914 e 1916, Mariátegui escreveu 15 (quinze) artigos sobre a vida social dos setores aristocráticos limenhos. Especificamente, no que tange às contribuições na seção *Cabecitas Limeñas*, da revista *Lulú*, entre julho de 1915 e julho de 1916, Mariátegui escreveu dez artigos, sendo quatro dedicados aos temas da classe aristocrática, quatro sobre poemas e dois voltados para contos. No tocante às contribuições de Mariátegui para a revista *El Turf*, os textos giraram em torno dos contos, versos e crônicas, desenvolvendo uma possível "literatura de hipódromo" (Portocarrero Grados, 1994b, p. 184). Na revista *Mundo Limeño*, Mariátegui escreveu somente dois artigos. Em relação às contribuições de Mariátegui para a revista *Colónida*, esta experiência marcaria um giro dos escritos ilustrativos da classe aristocrática limenha para poesias de alusão ao modernismo literário.

Na coluna *Voces*, do diário *El Tiempo*, Mariátegui publicou 253 (duzentos e cinquenta e três) artigos durante os anos de 1917 e 1918 (Portocarrero Grados, 1994b; Carnero Checa, 1980). Assim, afirma-se que a temática predominante na experiência periodística do jovem Mariátegui foi sobre a "política nacional" havendo 776 (setecentos e setenta e seis) textos publicados.

A temática educativa na ação escrita de Mariátegui em *La Prensa* e *El Tiempo* (1911-1919)

Especificamente sobre a temática educativa na produção escrita do jovem Mariátegui, apontamos quatro textos que foram publicados originalmente nos diários *La Prensa* e *El Tiempo* e que foram reproduzidos na organização dos *Escritos Juveniles*, contudo, optamos por registrá-los em suas fontes originais, de acordo com o quadro a seguir:

Quadro 2. Artigos de Mariátegui sobre a temática educativa publicados em La Prensa e El Tiempo (1911-1919)

Jornal	Local/Data	Título/Artigo	Autor
La Prensa	Ano XII, Lima, terça-feira, 5 de janeiro de 1915	*El año universitario.*	José Carlos Mariátegui
El Tiempo	Ano I, n. 137, Lima, terça-feira, 28 de noviembre de 1916	*Silencio*	
El Tiempo	Ano III, n. 781, Lima, sábado, 31 de agosto de 1918	*Escenario de drama*	
El Tiempo	Ano III, n. 782, Lima, domingo, 1 de setembro de 1918	*Fin de mes*	

Fonte: Elaboração realizada pelo autor.

O texto *El año universitario*, escrito em janeiro de 1915, já apresentava uma crítica ao sistema universitário da época, como pode ser observado no excerto textual a seguir:

> La reforma de su organización, la reforma de sus métodos, la reforma de la ciencia misma que hoy propala, la reforma – que en este caso es la renovación y selección – de su personal docente y hasta la reforma misma de los ideales que casi pudieran llamarse – amarga paradoja –

> los intereses sin alas de ensueño que hoy preocupan el espíritu de la juventud (Mariátegui, 1915, p. 2)[1].

Compreendemos que Mariátegui já auspiciava os efeitos de uma reforma naquele modelo acadêmico aristocrático, mesmo antes de os movimentos da chamada "reforma universitária" eclodirem pela América Latina, como afirmava Melis (1980, p. 73), ao comentar este artigo: "*no hay que olvidar que estamos hablando de años anteriores al movimiento reformador de Córdoba*". A questão universitária ainda não tinha sido pauta de um processo reformador ou revolucionário, fato que se difundiu a partir de 1918.

Todavia, ressalta-se que os três Congressos Internacionais de Estudantes Americanos, os quais foram realizados, respectivamente, em Montevidéu, no ano de 1908, em Bueno Aires, em 1910, e em Lima, no ano de 1912, apresentaram pautas relevantes, tais como: a criação de uma liga de estudantes americanos; ensino livre, avaliação, docência, autonomia, extensão universitária e sua relação com a imprensa, o papel do Estado diante da responsabilidade da oferta educativa; disciplina universitária; greves estudantis; implementação de sistemas de formação para professores e alunos; intercâmbios de docentes e estudantes das diversas universidades; e adaptação dos estudos aos contextos sociais, econômicos e industriais (Biagini, 1997). Destaca-se que as atividades do Congresso de Lima marcaram um giro nas orientações dos estudantes, os quais foram convidados a participar da vida política das sociedades, pois até aquele momento assumiam uma postura isenta nos processos sociais (García, 2000). Dessa forma, as discussões geradas dos temas dos Congressos de Estudantes Americanos parecem ter contribuído para as possíveis análises críticas dos processos da reforma universitária na região.

O artigo *Silencio*[2], escrito por Mariátegui em 1916, foi produzido em um contexto político no qual o governo de José Pardo estava propondo uma reforma fiscal, com o objetivo de diminuir os gastos do Estado. *Silencio* refere-se à omissão e ao abandono da cátedra do reconhecido professor Manoel Vicente Villarán, de Direito Constitucional, da Faculdade de Direito da Universidade Nacional Mayor de São Marcos. "*Y es que la cátedra desierta es una cátedra de alta majestad en esta hora política. Es la cátedra de derecho constitucional. Y el catedrático que la ha dejado vacía es un maestro esclarecido*" (Mariátegui, 1916, p. 1).

---

[1] La Prensa. Lima, 5 de enero de 1915.

[2] El Tiempo, Lima, 28 nov. 1916. Sección Voces, p. 1.

O abandono da cátedra pelo professor Villarán aconteceu no exato momento em que ele teria que ensinar aos estudantes as atribuições do Congresso, sobretudo, de quem seria a responsabilidade pelo orçamento público, para a garantia das políticas públicas. Neste contexto, os universitários cobravam de Villarán uma posição a respeito do tema da reforma fiscal: "__ *Doctor, doctor! Tiene usted que hablarnos de las atribuciones legislativas! Tiene usted decirnos si el presupuesto debe ser obra del gobierno o de parlamento! Ahora que están hablando de dictadura fiscal!"* (Mariátegui, 1916, p. 1). Todavia, Villarán permaneceu em "*silencio*".

Assim, infere-se que no artigo *Silencio* Mariátegui apresentou o que estamos considerando, juntamente com Melis (1980), uma das primeiras alusões ao problema de uma cultura acadêmica dissociada da realidade prática da sociedade e com o objetivo de favorecer interesses concretos de um poder constituído.

Mariátegui, em 1918, ano que eclodiu a reforma universitária em *Córdoba*, também publicou artigos no diário *El Tiempo*, em prol das lutas do movimento estudantil, as quais foram severamente reprimidas pelo governo de José Pardo. Nos artigos *Escenario de drama*[3] e *Fin de mes*[4], Mariátegui denunciou os ataques daquele governo às "garantias individuais" (Mariátegui, 1918) da juventude universitária, um delito aos princípios democráticos e à soberania nacional. "*¿Quiere decir que este fuerte y valeroso gobierno del señor Pardo descarga sobre los chicos de la universidad los golpes que no puede descargar sobre los soldados del mayor Patiño Samudio?"*[5] (Mariátegui, 1918, p. 1)[6]. Naquele contexto, os estudantes promoveram um protesto contra as iniciativas do governo, contando com as colaborações de professores e líderes estudantis, tais como: Javier Prado; Humberto de Aquila; Luis Ernesto Denegri; Guillermo Luna; e Edgardo Rebagliati.

As análises dos textos referentes à temática educativa do jovem Mariátegui que se concentraram, especificamente, na discussão da questão universitária permitem inferir que os conteúdos daqueles textos, mesmo que de maneira incipiente, já apresentavam críticas ao modelo

---

[3] El Tiempo, Lima, 31 aug., 1918. Sección Voces, p. 1.

[4] El Tiempo, Lima, 1 set. 1918. Sección Voces, p. 1.

[5] Armando Patiño Samudio foi um militar que dirigiu uma rebelião, no Batalhão de Ancón de engenheiros militares, com o objetivo de derrubar o governo de Pardo.

[6] El Tiempo, Lima, 31 aug. 1918. Sección Voces, p. 1.

universitário de base aristocrática e deixavam claras as aspirações do autor pela transformação social.

O jornal *La Razón* e as lutas pela reforma universitária

La Razón foi gestado no contexto de vários fatos que marcaram a história política peruana, a saber: a saída dos jornalistas de *La Razón* do *Comité de Propaganda Socialista*; as campanhas eleitorais que iriam eleger o novo presidente peruano; a fundação do *Comité Pro Abaratamiento de las Subsistencias*; as lutas e greves dos trabalhadores em prol da campanha pelas oito horas na jornada de trabalho; e os primeiros movimentos dos estudantes em prol da reforma universitária (Gargurevich, 1978).

La Razón publicou seu primeiro número, na tarde do dia 14 de maio de 1919, reunindo o processo informativo com a assunção de um compromisso político. *La Razón* esteve envolvido em um contexto eleitoral turbulento, no qual se seguiram as campanhas políticas à Presidência da República peruana, e também assumiu, desde o início, uma postura crítica à candidatura de Augusto Leguía, o qual chegou à Presidência do país (Gargurevich, 1978).

O exercício analítico do jornal *La Razón* teve suas limitações, porque não tivemos acesso à sua coleção completa. A Biblioteca Nacional do Peru conta com a edição fac-similar e, em grande parte, é composta por números incompletos e não muito legíveis. Na tabela a seguir, apresentamos os dias e os respectivos números do jornal que estão disponíveis para consulta.

Tabela 1. Relação dos números disponíveis do jornal La Razón na Biblioteca Nacional do Peru

Nome do jornal	Mês	Dia do mês	Número do jornal
La Razón	Maio	14	1
		21	8
		24	11
		26	12
	Junho	1	15
		2	16
		3	17
		4	18
		5	19
		6	20
		9	23
		10	24
		11	25
		13	27
		14	28
		15	29
		16	30
		18	32
		24	37
		25	38
		26	39
		27	40
		28	41
		29	42
		30	43
La Razón	Julho	1	44
		2	45
		3	46
		4	47
		5	48
		6	49
		7	50
		8	51
		9	52
		10	53
		11	54
		12	55
		13	56

	Julho	13	56
		14	57
		15	58
		16	59
		17	60
		18	61
		19	62
		20	63
		21	64
		25	68
		26	69
		27	70
		28	71
		31	74

Fonte: Elaboração do autor.

Com a ausência de vários números e a impossibilidade de se realizar uma leitura mais adequada dos textos de *La Razón*, foi necessário recorrermos às fontes secundárias.

Os principais escritores do jornal foram: César Falcón; Estenio Meza; Fernandez Soler; Humberto del Aquila; Mariátegui; e Vargas Marzal. No tocante à temática educativa, publicaram, em *La Razón*, Humberto del Aquila e alguns estudantes, sobretudo, Raúl Barrenechea, os quais escreviam sob a direção editorial de Mariátegui. Assim, considera-se que a tendência editorialista de *La Razón* foi concentrada no apoio às lutas trabalhistas e, principalmente, às lutas do movimento estudantil em prol da causa da reforma universitária.

La Razón teve uma atuação destacada nos debates do movimento estudantil e em favor da reforma universitária peruana, pelo que estampou em suas páginas a seguinte manchete: "*Por la reforma universitaria. 'La Razón' se hace intérprete del anhelo unánime de los Estudiantes*" (La Razón, 1919, p. 1)[7].

O jornal acompanhou e noticiou os discursos do professor argentino Alfredo Palácios que estava em Lima divulgando os princípios e conquistas da reforma universitária de *Córdoba*, assim como acompanhava

[7] La Razón, Lima, Año I, n. 38, miércoles, 25 de junio de 1919.

e noticiava as reivindicações dos estudantes. Este fato pode ser observado em Cornejo Koster (1941, p. 16), quando afirmou: "*[...] y lo que fuera más decisivo aún, las campañas oratorias de Alfredo Palacios durante su estada en Lima, [...] llenaron al espíritu de la masa estudiantil al convencimiento de la necesidad de reformar la Universidad [...]*".

Humberto del Aguila, já no primeiro número do diário, criticou parte do movimento estudantil, por ter elegido Augusto Leguía como *Maestro de la Juventud,* afirmando que os estudantes agiram mais por serem contrários ao governo civilista de José Pardo que por apoio às propostas de Leguía. Neste sentido, o jornal publicou: "*La Razón […] emprende desde hoy una campaña por la reforma y la higienización de dicho instituto, de cuyo éxito no duda, porque sabe que ella encontrará acogida entre los estudiantes y en general entre las personas cultas del país*" (La Razón, 1919, p. 1)[8].

La Razón (1919, p. 1)[9] também publicou o artigo *La facultad de letras: los catedráticos y sus cursos del primer año. Apreciación particular sobre cada maestro y cada clase*, em que criticava alguns docentes da Universidade Nacional Mayor de São Marcos, os quais estavam sendo considerados pelos estudantes como ultrapassados e conservadores tanto nos conteúdos de seus cursos quanto nos métodos de ensino. Entre estes docentes apareceram os nomes de: Manuel Bernadino Pérez, professor de Literatura Castelhana; Constantino Salazar, professor de História da Literatura; professor Flores, o qual lecionava Literatura Antiga e Moderna.

Os efeitos do artigo de *La Razón* foram imediatos. Foi organizada uma assembleia de estudantes e nomeada uma comissão que ficou responsável para pedir as renúncias dos professores supramencionados. Esta ação impulsionou as demais faculdades que também se organizaram para solicitar os afastamentos dos professores repudiados pelos estudantes, sobretudo, a Faculdade de Medicina, onde o professor Carlos Enrique Paz Soldán demandava uma intervenção imediata por parte do movimento estudantil. Sobre esta possível intervenção na Faculdade de Medicina, Gargurevich (1978, p. 108) relatou o diálogo ocorrido na reunião dos redatores:

> Seguiremos escribiendo sobre Medicina. Ahí la cuestión es muy delicada – contestó Del Aquila. Falcón miró largamente a José Carlos,

---

[8] *Ibid*. p. 1.

[9] La Razón, Lima, Año I, n. 39, jueves, 26 de junio de 1919.

> aguardando un comentario. Sabía, como los demás, que el médico personal de Mariátegui era uno de los profesores repudiados en la Facultad y esperaba seguramente un pedido de no tocar al citado cirujano. Pero lo periodista no dijo nada, aunque un gesto evindeció su preocupación por el tema. __ ¿Seguimos? __ preguntó del Aquila. __ Claro, hombre, seguimos __ contestó Mariátegui. __ Bueno, aquí está el artículo; primero el doctor Wenceslao Molina, luego Granda, Ramos, De la Puente [...].

La Razón continuou apoiando os estudantes em suas reivindicações para reformar a universidade, promovendo, por meio de suas páginas, a campanha em prol da greve geral: "*Por la reforma universitaria. Gran agitación de los Estudiantes de las diversas facultades. Se cree próxima la huelga estudiantil!*" (La Razón, 1919, p. 1)[10]. Na sequência do mesmo texto, o jornal afirmava: "*Ya el movimiento de los alumnos universitarios en favor de la reforma ha tomado tales proporciones que, según parece, es cuestión de horas que se produzca, por acuerdo de los alumnos de diversas facultades, la huelga general*" (La Razón, 1919, p. 1). Os alunos da Faculdade de Letras, motivados pela campanha de *La Razón*, entraram em greve e consequentemente toda Universidade Nacional Mayor de São Marcos aderiu à paralisação geral.

La Razón (1919, p. 1)[11] ainda dedicou sua principal manchete ao movimento da reforma universitária, quando publicou *Un nuevo triunfo del movimiento estudiantil*, onde apontava que "*El doctor Wiesse se dirige al decano de letras, pidiendo la destitución del doctor Pérez*" e que "*El doctor Glicerio Camino solicita licencia indefinida*". Ainda informou o pedido de renúncia do professor Rospigliosi y Vigil, que lecionava Zoologia, e do chefe de prática de Química Orgânica, assim como reclamou a aposentadoria do professor de Botânica, Ignacio de la Puente (La Razón, 1919, p. 1 *apud* Gargurevich, 1978, p. 121). Dessa forma, o jornal informava que "*El movimiento de reforma estudiantil va adquiriendo unidad y dirección y revistiendo los caracteres de una verdadera y trascendental revolución*" (La Razón, 1919, p. 1)[12].

Considera-se que *La Razón* foi o principal instrumento de propaganda na campanha da reforma universitária peruana. Os protestos dos estudantes contra a *esclerosis de la docencia*, como denominou Jorge Basadre, foi um

---

[10] La Razón, Lima, Año I, n. 52, miércoles, 9 de julio de 1919.

[11] La Razón, Lima, Año I, n. 56, domingo, 13 de julio de 1919.

[12] *Ibid.* p. 1.

dos focos principais nas ações jornalísticas de *La Razón*. Neste contexto, Basadre (1981, p. 185) afirmou: "*El día 26 de junio de 1919, leímos en el diário La Razón, que dirígian José Carlos Mariátegui y César Falcón, un artículo sobre el mal estado de la enseñanza en la universidad [...]*". Outro reconhecimento do trabalho dos jornalistas de *La Razón* em prol das lutas estudantis pela reforma universitária pode ser observado na correspondência do dia quatro de julho de 1919, a qual foi enviada por Mariátegui e César Falcón a Manuel Seoane e Ricardo Vegas Garcia, ambos atuantes como secretários do Comitê Executivo dos alunos da Faculdade de Letras da Universidade Nacional Mayor de São Marcos (Mariátegui, 1984). O conteúdo desta correspondência agradecia aquele Comitê pela homenagem prestada ao diário *La Razón*, em razão da campanha empreendida em favor da reforma universitária

Considera-se também que o projeto jornalístico do diário *La Razón* materializou-se numa mudança de concepção política de Mariátegui que já vinha operando, desde o ano de 1918, nos trabalhos desenvolvidos na revista *Nuestra Época* e no *Comité de Propaganda Socialista.* Assim, por meio de *La Razón*, Mariátegui firmou seus primeiros laços com os novos sujeitos sociais que estavam se organizando na sociedade peruana, sobretudo, os trabalhadores e os estudantes. *La Razón* fez das lutas do movimento estudantil seu campo de trabalho primordial, tendo os estudantes como os principais sujeitos sociais. Esta mesma perspectiva, Mariátegui voltaria a empregar, alguns anos mais tarde, nos trabalhos do jornal *Labor*, quando focou seus objetivos na classe trabalhadora.

Contudo, o último número do jornal *La Razón* foi publicado no dia 7 de agosto de 1919 e seu editorial apareceu com a página em branco, uma característica da época para denunciar a censura, a qual foi imposta pelo governo de Leguía.

As análises referentes às ações do jovem Mariátegui, no que tange à temática educativa, concentraram-se na questão universitária, permitindo observar a crítica mariateguiana ao modelo de universidade sustentado pela aristocracia, o que possibilitou a ele realizar ulteriormente análises mais profundas das realidades peruana e latino-americana.

No que se refere às reflexões sobre a Universidade, as ações mariateguianas propuseram a criação de uma "nova universidade", com base no conhecimento da cultura e no ensino voltado para a incorporação da investigação e dos conteúdos científicos, assim como de novos métodos,

pois as universidades teriam suma importância para a formação política e para o nacionalismo.

As propostas de reforma universitária estiveram ligadas às classes médias revolucionárias e foram manifestações das lutas de classe desenvolvidas nos contextos sociais e políticos latino-americanos. Mariátegui investigou o caráter e o alcance deste movimento no Peru, mas também ressaltou seu sentido latino-americano, compreendendo que a "Reforma" estava vinculada à crise mundial no período entreguerras e às revoluções comunistas e nacionalistas. Compreendeu ainda que a "Reforma" não estava relacionada somente ao âmbito universitário, mas principalmente aos aspectos políticos e sociais, contrariando os setores conservadores e reacionários que a compreendiam como um problema especificamente acadêmico.

Esta ação indicava a necessidade de se construir uma universidade para todos, a qual fosse diversa, aberta ao mundo das ideias e da vida, um espaço de pluralidades, de cultura e, principalmente, de construção científica. Entretanto, não se reivindicava uma universidade marcada pelo universalismo, própria das classes ilustradas e dominantes que negavam as circustâncias dos povos das regiões periféricas do mundo.

A universidade pensada na perspectiva mariateguiana deveria ser fechada a qualquer tipo de dogmatismo ou pensamento único e principalmente, deveria ser avessa aos processos de imitação e cópia. A "nova universidade" deveria manter-se autônoma, levantando-se contra qualquer espécie de ideologia obscurantista, mercadológica, privatista e das novas comunidades epistêmicas que se apresentassem como detentoras do conhecimento universal. Um pensamento educativo contrário à proposta reducionista da universidade à mera formação de mão de obra, como era compreendida em grande parte da região. Uma universidade crítica à disseminada tendência que se devesse produzir ensino de qualidade para reproduzir a força de trabalho, sobretudo, em benefício das empresas transnacionais.

Mariátegui nos indicava uma universidade que não se reduzisse ao colonialismo mental, cultural e científico, mas que desenvolvesse a consciência das diferenças da produção de conhecimento entre um país do centro e um da periferia. Dessa forma, faz-se necessário considerar o reconhecimento do caráter dependente do capitalismo latino-americano para a construção de uma universidade pública, popular, gratuita e socialmente referenciada.

O pensamento educativo mariateguiano pressupõe uma universidade livre e autônoma, sustentada nos interesses sociais e populares da região, com o objetivo da emancipação, em todas as suas dimensões, sobretudo, intelectual e econômica. Esta concepção de universidade amplia os caminhos para uma nova organização social em contraponto ao projeto elitista de venda das nações latino-americanas ao mercado mundial. Assim, no campo educacional, é preciso superar o programa atualmente dominante, expresso no poder imperialista estadunidense e no eurocentrismo dos cânones oficiais do conhecimento cujo objetivo principal seja a mera imitação de pensamentos exógenos.

O pensamento educativo de Mariátegui, no que tange à universidade, nos possibilita pensar em um projeto universitário a partir dos grandes problemas nacionais, típicos das realidades e circunstâncias dos países periféricos. Este projeto universitário objetiva pesquisar, analisar e interpretar as reais condições que nos fizeram e fazem dependentes e compreender que seja possível construir outro destino histórico para a América Latina, como as experiências do Exército Zapatista de Libertação Nacional (com sua educação autônoma, seus processos de produção e sua justiça social), assim como as experiências do *buen vivir* do Equador e do Estado Plurinacional da Bolívia, entre outras.

A revista *Nuestra Época* e a inserção no campo político

Em junho de 1918, Mariátegui, em parceria com César Falcón e Félix del Valle, fundou a revista *Nuestra Época*.

> Sacamos este periódico y le ponemos de nombre "*Nuestra Época*" porque creemos que comienza con nosotros una época de renovación que exige que las energías de la juventud se pongan al servicio del interés público. Y, en plena juventud, comprendemos nuestro deber de concurrir a esta reacción nacional con toda nuestra honradez y con toda nuestra sinceridad ardorosas y robustas (Mariátegui, 1994, p. 25).

Nuestra Época também foi definida como "*Revista Política y Literaria*" (Mariátegui, 1994), por ter o propósito de discutir sobre a realidade política e as manifestações artísticas peruanas. Nas palavras de Mariátegui (1994, p. 25): "*Representará no solo la capacidad estudiosa y el esfuerzo reformador de la ventud intelectual à que pertenecemos. Representará asimismo la aptitud artística. Y la representará con la misma pureza*".

Nuestra Época publicou 24 (vinte e quatro) artigos em suas duas edições, apresentando uma variedade de temas, os quais abordaram as problemáticas políticas e artísticas. De acordo com Tauro Del Pino (1994), a revista apresentou uma variedade de escritores, procedentes de variadas regiões do Peru, que traziam uma nova mensagem nos temas políticos e artísticos, representando uma nova geração. Entre os autores, estavam: César Vallejo, de Santiago de Chuco; Percy Gibson e César Rodríguez, poetas de Arequipa; César Antonio Ugarte, advogado da cidade de Cusco; Abraham Valdelomar, da cidade de Pisco; Carlos Enrique Paz Soldán, médico de Lima. Estes autores foram todos peruanos e aqueles que mais publicaram na revista foram: Felix del Valle; César Falcón; Abraham Valdelomar; César Vallejo; e Mariátegui.

Apresentaremos, no Quadro número 3, a relação de cinco artigos publicados em *Nuestra Época*, os quais eram relacionados com o tema da educação.

Quadro 3. Relação dos artigos sobre a temática educativa publicados na revista Nuestra Época (1918)

Ano	Volume	Data	Artigo/Título	Autor/a
I	I	Junho de 1918	*Hay que educar al pueblo*	Félix del Valle
I	I	Junho de 1918	*Los jovenes universitarios*	Seção *Escenario Criollo*
I	I	Junho de 1918	*Los malos catedráticos*	Seção *Escenario Criollo*
I	I	Junho de 1918	*Malas tendencias. El deber del ejército y deber del Estado*	José Carlos Mariátegui
I	II	Julho de 1918	*Basta de errores. Una peligrosa orientación universitaria*	Carlos Enrique Paz Soldán

Fonte: Elaboração realizada pelo autor.

No primeiro número da revista, encontramos os textos: *Hay que educar al pueblo*, de Félix del Valle; *Los jovenes universitários* e *Los malos catedráticos*, publicados na seção "*Escenario Criollo*"; e *Malas tendencias. El deber del ejército y deber del Estado,* escrito por Mariátegui. No segundo número, está publicado o texto *Basta de errores. Una peligrosa orientación universitaria* cujo autor foi Carlos Enrique Paz Soldán.

O texto *Hay que educar al pueblo* apresentava a necessidade de uma formação política para que as pessoas pudessem aprender seus deveres e direitos numa sociedade. "*Necesita el pueblo educación política para que aprenda á proceder*" (Del Valle, 1994, p. 26). O texto também fez uma crítica à cultura política *criolla* que não educava o povo para a cidadania, mas tinha como objetivo manter e reproduzir as hierarquias daquela sociedade. "*Seguimos así, ante la brutal indiferencia de todos, […] con un sistema fraudulento que es preciso liquidar, no con revoluciones armadas que representa siempre la regresión, sino con la pacífica y penetrante labor de hacer para las ideas*" (Del Valle, 1994, p. 25). Também denunciava que a educação nacional não tinha uma orientação que pudesse indicar os objetivos a serem alcançados: "*El defecto de la educación es sustancial. No hay un rumbo, un índice, una orientación que en la plenitud de nuestra vida diga cuáles son nuestros deberes y cuáles nuestros derechos*" (Del Valle, 1994, p. 26). Assim, o autor indicava a necessidade de se desenvolverem processos de conscientização nas pessoas para que estas pudessem participar dos meandros políticos com autonomia e ajudar a construir alternativas mais democráticas para o país.

Na seção *Escenario Criollo*, os textos *Los jovenes universitarios* e *Los malos catedráticos* apresentavam críticas aos professores universitários e a uma parte da juventude *criolla* peruana que buscava alcançar cargos políticos por meio da Universidade Nacional Mayor de São Marcos. Embora compreendesse que aquela Universidade teria a capacidade de preparar qualificadamente pessoas para trabalhar no Estado, não era isto o que estava ocorrendo. "*Se trata de saltar de un año a otro para conseguir la etiqueta decorativa de un título*" (Escenario Criollo, 1994, p. 27) e não uma imersão profunda nos estudos e nos métodos investigativos com o objetivo de construir uma formação integral e de qualidade.

O texto de Carlos Enrique Paz Soldán, *Basta de errores. Una peligrosa orientación universitaria*, apresentava uma crítica à decisão tomada por parte do Conselho Universitário da *Universidad Menor de San Agustín* que indicava a necessidade obrigatória dos estudantes universitários praticarem exercícios militares.

> El Consejo Universitario, (de la Universidad Menor de San Agustín) en la sesión que celebró esta mañana, aprobó la moción firmada por seis señores catedráticos, para que los alumnos universitarios realicen ejercicios militares, preparándose para la defensa nacional. Uno de los principales puntos de esta moción establece que para obtener premios

> es indispensable que presenten los certificados de haber practicado los ejercicios militares correspondientes (Paz Soldán, 1994, p. 37).

De acordo com Paz Soldán (1994), as universidades, por sua história, missão e atitude, deveriam trabalhar a questão da defesa nacional, porém, não na perspectiva militar, com a simples função de se formarem soldados. Questionando esta última concepção, afirmou: "*La Universidad debe contribuir á dotar a la sociedad de hombres capazes de acometer la tarea enorme de redimir de la ignorancia á un país*" (Paz Soldán, 1994, p. 37).

O texto *Malas tendencias. El deber del ejército y deber del Estado* foi publicado com o objetivo de questionar o discurso de um oficial do exército, o Coronel Enrique Ballesteros, que defendia a ideia de que aquela instituição deveria participar das decisões do país e determiná-las. Nas palavras de Mariátegui (1994, p. 28): "*No exageramos. Muy grave, muy grave, seria que el ejército del Perú quisiera señalarles á los poderes públicos una orientación de su gusto*".

A centralidade da crítica de Mariátegui neste texto estava direcionada ao papel do exército e do Estado, em que este último estava aplicando quase todos seus recursos financeiros nos processos de militarização. Para Mariátegui (1994, p. 29), "*[...] El país tiene que cuidar de su defensa armada. Pero debe hacerlo dentro de la proporción de sus recursos económicos*" e, nesta perspectiva, ele apresentou a temática educacional como uma das políticas públicas a ser priorizada pelo governo. De acordo com Mariátegui, o Peru não precisava de uma política de militarização e, sim, de uma política de educação. Nas próprias palavras de Mariátegui (1994, p. 29):

> Política de trabajo y no política de apertrechamiento es, pues, la que aqui nos hace falta. Política de trabajo y también política de educación. Que se explote nuestro territorio y que se acabe con nuestro analfabetismo y tendremos entonces dinero y soldados para la defensa del territorio peruano.

Consideramos que este texto foi uma manifestação escrita de Mariátegui em relação à temática educativa, embora o objetivo central não fosse exatamente este. Importante ressaltar que o texto causou grande polêmica na sociedade da época, pois a crítica mariateguiana atingiu o governo de José Pardo, sobretudo, as lideranças militares, que o reprimiram violentamente.

Nuestra Época publicou seu último número no dia seis de julho de 1918. A revista, apesar de sua curta existência, marcou o início do pensamento e da ação de Mariátegui no campo da política, o que consideramos como a sua primeira inserção no campo do socialismo e, de forma específica, por meio dos textos supramencionados, a educação apareceu, direta e indiretamente, como uma temática importante no pensamento do autor.

> Nuestra Época no trae um programa socialista, pero aparece como un esfuerzo ideológico y propagandístico en este sentido. A los dos números cesa de publicarse, desaprobada por la empresa periodística a la que prestan sus servicios sus principales redactores, pero éstos prosiguen en sus gestiones por crear un Comité de Propaganda Socialista (Mariátegui, 1979, p. 99).

Para Tauro del Pino (1994, p. 16), a revista *Nuestra Época* "*alcanzó un hito en la transición social e ideológica del país y una siñera significación en la trayectoria de José Carlos Mariátegui*".

Assim, considerando os conteúdos da revista, pode-se inferir que Mariátegui, mesmo que de maneira incipiente, iniciou a análise da educação tendo como pano de fundo a estrutura econômica, social e cultural da sociedade oligárquica, por meio da crítica a uma ordem social onde o poder era exercido patrimonialmente. Naquelas circunstâncias, não seria possível o desenvolvimento de uma escola e de uma universidade pública capazes de educar o povo para a cidadania. Esta intencionalidade pode ser observada nas páginas da revista, a qual fez a imersão do autor no campo político, reivindicando possibilidades de processos educativos numa perspectiva política.

Nuestra Época permitiu a imersão de Mariátegui por um caminho que o levou a uma crítica profunda da sociedade e do processo educacional peruano. Em suas análises, o autor constatou o que anos depois Aníbal Quijano (1992) denominaria de "colonialidade do poder", em que a ideia de raça se converteu em um elemento fundamental do exercício do poder, o qual foi concretizado pela sociedade oligárquica. Naquele contexto, a educação nacional não tinha um "espírito nacional", mas um "*espíritu colonial y colonizador*" (Mariátegui, 1944, p. 77), o que caracterizou para ele a colonialidade da educação.

Nuestra Época não apresentou um programa socialista, mas marcou a gênese de um projeto: "*Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir*

a la creación del socialismo peruano" (Mariátegui, 1944, 6). E a educação se convertia em um espaço social significativo para alcançar este objetivo.

Em um dos Princípios Programáticos do Partido Socialista, Mariátegui afirmou: "*Solo el socialismo puede resolver el problema de una educación efectivamente democrática e igualitaria, en virtud de la cual cada miembro de la sociedad reciba toda la instrucción a que su capacidad le dé derecho"* (Mariátegui, 1979, p. 161).

Alcançar este objetivo implicava na decolonialidade da educação. Diante de um sistema educativo homogeneizador e discriminatório, a decolonialidade da educação constitui uma opção capaz de contribuir com a construção de uma nova forma de convivência social, onde se eliminem as diversas formas de dominação e de exploração e se respeite a diversidade cultural. A decolonialidade da educação instaura uma ampla problemática que pode delimitar-se ao redor dos vínculos que se estabelecem com as formas de socialização das comunidades urbanas e rurais que buscam reproduzir nas novas gerações formas comuns de vida nos diversos âmbitos da existência social. Dessa maneira, se vão formando mundos subjetivos com as competências necessárias para falar e para atuar de maneira socialmente adequada dentro da coletividade, constituindo-se o que poderíamos chamar um *habitus* comunitário, regidos pela solidariedade. Assim, a decolonialidade da educação terá como finalidade o desenvolvimento de uma sociabilidade solidária.

Considerações Finais

As análises dos textos referentes à temática educativa, nas ações escrita e editorial do jovem Mariátegui, indicam uma concentração nas reflexões sobre a questão das lutas do movimento estudantil em prol da causa da reforma universitária, apresentando críticas ao modelo universitário de base aristocrática e evidenciando o problema de uma cultura acadêmica dissociada da realidade prática da sociedade, com o objetivo de favorecer interesses concretos de um poder constituído. Evidencia, também, em Mariátegui, a existência de um pensamento educativo e a presença de uma aspiração pela transformação social, por meio da imersão no campo político, reivindicando possibilidades de processos educativos numa perspectiva política.

As ações juvenis mariateguianas, em relação à temática educativa, o possibilitaram realizar análises mais complexas e profundas das realidades

peruana e latino-americana, em momentos ulteriores, sobretudo, no que tange aos movimentos de reforma universitária. Estas análises indicam a proposta de outra universidade, com autonomia para construir uma universidade pública, popular, gratuita e socialmente referenciada, como também crítica diante das novas comunidades epistêmicas que se apresentam como detentoras do conhecimento em âmbito global.

Nesta perspectiva, a decolonialidade da educação faz parte importante do projeto de decolonialidade do "padrão de poder moderno/colonial" (Quijano, 2005). A educação constitui um espaço social onde se disputa a hegemonia de uma determinada estrutura de saber. Como em todas as relações de poder, no mundo das relações intersubjetivas, se produzem resistências e lutas. Dependerá dos movimentos sociais, que combatem por um sistema histórico mais democrático e igualitário, lograr o questionamento da hegemonia das estruturas de saber eurocêntrico e das instituições onde se produz e reproduz a mentalidade aqui criticada e ainda dependerá deles impor a hegemonia dos saberes orientados à emancipação dos seres humanos exterminando todas as formas de dominação e exploração.

Não se trata de uma utopia, mas de um novo horizonte histórico e de sentido. Esta mentalidade expressa as experiências e o aprendizado milenário que os povos indígenas têm mantido, apesar de tantos séculos de submissão e humilhação, e instaura um projeto para construir outra ordem social que possa levar ao reencantamento do mundo que a "colonialidade/modernidade" (autor, ano) desencantou. Este possível recomeçar de outra história é um motivo importante para alegrar-se, embora seja um empreendimento duro de realizar.

Contudo, o pensamento educativo de Mariátegui possui potencialidades para o fortalecimento da pedagogia latino-americana, sobretudo, na perspectiva de outra epistemologia, sustentada nos interesses sociais e populares da região, que valoriza a identidade cultural a partir dos próprios espaços educativos e que produz conhecimentos desde suas próprias experiências e realidades. As reflexões de Mariátegui acerca da educação constituem uma frutífera contribuição para levar adiante esta transcendental tarefa na contemporaneidade.

Bibliografia

Basadre, Jorge. *La vida y la historia.* Ensayos sobre personas, lugares y problemas. 2ª edición. Lima: Editor Industrialgrafica, 1981.

Biagini, Hugo. Un sugestivo capítulo en blanco: los primeros congresos de Estudiantes americanos. *Estudios Latinoamericanos Solar*, Santiago, n. 7, p.83-90, 1997.

Carnero Checa, Genaro. *La acción escrita.* José Carlos Mariátegui periodista. Segunda Edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1980.

Cornejo Koster, Enrique. Crónica del Movimiento Estudiantil Peruano. In: Del Mazo, Gabriel. (Com.) *La reforma universitaria.* Propación americana (1918-1940). La Plata: Ediciones del Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941. Tomo II.

Del Valle, Félix. Hay que educar al pueblo. In: Mariátegui, José Carlos. *Nuestra Época:* Revista Política y Literaria. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994. p. 25-26. Edición em facsímile.

Escenario Criollo. Los jovenes universitarios. In: Mariátegui, José Carlos. *Nuestra Época:* Revista Política y Literaria. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994. p. 27. Edición em facsímile.
_____ Los malos catedráticos. In: Mariátegui, José Carlos. *Nuestra Época:* Revista Política y Literaria. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994. p. 27. Edición em facsímile.

Flores Galindo, Alberto. Juan Croniqueur. 1914/1918. *Apuntes,* Lima, v. 8, n. 10, p. 81-98, feb. 1980.

García, Susana, V. "Embajadores Intelectuales": el apoyo del Estado a los Congresos de Estudiantes Americanos a principios delo siglo XX. *Estúdios Sociales,* Santa Fe, ano X, n. 19, p. 65-84, 2000.

Gargurevich, Juan. *La Razón del joven Mariátegui*. Crónica del primer diario de izquierda en el Perú. Lima: Editora Horizonte, 1978.

La Razón, Lima, Año I, n. 38, miércoles, 25 de junio de 1919.
_____ Lima, Año I, n. 39, jueves, 26 de junio de 1919.
_____ Lima, Año I, n. 52, miércoles, 9 de julio de 1919.
_____ Lima, Año I, n. 56, domingo, 13 de julio de 1919.

Mariátegui, José Carlos. *Nuestra Época*. Revista Política y Literaria. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994. Edición em facsímile.
_____Malas tendencias: el deber del ejército y deber del Estado. In:

_____ *Nuestra Época:* Revista Política y Literaria. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994. p. 28-29. Edición em facsímile.
_____*Correspondencia* (1915-1930). Introducción, compilación y notas de Antonio Melis. Lima: Empresa Editora Amauta, 1984. Tomo I.
_____ *Ideología y Política*. Décima edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1979. (Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui). Tomo 13.
_____ *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Segunda edición. Lima: Biblioteca Amauta, 1944.
_____ Escenario de drama. *El Tiempo*, Ano III, n. 781, Lima, sábado, 31 de agosto de 1918.
_____Fin de mes. *El Tiempo*, Ano III, n. 782, Lima, domingo, 1 de setembro de 1918.
_____ Silencio. *El Tiempo*, Ano I, n. 137, Lima, martes, 28 de noviembre de 1916.
_____ El año universitario. *La Prensa,* Ano XII, Lima, martes, 5 de janero de 1915.

Melís, Antonio. José Carlos Mariátegui y la reforma universitaria. Lima, *Apuntes,* v. 5, n. 10, p. 73-80, feb. 1980.

Paz Soldán, Carlos Enrique. Basta de errores: una peligrosa orientación universitaria. In: Mariátegui, José Carlos. *Nuestra Época:* Revista Política y Literaria. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994. p. 37. Edición en facsímile.

Portocarrero Grados, Ricardo. José Carlos Mariátegui y su Edad de Piedra (1930-1933). *Crónicas bibliográficas*, Lima, n. 1, p. 217-253, jul. 1994a.
_____ Aproximaciones para el estudio del joven Mariátegui: los Escritos Juveniles, *Márgenes,* Año VI, n. 12, p. 175-203, nov. 1994b.
Puiggrós, Adriana. *De Simón Rodríguez a Paulo Freire:* educación para la integración iberoamericana. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2005.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo. (Org.). *La colonialidad del saber:* eurocentrismo y ciencias sociales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-277. (Perspectivas Latinoamericanas).
_____ Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena,* Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

Streck, Romeu Danilo. (Org.). *Fontes da pedagogía latino-americana:* uma antologia. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

Terán, Oscar. Los Escritos Juveniles de José Carlos Mariátegui. *Buelna,* México, Año II, n. 4-5, ene./mar. 1980.

Tauro Del Pino, Alberto. Sobre la aparición y la proyección de Nuestra Época. In: Mariátegui, José Carlos. *Nuestra Época.* Revista Política y Literaria. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994. Edición facsimilar. p. 7-16.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EN LAS TESIS DE HISTORIA DE BRASIL: NOTAS DE INVESTIGACIÓN

Guillermo Alexís Fernández Ramos
Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahía. Brasil

Resumen

Perú y Brasil son países latinoamericanos que han enfrentado procesos históricos similares, no obstante, sus historiografías no han tendido a establecer diálogos durante el siglo XX, años en los que en ambos países se profesionalizó la investigación histórica. En el siglo XXI, ese hecho ha cambiado en Brasil. Sus escuelas de Historia empezaron a mirar con mayor atención los procesos históricos de sus países vecinos, estableciendo líneas de investigación referidas a América Latina. La Historia de los países andinos, especialmente de Perú, ha sido un área beneficiada en ese proceso, siendo la investigación sobre la trayectoria de José Carlos Mariátegui uno de los intereses que más resalta. El presente avance de investigación está destinado a introducirnos en el tema a partir de las tesis universitarias sobre Mariátegui en el Brasil reciente.

Palabras claves: Brasil, Perú, José Carlos Mariátegui, Tesis, Historiografía

Los diálogos de la historiografía de Perú y Brasil: ¿historia de un desencuentro?

La historiografía de América Latina en la actualidad atraviesa el predominio de una corriente conservadora que, aunque no se reconozca como tal, hace énfasis en el uso de categorías liberales como las de republicanismo, ciudadanía, modernidad, cultura política, entre otros. Esa historiografía fragmenta el conocimiento histórico porque solo hace hincapié en el análisis de la cultura y la política y deja de lado lo social y económico, ámbitos de la vida social a los que asocian con el marxismo. En Brasil, el historiador Demian Melo (2017) ha sugerido la categoría de revisionismo para pensar a esa historiografía. En el Perú no existe una crítica sistemá-

tica de esa corriente historiográfica, por eso, se puede encontrar el uso de varios términos para identificarla como los de historiografía oligárquica (Lostaunau & Quiroz, 8 de octubre de 2020), historiografía dominante (Fernández, 7 de julio de 2020), historiografía de la cultura política (Montoya, 2018), nueva historia política, novísima historia (Gallegos, 2017), historiografía revisionista, entre otros.

Durante el siglo XX, han sido pocas las ocasiones en que las historiografías de Perú y Brasil han intentado establecer diálogos ¿Qué explicación se podría dar a ese fenómeno? Las respuestas pueden abarcar distintas razones para ambos países. En nuestra perspectiva el principal motivo está relaciono con el predominio del eurocentrismo en ambas comunidades académicas. El problema de la dependencia académica se refleja en la enseñanza de la Historia en las universidades de ambos países donde se prioriza la formación de estudiantes teniendo como referencia la producción académica de los países capitalistas centrales (Estados Unidos, Francia, Alemania e Inglaterra) y se discute poco o nada lo que se produce en otros países. De ahí que se enseñe con preferencia la historia europea y de Estados Unidos por sobre la historia latinoamericana, asiática o africana.

En el siglo XXI la situación se modificó en Brasil. Sus escuelas de Historia empezaron a mirar con mayor atención a los procesos históricos de sus países vecinos, estableciendo líneas de investigación referidas a América Latina, siendo la Historia del Perú un área beneficiada en ese proceso. Las tesis sustentadas en sus universidades sobre la historia del Perú son prueba del cambio. La realidad en Perú es diferente y es que a pesar de que se han editado dos libros sobre las relaciones internacionales de ambos estados (Cueto & Lerner, 2012; Namihas & Novak, 2012), ello no ha significado que la historiografía peruana muestre interés por lo producción historiográfica en Brasil. La pregunta es ¿por qué?

Para responder es necesario tomar en consideración el carácter de la historiografía dominante en el Perú reciente. Una de las características centrales de esa historiografía es su escaso interés por la producción historiográfica de los países de América Latina. Un caso concreto donde ese hecho se observa en las reseñas publicadas en *Histórica* de la Pontificia Universidad Católica del Perú, la revista más importante del campo historiográfico en el Perú (Fernández, 7 de julio de 2020). De las 93 reseñas que fueron publicadas entre los años 2008 y 2019, 50 de ellas están dirigidas a publicaciones del exterior, pero no a libros de diferentes países, sino que se priorizó reseñas de países como Estados Unidos, Alemania, España e

Inglaterra. Las reseñas de libros de otros países de América Latina son mínimas, ninguna de ellas destinada a alguna publicación de Brasil. Es evidente la existencia de una admiración desmedida por lo que se produce en los países capitalistas centrales.

La dependencia académica de la principal institución de enseñanza de historia en el país no es un hecho extraño. No es la primera vez que en el campo intelectual peruano existe una fijación por lo producido en los países capitalistas centrales. A inicios del siglo XX, era notoria la admiración de los intelectuales peruanos por lo que se desarrollaba en Francia y España, siendo los integrantes de la llamada generación del novecientos (José de la Riva-Agüero y Osma, Víctor Andrés Belaunde, Francisco García Calderón, entre otros) un buen ejemplo. Cabe mencionar que no es erróneo estar atento a lo que se produce en los países capitalistas centrales, lo que no se puede hacer es subordinar la crítica historiográfica a lo que se produce solo ahí, como si en otros países de América Latina no existiría producción bibliográfica.

Otro hecho donde se aprecia el insuficiente interés por lo producido en Brasil se encuentra en la fallida recepción de sus teorías sociales en nuestros territorios. Entre 1970 y 1980, uno de los puntos de agenda de los *Nueva Historia* del Perú fue su diálogo con diversas propuestas teóricas contemporáneas. En ese sentido existió interés con los problemas planteados por la historiografía marxista inglesa, la escuela de los Annales y la teoría de la dependencia en su versión cepalina. Sobre esta última, se tiene como ejemplos los trabajos de Heraclio Bonilla (1972), Ernesto Yepes (1972) y Julio Cotler (1978) sustentados en las propuestas teóricas de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1976), la vertiente no marxista de la teoría de la dependencia.

Algunos años después, se desarrollaron los primeros balances de la recepción de las teorías de la dependencia en el Perú. En esos balances o comentarios (Contreras, 2003) se observa que no existe conocimiento sobre la complejidad de las teorías de la dependencia y se les toma como un fenómeno único. No se estudió que existían vertientes de las teorías de la dependencia. Los historiadores peruanos cuando se remiten a Brasil asumen que solo existió la vertiente de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto que, según ellos, estuvo vinculada al marxismo. En ese error caen autores liberales como Carlos Contreras o autores marxistas como Alberto Flores Galindo y Francisco Quiroz (1995). Ese presupuesto del que partieron es erróneo porque en Brasil sí existió una vertiente de la

teoría de la dependencia que se reclamaba heredera del método marxista con autores como Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos y Vania Bambirra. Lo más probable es que sí esas teorías sociales hubieran sido desarrolladas en Europa o Estados Unidos, la historiografía peruana sí las hubiera estudiado a detalladamente.

A partir de estas reflexiones es importante preguntar ¿cómo se ha desarrollado el interés por la Historia del Perú en Brasil?

La Historia del Perú en el Brasil actual

Hay varias formas de estudiar como en Brasil se han desarrollado los estudios históricos sobre Perú. Una de ellas es a través de las tesis universitarias. Ahí se observa que el interés por la historia del Perú en Brasil ha aumentado considerablemente en los últimos años. El 2018 realizamos una recopilación de los títulos de las tesis que se sustentaron en Brasil sobre la Historia del Perú, entre los años 2002 y 2017 (cuadro 1). Si bien, la recopilación no fue exhaustiva (ya que solo se contabilizó aquellas que se encontraban disponibles en internet), sirve para darnos un panorama sobre el considerable número de tesis elaboradas en Brasil.

Cuadro 1. Tesis sobre Historia del Perú en Brasil por Estado y Universidad

Estado	Universidad	Nro.
Bahia	Universidade do Estado da Bahia	1
Brasília	Universidade de Brasília	2
Espírito Santo	Universidade Federal do Espírito Santo	1
Goiás	Universidade Federal de Goiás	1
Minas Gerais	Universidade Federal de Minas Gerais	4
Paraná	Universidade Estadual de Londrina	1
Pernambuco	Universidade Federal de Pernambuco	2
Rio de Janeiro	Universidade Federal Fluminense	1
	Universidade Federal de Juiz de Fora	3
	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	1
Rio Grande del Sur	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul	1
	Universidade Federal de Rio Grande do Sul	2

São Paulo	Universidade de São Paulo	8
	Universidade Estadual Paulista	8
	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	2
	Universidade Estadual de Campinas	1
Santa Catarina	Universidade Federal de Santa Catarina	1
Total		40

Fuente: Elaborado con base en Fernández (9 de febrero de 2018).

Esas investigaciones, cronológicamente, abarcan problemáticas que van desde la invasión española hasta los movimientos sociales del Perú Contemporáneo. Asimismo, esas investigaciones se han realizado partiendo de diferentes enfoques. Hay autores que se adscriben a la historia comparada, la historia conectada, la historia de las ideas, el enfoque de género, entre otros.

La línea de investigación que suscita más interés en Brasil es el estudio de la intelectualidad del Perú Contemporáneo. Al respecto, se pueden encontrar investigaciones sobre Manuel González Prada, Zoila Aurora Cáceres, Francisco García Calderón, José Carlos Mariátegui, César Vallejo, José María Arguedas, Antonio Cornejo Polar, Manuel Scorza, Mario Vargas Llosa, Alberto Flores Galindo.

De todos ellos, Mariátegui y Vargas Llosa son los intelectuales más investigados ¿Por qué? El interés por Vargas Llosa esta relacionado por su producción literaria. Específicamente, existió esa relación a través de la elaboración de su novela *La Guerra del fin del mundo* (1981), situada dentro de una serie de obras literarias que volvieron a darle visibilidad a la Guerra de Canudos. La aproximación de la historiografía brasileña a José Carlos Mariátegui está estrechamente relacionada con el reconocimiento que se hace de su papel pionero en pensar los problemas de América Latina desde el marxismo.

José Carlos Mariátegui en las tesis de Historia de Brasil

De acuerdo con Luis Pericás (2010) fue el sociólogo Florestan Fernandes quien inicio la difusión del pensamiento de Mariátegui en Brasil editando la traducción de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* en 1975, cuando la sociedad brasileña se encontraba aun en medio de una dictadura cívico-militar. Desde entonces Mariátegui fue ocasionalmente tema de

discusión en libros, capítulos de libros, artículos y ponencias en eventos académicos. En la Universidad fue la investigadora Renata Bastos da Silva la primera en sustentar una tesis sobre Mariátegui, en 1998, en la Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Oyakawa, 2017, p. 102).

Para estudiar la recepción de Mariátegui en Brasil son fundamentales las investigaciones de Luis Pericás (2010), Karina Oyakawa (2017) y Denni Alfaro (2018). Lo que tienen en común estos trabajos es que muestran el impacto de Mariátegui en Brasil a través del análisis de sus autores más representativos como Florestan Fernandes, Michel Löwy y José Paulo Neto. La investigación de Karina Oyakawa es la que presta mayor atención a la producción historiográfica elaborada en las universidades. Su investigación, incluso, fue acompañada por una recopilación detallada de toda la producción científica sobre Mariátegui como se observa en el siguiente cuadro.

Cuadro 2: Producción científica sobre José Carlos Mariátegui en Brasil (1971-2017)

Tipo de publicación	Total
Artículos de revistas	67
Capítulos de libros	14
Libros	6
Ponencias	70
Prólogos	8
Tesis	23

Fuente: elaborado com base en Oyakawa (2017).

Entre los años 1998 y 2018 se han presentado un total de 25 tesis1 sustentadas para obtener la graduación, maestría o doctorado. Esas investigaciones se pueden agrupar en 4 grandes temas. El primero es sobre el análisis de aspectos particulares de la obra de Mariátegui como la cuestión de la religión (Sydnei Ulisses de Melo Junior y Adriana Cardoso Silva, 2015), el concepto de nación (Elvis Humberto Poletto, 2011), la cuestión indígena (John Kennedy Ferreira, 2008), entre otros. El segundo es la comparación de la trayectoria Mariátegui con otros intelectuales latinoa-

[1] Al número presentado por Karina Oyakawa, le agregamos las tesis de Lourdes Flores Bordias (2015) y la de la misma Oyakawa (2017).

mericanos. Aquí sobresalen los estudios dedicados a comparar a Mariátegui con intelectuales brasileños como el escritor y periodista Astrojildo Pereira (Hélio de Lena Júnior, 2007), el poeta Mário de Andrade (Fabiana Pellegrini, 2007) y el historiador Caio Prado Junior (André Kaysel Velasco e Cruz, 2010; Mariela Natalia Becher, 2011; Yuri Leichsenring, 2015). El tercero es sobre las peculiaridades del marxismo de Mariátegui. El cuarto, es la recepción y circulación de la obra de Mariátegui en Brasil. Aquí se pueden ubicar las tesis de Karina Oyakawa (2017) y Denni Alfaro (2018).

En esas investigaciones son posibles observar algunas características en común. La primera es su carácter interdisciplinario. El interés por la figura de José Carlos Mariátegui no solo se ha remitido al campo académico de la historia, sino que han abarcado distintos campos de las ciencias sociales y humanidades como el Servicio Social, Ciencias Políticas, Economía, Sociología, Filosofía y Educación.

La segunda es que todas esas investigaciones sobre Mariátegui se han hecho desde diferentes enfoques. No se podría decir que predomine alguna metodología de investigación en particular.

La tercera es que la mayor parte de las tesis investiga la etapa de madurez de Mariátegui. Una de las pocas excepciones es el trabajo de Sydnei Ulisses de Melo Junior (2015) quien estudia el mito y la religión en Mariátegui desde tres periodos. Uno de esos periodos es el de la juventud.

La última es que la mayoría de las tesis se realizaron con base en las obras editadas de Mariátegui. Eso tiene que ver con el acceso a los archivos tomando en consideración las dificultades del viaje para realizar las investigaciones. Ahora que el universo de repositorios digitales sobre historia del Perú y específicamente sobre Mariátegui (con el Archivo José Carlos Mariátegui) se han ampliado, es de esperar que las investigaciones sobre Mariátegui aumenten de forma considerable en los años venideros.

Las investigaciones sobre José Carlos Mariátegui que se están haciendo en Brasil son importantes para las nuevas generaciones que se están formando en el Perú reciente. Es necesario que esas nuevas generaciones, sin descuidar la producción historiográfica de los países capitalistas centrales, miren lo que se produce en los países de América latina, especialmente Brasil. Las clases trabajadoras de América Latina afrontan problemas similares por eso es necesario que se estudie su producción intelectual. Es urgente una nueva historiografía que mire más hacia América Latina.

Bibliografía

Bonilla, Heraclio (ed.) (1972). *La independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Campodónico Ediciones.

Cardoso, Fernando Henrique & Faletto, Enzo (1976). *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores, decima primera edición.

Cotler, Julio (1978). *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cueto, Marcos & Lerner, Adrián (2012). *Indiferencias, tensiones y hechizos: Medio siglo de relaciones diplomáticas entre Perú y Brasil, 1889-1945*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Contreras, Carlos (2003). *La teoría de la dependencia en la historia económica sobre la República*. Lima: Departamento de Economía – Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fernández, Guillermo (9 de febrero de 2018). 40 tesis de Brasil sobre historia del Perú. *Grupo de Trabajo Historia del Siglo XX*. [Blog]. Recuperado de: https://grupodetrabajohistoriasiglo20.blogspot.com/2018/02/40-tesis-de-brasil-sobre-historia.html

_____ (7 de julio de 2020). La dialéctica centro-periferia en el campo historiográfico del Perú actual. *Grupo de Trabajo Historia del Siglo XX*. [Blog]. Recuperado de: https://grupodetrabajohistoriasiglo20.blogspot.com/2020/07/la-dialectica-centro-periferia-en-el.html

Gallegos, Poll (2017). Más ciencia y menos relato: un acercamiento a la recepción de la Novísima Historia en las revistas estudiantiles de la Escuela Profesional de Historia de la Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima (1990-2006). *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, 8, 11-35.

Lostaunau, Augusto & Quiroz, Francisco (8 de octubre de 2020). Debate: sobre el colegio de historiadores. *Centro de Estudiantes de Historia – Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. [Facebook]. Recuperado de: https://www.facebook.com/161119770739402/videos/821413171981272

Melo, Demian Bezerra de (2014). Revisão e revisionismo na historiografia contemporânea. En: Melo, Demian Bezerra de (ed.). *A miséria da historio-*

grafia: Uma crítica ao revisionismo contemporâneo (pp. 17-49). Rio de Janeiro: Editora Consequência.

Montoya, Paul (2018). La Cultura Política en la historiografía peruana sobre el siglo XIX. *Apostilla*, Lima, 3, 31-51.

Namihas, Sandra & Novak, Fabián (2012). *Las relaciones entre el Perú y Brasil 1826-2012*. Lima: Instituto de Estudios Internacionales de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Fundación Konrad Adenauer.

Oyakawa, Karina de Oliveira (2017). Nossa necessidade de infinito: leituras sobre José Carlos Mariátegui no Brasil. Monografía (Bacharelado/ Licenciatura em História) – Universidade Federal de São Paulo.

Pericás, Luis (2010). José Carlos Mariátegui e o Brasil. Estudos Avançados, 24 (68). Recuperado de: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000100023

Quiroz, Francisco (1995). La historiografía dependentista y el fin de la historia. *Nueva Síntesis*, (3), 138-148.

Yepes, Ernesto (1972). *Perú, 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Campodónico Ediciones.

Anexo:
Tesis sobre José Carlos Mariátegui sustentadas en Brasil (1998-2018)[2]

1998

Silva, Renata Bastos da. *Mariátegui além dos sete ensaios*. Tesis de maestría en Historia – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".

2004

Fernandes, Tiago Coelho. *José Carlos Mariátegui: vigência e originalidade de um marxismo indoamericano*. Monografía de graduación en Historia – Universidade Federal Fluminense.

[2] El registro fue hecho a partir de la investigación de Karina Oyakawa (2017). Se agregaron las tesis de Lourdes Flores Bordias (2015) y la de la misma autora.

Machado, Leila Escorsim. *J.C. Mariátegui: marxismo, cultura e revolução*. Tesis de doctorado en Servicio Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2006

Bruckmann, Monica. *Dialética e imprensa revolucionaria em José Carlos Mariátegui*. Tesis de maestría en Ciencias Sociales – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2007

Júnior, Hélio de Lena. *A Idade da Revolução: Astrojildo Pereira e José Carlos Mariátegui na construção do marxismo latino-americano*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Pellegrini, Fabiana Camargo. *O artista e sua época. Estudo comparado entre Mário de Andrade e José Carlos Mariátegui*. Tesis de maestría en Letras – Universidade de São Paulo.

2008

Deveza, Felipe. *A comunidade indígena e a Indo-América: Mariátegui, APRA e Haya de La Torre em busca de uma identidade nacional*. Tesis de maestría en Historia – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Domingos, Maria Helena. *Mariátegui: vida, obra e alguns conceitos*. Monografia de graduación en Historia – Universidade Federal de Juiz de Fora.

Ferreira, John Kennedy. *A questão indígena-camponesa e a luta pelo socialismo: Apontamentos sobre a contribuição de José Carlos Mariátegui*. Tesis de maestría en Ciencias Sociales – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

2010

Cruz, André Kaysel Velasco e. *Dois encontros entre o marxismo e a América Latina*. Tesis de maestría en Ciencia Política – Universidade de São Paulo.

Rocha. Davi Machado da. *A modernidade em Mariátegui nas páginas de La escena contemporânea*. Monografía de graduación - Faculdade de História, Direito e Serviço Social/ UNESP, São Paulo.

2011

Becher, Mariela Natalia. *Sonhos (des) comunais em tempos de decomposição social. Mariátegui y Caio Prado Jr., fonte do marxismo latinoamericano*. Tesis de doctorado en Servicio Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Conceição, Mauro Marcos Farias. *Mariátegui e a modernidade das rebeliões indígenas na América Latina: Bolívia (1930-1952)*. Tesis de doctorado en Historia - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Poletto, Elvis Humberto. *O conceito de nação em Mariátegui*. Tesis de maestría en Historia – Universidade Federal de Santa Catarina.

2012

Machado, Márcia. *7 Ensayos de interpretación de la realidad de nuestra América: Nação, raça e os indígenas nas escrituras de José Martí e de José Carlos Mariátegui*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales – Universidade de Brasilia.

2015

Flores Bordais, Lourdes Eddy. *Mariátegui, los comunistas y el movimiento sindical minero en el Perú (1928-1931)*. Monografía de graduación en Ciencia Política y Sociología – Universidad Federal da Integración Latinoamericana.

Junior, Sydnei Ulisses de Melo. *Mito e religião no pensamento político de José Carlos Mariátegui*. Tesis de maestría en Ciencias Políticas – Universidade Estadual de Campinas.

Leichsenring, Yuri M F. *O marxismo de Caio Prado e Mariátegui: a formação do pensamento latino-americano contemporâneo*. Tesis de doctorado en Historia – Universidade de São Paulo.

Pereira, Bernardo Soares. *Mariátegui em seu (terceiro) mundo*. Tesis de maestría en Historia – Universidade Federal Fluminense.

Silva, Adriana Cardoso. *Religiosidade e mito na obra de José Carlos Mariátegui e a Teologia da Libertação*. Tesis de maestria en Ciencias Sociales – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".

Streich, Ricardo Neves. *Interpretações da Revolução Mexicana: As leituras de José Carlos Mariátegui, Tristán Marof e Oscar Tenorio*. Tesis de maestría en Historia Social – Universidade de São Paulo.

2017

Bolfarini, Bruno Batista. *Nacionalismo e Indigenismo em José Carlos Mariátegui: Uma Ponte entre a Tradição e a Modernidade*. Tesis de maestria en Historia - Universidade Federal do Espírito Santo.

Oyakawa, Karina de Oliveira. *Nossa necessidade de infinito: leituras sobre José Carlos Mariátegui no Brasil*. Monografía de graduación en Historia – Universidade Federal de São Paulo.

Silva, Erick Vargas da. *Marxismo, Eurocentrismo e América Latina: uma análise a partir da obra de José Carlos Mariátegui*. Tesis de maestría en Historia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

2018

Rubbo, Deni Ireneu Alfaro. *O laberinto periférico: José Carlos Mariátegui e a sociologia critica latino-americana*. Tesis de doctorado em Sociología - Universidade de São Paulo.

LA ESCENA CONTEMPORÁNEA DE MARIÁTEGUI: UNA MIRADA A LA CULTURA Y LA POLÍTICA

LA MIRADA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI SOBRE LA ESCENA CONTEMPORÁNEA: UN EQUILIBRIO PRECARIO

César Germaná
Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Perú

Resumen

En esta ponencia voy a explorar aquellos aspectos de los análisis de José Carlos Mariátegui sobre la situación política internacional –la "escena contemporánea"- que de manera más directa influyeron en su proyecto del socialismo indo-americano. De un lado, trato de sus reflexiones sobre la estabilización del capitalismo en Europa; y de otro lado, examino sus consideraciones sobre el surgimiento de los movimientos nacionalistas radicales de los países coloniales y semicoloniales.

Palabras clave: democracia liberal / fascismo / socialismo / Revolución China / Revolución Mexicana.

I

Las reflexiones de José Carlos Mariátegui sobre la "escena contemporánea" nos ofrecen importantes herramientas teóricas y políticas para explorar el complicado mundo en el que vivimos. Nos permiten entender aspectos significativos de la actual crisis de la democracia liberal y las alternativas que se abren para superarla. En la compleja situación del sistema-mundo moderno, después de la Primera Guerra Mundial, Mariátegui logró percibir e identificar las fuerzas sociales y políticas que disputaban el control del poder político. En la actualidad nos encontramos en un momento que nos recuerda aspectos significativos de la lucha de clases de la década de 1920. Se nos plantean problemas y dificultades muy similares. Una mirada a los escritos del Amauta pueden ayudarnos a entender los actuales procesos sociales y políticos y sus posibles vías de desarrollo.

El análisis de lo que Mariátegui denominaba la "escena contemporánea" fue uno de los elementos constitutivos de su pensamiento político. Parte importante de sus reflexiones tuvieron por objeto el examen de la situación social y política del mundo de los años veinte y, en particular, el desarrollo y destino de la revolución socialista. En el convulsionado mundo que siguió a la Gran Guerra, percibió que se abría un nuevo periodo histórico en el cual nuevas fuerzas políticas pugnaban por reemplazar al Estado democrático-liberal que, según el Amauta, había entrado en una fase de crisis definitiva. Estas fuerzas alternativas estaban representadas por la revolución socialista y por la reacción fascista. Además, consideraba que el socialismo ya no era un movimiento exclusivamente europeo sino que se había extendido al mundo colonial y semi-colonial y tendía a converger con los movimientos nacionalistas radicales de esas regiones[1].

Esta preocupación por la lucha de clases en el mundo fue consecuencia de la forma como Mariátegui percibía el desarrollo de la economía mundial. Estuvo firmemente aferrado a la idea de la internacionalización de la producción. Con el surgimiento del capitalismo imperialista, a fines del siglo XIX, reconocía los profundos cambios operados en el proceso productivo de los países industrializados. Estos cambios los veía vinculados al papel dominante del capital monopólico que había desplazado y subordinado al capital competitivo. "La época de la libre concurrencia en la economía capitalista -anotó-, ha terminado en todos los campos y en todos los aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios"[2]. Desde esta perspectiva, lo que acontecía en un país o en una región no podía dejar de influir en los otros países o regiones. Si la "civilización burguesa ha internacionalizado la vida de la humanidad"[3], como afirmaba, el proyecto socialista en el Perú no podía ser indiferente al desarrollo de las luchas políticas y sociales que ocurrían en el mundo.

---

[1] Anatoly. Shulgovsky ha estudiado las ideas de Mariátegui sobre la "crisis europea" desde el punto de vista del "marxismo-leninismo" ruso en "Mariátegui como estudioso de Europa y de los problemas de la crisis europea", en: *Mariátegui y las ciencias sociales*, Lima, Amauta, 1982, pp. 35-50. Más sugestivo es el ensayo de Antonio Melis "La dimensión mundial de José Carlos Mariátegui", incluido en José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1981, pp. 13-24.

[2] José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1994, t. I, p. 261.

[3] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, p. 942. Véase también: José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, en: *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, p. 845

El núcleo de sus reflexiones sobre la situación internacional giraba alrededor de la noción de "crisis mundial". En las conferencias que pronunció en 1923, como en los artículos que consagró a las "figuras y aspectos de la vida mundial", entre 1923 y 19304, el elemento unificador del vasto conjunto de temas tratados estuvo dado por la idea de la declinación de la sociedad capitalista y el surgimiento de una nueva sociedad. En sus análisis, la Gran Guerra aparecía como revelador de la profunda fractura económica, política y espiritual de la civilización occidental. En la economía, el capital financiero había agudizado las contradicciones del sistema productivo; en la política, el Estado democrático-liberal se había agotado completamente; y en la "mentalidad y la psicología", "la civilización burguesa ha caído en el escepticismo", esto es, ya no tenía un gran "mito" que le diera sentido a la vida[5]. En consecuencia, la "crisis mundial" era la crisis de la entera sociedad capitalista. Pero, Mariátegui consideraba también que la crisis del capitalismo afectaba a todos los países del mundo. Puesto que todos eran solidarios económicamente, por obra del capital imperialista, ninguno podía ser ajeno a la crisis de la civilización occidental. Este fue precisamente uno de los temas que abordó en la primera conferencia que pronunció sobre la "historia de la crisis mundial". Allí sostuvo:

> "El internacionalismo no es sólo un ideal; es una realidad histórica. El progreso hace que los intereses, las ideas, las costumbres, los regímenes de los pueblos se unifiquen y se confundan. El Perú como los demás pueblos de América, no está, por tanto, fuera de la crisis: está dentro de ella. La crisis mundial ha repercutido ya en estos pueblos. Y, por supuesto, seguirá repercutiendo. Un periodo de reacción en Europa será también un periodo de reacción en América. Un periodo de revolución en Europa será también un periodo de revolución en América"[6].

La situación de Europa en los años de la posguerra estaba dominada por dos fuerzas que se presentaban como alternativas a la democracia

---

[4] Estos artículos se encuentran en los siguientes libros: José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, op. cit.; José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, en: *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, pp. 1025-1280; y José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, pp. 411-481.

[5] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, p. 498.

[6] José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, p. 845.

liberal: el fascismo y el socialismo. El fascismo, en la visión de Mariátegui, fue el intento de resolver la crisis de la civilización burguesa por el retorno a las instituciones medioevales. "El fascismo -dijo- se reconoce anti-democrático, anti-liberal, anti-parlamentario. A la fórmula jacobina de la libertad, la igualdad y la fraternidad oponen la fórmula fascista de la jerarquía»[7]. Por el contrario, consideraba al socialismo como una aventura abierta hacia el futuro, la creación de un nuevo orden social. Esta nueva sociedad, sin renunciar al «patrimonio liberal» y a la «herencia capitalista, en cuanto constituye progreso técnico»[8], significaba la emergencia de un nuevo sentido histórico de la vida, una nueva racionalidad.

Después del periodo revolucionario de los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial y a la Revolución Rusa, Mariátegui percibió que en Europa se vivía una etapa de «estabilización capitalista»[9]. Esta apreciación correspondía al periodo de expansión económica, en particular de los Estados Unidos; a la restauración de la dominación burguesa, bien bajo la forma de las democracias liberales, con el sostén de los partidos social-demócratas, bien bajo la forma de los regímenes fascistas (Italia) o dictaduras militares (España o Portugal); y a la construcción del «socialismo en un solo país». La síntesis de las ideas de Mariátegui sobre el significado de ese periodo se encuentra en dos artículos publicados en 1929 con el título de «Veinticinco años de sucesos extranjeros». Allí, después de pasar revista a los hechos principales de ese cuarto de siglo que consideraba «uno de los periodos más singularmente intensos y agitados de la historia mundial», concluye señalando:

> "Al periodo de agitación post-bélica ha seguido en Europa un periodo de estabilización capitalista y democrática que, si ha dejado en pie las consecuencias de la marejada reaccionaria, la dictadura italiana y española, ha detenido, en cambio, el progreso de las tendencias políticas de ese carácter en los principales estados occidentales. En este periodo se ha acentuado la preponderancia económica de los Estados Unidos, al mismo tiempo que se ha reforzado la organización del estado socialista ruso. No falta quienes se inclinen a creer que capitalismo y socialismo puedan convivir largamente en el mundo.

---

[7] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, p. 503.

[8] José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Op. Cit., t. I, p. 1218.

[9] Esta era la propuesta elaborada por la Tercera Internacional en el periodo del V al VI Congreso (1924-1928).

> La estabilización de uno y otro sistema, aunque con distinto carácter, es el hecho en que se basa esta predicción"[10].

Por otra parte, es cierto también que Mariátegui percibía que bajo la estabilización del capitalismo se seguía incubando la crisis de la civilización burguesa. Las fuerzas crecientes del fascismo y del socialismo indicaban el agotamiento de ese orden social. Este es el hecho que pone en evidencia en el artículo «Aspectos de la crisis de la democracia en Francia» publicado en 1929. Allí dice: «La estabilización capitalista, en Francia, como en otros países, aportaba formalmente la estabilización democrática. Pero, bajo este ropaje, se inauguraba en verdad una política cerradamente reaccionaria, enderezada a la represión fascista del proletariado»[11]. Así pues, se puede decir que los años veinte del sistema-mundo moderno fueron para el Amauta un periodo de un equilibrio precario.

En esta ponencia voy a explorar aquellos aspectos de los análisis de Mariátegui sobre la situación política internacional que de manera más directa influyeron en sus reflexiones sobre el socialismo indo-americano. En primer lugar, trato de la estabilización del capitalismo en Europa; y, en segundo lugar, examino el surgimiento de los movimientos nacionalistas radicales de los países coloniales y semicoloniales.

II
La estabilización política en Europa

Después del periodo de crisis revolucionaria de la posguerra, que tuvo como consecuencia la consolidación de la Revolución Rusa y la derrota de los movimientos revolucionarios de Europa occidental (sobre todo en Italia y Alemania), se abre un periodo que el III Congreso de la Internacional Comunista define como de «estabilización relativa del capitalismo»[12]. Se trata de una época donde la burguesía logra restaurar su poder después de los sobresaltos de la ola revolucionaria de 1918-1919.

Mariátegui analiza el periodo desde dos perspectivas. Por una parte, percibe la crisis de fondo de la civilización occidental que se había puesto en evidencia con la guerra mundial. Por otra parte, constata cómo las

---

[10] José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial,* Op. Cit., t. I, p. 1216.

[11] Ibíd., t. I, p. 1237.

[12] *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

burguesías europeas restablecían su poder económico y político. Desde el primer punto de vista, se trataba del tema de la decadencia del capitalismo, pues éste -decía- «ha dejado de coincidir con el progreso»[13]. La expresión más clara de esta crisis estructural Mariátegui la encontraba en la «crisis de la democracia». La democracia liberal no podía expresar las nuevas fuerzas que surgían de la posguerra: el acrecentamiento del poder del capital monopólico y también de la clase obrera. Desde el segundo punto de vista, tocaba el problema de las formas mediante las cuales las clases dominantes restauraban su sistema de dominación política. Esta restauración burguesa adoptaba dos formas: o bien, un compromiso con los partidos social-demócratas; o bien, el recurso a un golpe de Estado y el establecimiento de un régimen de dictadura militar o el establecimiento de un régimen fascista. Paralelamente a la restauración burguesa en Europa, Mariátegui reconocía el proceso que conducía a la estabilización de la Revolución Rusa. La revolución occidental de la posguerra había retrocedido y había sido confinada a los límites de la U.R.S.S. y, en cierta medida, se iniciaba un periodo de coexistencia entre la sociedad socialista y el capitalismo. Estos hechos los voy a estudiar en esta sección alrededor de los siguientes temas: primero, el significado que para Mariátegui tenía la «crisis de la democracia»; segundo, el régimen fascista como una de las alternativas de la estabilización política del capitalismo; y tercero, el afianzamiento de la Rusia soviética.

La crisis de la democracia liberal

Uno de los fenómenos de la decadencia de la civilización capitalista subrayado por Mariátegui fue el de la crisis de la democracia. Aunque hay en sus escritos una cierta ambigüedad en la utilización de este término, generalmente lo utilizaba para referirse a la democracia liberal. Así, en el artículo «La crisis de la democracia» señalaba que «el término democracia es empleado como equivalente del término Estado demo-liberal-burgués»[14]. Y criticaba a los defensores de la democracia por querer establecer una distinción entre la democracia como forma y la democracia como idea o espíritu. Consideraba que sostener esta diferencia era un artificio que no correspondía a la realidad histórica. Desde este punto de vista, la democracia no era un concepto abstracto, sino históricamente determinado, esto es, que correspondía a una forma de organización política del Estado en una

---

[13] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1994, t. I, p. 1297.

[14] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Op. Cit., t. I, p. 503.

época determinada. No había, pues, una «democracia sin adjetivos»[15]. «La democracia de los demócratas contemporáneos –anotó Mariátegui- es la democracia capitalista. Es la democracia-forma y no la democracia-idea»[16].

La crisis de la democracia no era para Mariátegui la crisis de la democracia en general, puesto que esta no existía, sino la crisis de la democracia liberal. Y veía que el parlamento, «el corazón de democracia», «ha cesado de corresponder a sus fines y ha perdido su autoridad y su función en el organismo democrático. La democracia se muere de mal cardiaco»[17]. Es decir, la crisis de la democracia liberal no era sino la expresión del profundo desajuste entre la «forma democrática» y la «nueva estructura económica de la sociedad»[18]. Mariátegui explicaba esta idea de la siguiente manera:

> "El Estado demo-liberal-burgués fue un efecto de la ascensión de la burguesía a la posición de clase dominante. Constituyó una consecuencia de la acción de fuerzas económicas y productoras que no podían desarrollarse dentro de los diques rígidos de una sociedad gobernada por la aristocracia y la iglesia. Ahora, como entonces, el nuevo juego de las fuerzas económicas y productoras reclama una nueva organización política. Las formas políticas, sociales y culturales son siempre provisorias, son siempre interinas. En su entraña contienen, invariablemente, el germen de una forma futura. Anquilosada, petrificada, la forma democrática, como las que la han precedido en la historia, no puede contener ya la nueva realidad humana"[19].

Más allá del determinismo de las fuerzas productivas sobre las relaciones políticas, que recuerda la interpretación mecanicista del marxismo que

---

[15] Es el título del libro de Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*, (México, 1986), y define bien la corriente neoconservadora surgida en América Latina en los años ochenta, cuyos mayores representantes son los escritores O. Paz y M. Vargas Llosa. Krauze caracteriza la "democracia sin adjetivos" de la siguiente manera: "La democracia busca la libertad y la igualdad políticas, igualdad de participación, influencia y vigilancia sobre decisiones políticas. En este sentido la democracia es un objetivo distinto de otros, no menos importantes: igualdad material, bienestar, paz, seguridad, orden, fraternidad, etc. (...)", op. cit., p. 81. Un análisis crítico de esta corriente ideológica se encuentra en el ensayo de Agustín Cueva "La cuestión democrática en América Latina", en Estudos Avançados, São Paulo, Vol. 2, N° 1, enero-marzo 1988, pp. 45-46.

[16] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Op. Cit., t. I, p. 503.

[17] Ibid.

[18] Ibid., t. I, p. 509.

[19] Ibid., t. I, p. 505.

tanto criticaba Mariátegui, es posible percatarse en este texto de su razonamiento sobre la crisis de la democracia. Esta crisis estaba vinculada con el desarrollo de las dos fuerzas principales de la economía moderna: las del capital y las del trabajo. La lucha de clases, que tenía en estas fuerzas su eje principal, no necesitaba ya de las instituciones liberales para resolver sus conflictos. Mariátegui percibía la existencia de una guerra civil abierta entre el capital monopólico -que había incrementado su poder hasta convertirse en el elemento principal de la clase dominante- y la clase obrera. La transacción y el acuerdo no eran posibles en estas condiciones por lo que consideraba agotado el papel de la democracia liberal. Este sentido de la crisis de la democracia aparece con mayor nitidez cuando examina el papel de las relaciones de las fuerzas sociales que en el caso del determinismo de las fuerzas productivas. Bien lo muestra el texto siguiente:

> "La crisis de la democracia es el resultado del crecimiento y el concentramiento simultáneos del capitalismo y del proletariado. Los resortes de la producción están en manos de estas fuerzas. La clase proletaria lucha por reemplazar en el poder a la clase burguesa. Le arranca, en tanto, sucesivas concesiones. Ambas clases pactan sus treguas, sus armisticios y sus compromisos, directamente, sin intermediarios. El parlamento, en estos debates y en estas transacciones no es aceptado como árbitro. Poco a poco, la autoridad parlamentaria ha ido, por consiguiente, disminuyendo. Todos los sectores políticos tienden, actualmente, a reconocer la realidad del Estado económico. El sufragio universal y las asambleas parlamentarias, se avienen a ceder muchas de sus funciones a las agrupaciones sindicales"[20].

Este examen de la crisis de la democracia como resultado del desarrollo de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado se muestra con mayor claridad sobre todo si se tiene en cuenta los análisis concretos que hizo. Por ejemplo, en el artículo «Hilferding y la social-democracia alemana». Allí sostiene la idea de una creciente independencia del capital en relación con el Estado. Señala que el capitalismo alemán intentaba «asumir directamente las funciones económicas del Estado»[21], en referencia a la propuesta de los empresarios para crear un banco privado de emisión monetaria. En este hecho el Amauta vio una tendencia más general: la separación del «Estado económico del Estado político». De allí concluye

---

[20] Ibid., t. I, p. 504.

[21] José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial,* Op. Cit., t. I, p. 1034.

que «la crisis del Estado contemporáneo, del Estado democrático se dibuja aquí en sus contornos sustanciales»[22]. Mariátegui percibía la lógica del capital monopólico que tendía a controlar los mecanismos económicos del Estado para ponerlos a su servicio. Los grandes conglomerados económicos necesitaban políticas que garantizaran sus ganancias y les diera una posición favorable en el mercado mundial. A diferencia del capital competitivo, el capital monopólico no podía pasarse sin el Estado; de allí la necesidad que tenía de asumir directamente sus funciones económicas. En este sentido, el «Estado político», esto es, las instituciones que permitían el compromiso y la transacción entre las clases, paulatinamente perdían su razón de ser.

Pero Mariátegui advertía otro elemento que contribuía a la crisis de la democracia liberal: el poder creciente del proletariado. Después de la oleada revolucionaria de 1918 y 1919, constataba el reflujo del movimiento obrero y el inicio de un periodo reaccionario. Sin embargo, los regímenes que no habían podido destruir al movimiento obrero por el terror, -como en el caso del fascismo- tuvieron que contar con los partidos socialistas; así surgirían los gobiernos llamados de «izquierda». La participación parlamentaria de los partidos socialistas, sin embargo, no hacía sino agravar el conflicto entre el «Estado político» y el capital monopólico, pues los socialistas expresaban los intereses de los trabajadores, que aún en los casos de tímidas reformas entraban en abierto conflicto con el capital. En el siguiente análisis de la renuncia de Hilferding, ministro de la social-democracia alemana en 1923, el Amauta examina este hecho:

> "Pero este Hilferding, mordazmente excomulgado y descalificado por la extrema izquierda, resulta naturalmente, un peligroso y disolvente demagogo para la extrema derecha. Su caída del ministerio de finanzas, por ejemplo, es un efecto de la incandescente ojeriza reaccionaria y conservadora. El compromiso, la transacción entre la alta industria y la social-democracia, se basaron sobre el interés precariamente común de una política de saneamiento del marco y de mitigamiento del hambre y la miseria. La requisición de valores extranjeros de propiedad particular y la fiscalización de los precios de los granos y las legumbres no molestaban a Stinnes ni a la alta industria. Pero herían intensamente a las varias jerarquías de agricultores, de comerciantes, de intermediarios y de especuladores, interesados en sustraer sus divisas extranjeras y sus precios al control del Estado.

[22] Ibid., t. I, pp. 1034-1035.

Y la social-democracia, en tanto, no podía renunciar a estas medidas elementales"[23].

En consecuencia, las instituciones democrático-liberales no eran capaces de garantizar el pleno restablecimiento del poder de la burguesía. Y por esta razón la clase capitalista fue abandonando sus ideales liberales y apoyando a los regímenes dictatoriales. «La clase dominante -escribió Mariátegui- no se siente ya suficientemente defendida por sus instituciones. El parlamento y el sufragio universal le estorban»[24]. Por otra parte, sostenía la idea de que las fuerzas del socialismo revolucionario y las del fascismo luchaban contra la democracia liberal. Ni los revolucionarios ni los reaccionarios querían mantenerla. «El parlamento sufre, de un lado, los asaltos de la Reacción, y de otro lado, los de la Revolución. Los reaccionarios y los revolucionarios de todos los climas coinciden en la descalificación de la vieja democracia. Los unos y los otros propugnan métodos dictatoriales»[25]. La utilización de la noción de dictadura para designar el tipo Estado socialista -y más aún colocarla en el mismo nivel del fascismo- no es congruente con las reflexiones sobre el socialismo[26]. Esta afirmación, es una muestra del carácter provisorio y de la búsqueda de una perspectiva más precisa para definir su propuesta socialista. Sin embargo, la constatación del agotamiento de la democracia liberal en la década del veinte era uno de los temas principales de la reflexión política de ese periodo. Y el Amauta percibe nítidamente las fuerzas sociales que la explicaban.

La alternativa fascista

Desde su surgimiento, Mariátegui vio en el fascismo un fenómeno más profundo que una simple y extemporánea dictadura. Lo consideraba como la expresión más nítida de las tendencias reaccionarias o contrarrevolucionarias de la posguerra. Existían en Europa otros regímenes reaccionarios -la dictadura de Primo de Rivera, en España, por ejemplo, cuya evolución y conflictos siguió atentamente el Amauta[27]-; pero encontraba

---

[23] Ibid., t. I, p. 1034.

[24] Ibid., t. I, p. 1038.

[25] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Op. Cit., t. I, p. 504.

[26] Este problema lo examino en mi libro *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995, Cap. III.

[27] José Carlos Mariátegui, "El Directorio español", *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, pp. 1037-1040.

en la experiencia fascista de Italia el caso donde el fenómeno reaccionario se presentaba plenamente desarrollado. Pues en este régimen la reacción «se manifiesta en toda su potencia, (...) señala la decadencia de una democracia antes vigorosa (y) (...) constituye la antítesis y el efecto de un extenso y profundo fenómeno revolucionario»[28]. Estos tres elementos definen bien la óptica con la que José Carlos Mariátegui examinó el fascismo.

En primer lugar, se trataba de un fenómeno profundamente enraizado en la realidad social de la Italia de la posguerra. No fue la creación arbitraria de un caudillo. Expresaba un estado de ánimo y una mentalidad que tenía sus orígenes en el periodo de la preguerra. Ese sentimiento y esas ideas se cristalizaron en Mussolini. Este «no fue su creador, no fue su artífice. Extrajo de un estado de ánimo un movimiento político; pero no modeló este movimiento a su imagen y semejanza. Mussolini no dio un espíritu, un programa, al fascismo. Al contrario, el fascismo dio su espíritu a Mussolini»[29].

Consideraba al espíritu que hizo posible el fascismo como el resultado de la forma que habían tomado los enfrentamientos de clase en Italia de la posguerra. «Desde que la guerra abrió un periodo revolucionario -escribió Mariátegui-, el socialismo se tornó amenazador e inquietante»[30]. Y, en efecto, particularmente en los años 1918 y 1919 se produjo una gran agitación revolucionaria, una verdadera guerra civil, que puso en peligro la dominación burguesa. El movimiento fascista logró canalizar la incertidumbre y el malestar de la clase media «instintivamente descontenta y disgustada de la burguesía (y) vagamente hostil al proletariado»[31]. Además, Mariátegui hizo hincapié, en la fuerza del sentimiento de la decepción nacionalista de estas capas sociales, pues éstas consideraban que Italia había sido postergada en cuanto a sus reivindicaciones territoriales en el tratado que puso fin a la guerra. Este estado de ánimo de las clases medias lo describió de la siguiente manera:

> "Pero estos sentimientos de decepción y de depresión nacionales eran propicios a una violenta reacción nacionalista. Y fueron la raíz del fascismo. La clase media es peculiarmente accesible a los más exaltados mitos patrióticos. Y la clase media italiana, además, se sen-

---

[28] José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p. 936.

[29] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Op. Cit., t. I, p. 928.

[30] José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p.1192.

[31] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Op. Cit., t. I, p. 928.

> tía distante y adversaria de la clase proletaria socialista. No le perdonaba su neutralismo. No le perdonaba los altos salarios, los subsidios del Estado, las leyes sociales que durante la guerra y después de ella había conseguido el miedo a la revolución. La clase media se dolía y sufría de que el proletariado, neutralista y hasta derrotista, resultase usufructuario de una guerra que no había querido. Y cuyos resultados desvalorizaba, empequeñecía y desdeñaba. Estos malos humores de la clase media encontraron un lugar en el fascismo. Mussolini atrajo así la clase media a sus *fasci di combattimento*"[32].

El fascismo, entonces, desde el punto de vista del Amauta, se apoyaba en las clases medias, en sus mitos y en sus temores. Pero su política estuvo al servicio de la clase dominante. Como «gendarme del capitalismo» destruyó las organizaciones de la clase obrera por el terror y restableció el orden que la oleada revolucionaria había resquebrajado. Por eso, «en Italia, la burguesía saludó al fascismo como a un salvador»[33]. Pero el fascismo no sólo fue el brazo armado de la burguesía para reprimir al proletariado revolucionario. También Mariátegui lo percibía como el proyecto dirigido al restablecimiento del dominio del capital sobre una nueva base política. «La reacción arribada al poder -escribió-, no se conforma con conservar; pretende rehacer»[34]. El fascismo se propuso la reorganización del Estado liberal con el objeto de lograr una articulación más efectiva entre el capital y el Estado. Se proponía eliminar, de esta manera, la mediación política entre las clases, esto es, la representación de los ciudadanos iguales ante el Estado -el «Estado político»- y establecer la representación directa del capital en el Estado. La forma de organización política de este nuevo Estado Mariátegui la definió con el término de «Estado sindical» y la describió en el artículo «La crisis de la democracia», como una forma alternativa al sufragio universal y a las asambleas parlamentarias. En este texto escribió:

> El fascismo, por ejemplo, trabaja por la restauración de las corporaciones medioevales y constriñe a los obreros y patrones a convivir y cooperar dentro de un mismo sindicato. Los teóricos de la «camisa negra « en sus bocetos del futuro Estado fascista, lo califican como un Estado sindical[35].

---

[32] Ibid., t. I, pp. 927-928.

[33] Ibid., t. I, p. 937.

[34] Ibid.

[35] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Op. Cit., t. I, p. 504.

En las reflexiones de Mariátegui, la democracia parlamentaria se mostraba incapaz de someter al capital monopólico. «La plutocracia europea y norteamericana -sostuvo- no tiene ningún miedo a los ejercicios dialécticos de los políticos demócratas. Cualquiera de los *trusts* o de los «carteles» industriales de Alemania y los Estados Unidos influye en la política de su nación respectiva más que toda la ideología democrática»[36]. Este razonamiento podía ser aplicado también a Italia -aunque allí el desarrollo del capital monopólico era menor que en otras potencias imperialistas. En este país percibía cómo la crisis política se manifestaba en la separación entre la clase capitalista y su clase política. Lo cierto es que el fascismo intentaba cerrar esa brecha. Con el consenso activo o pasivo de las capas medias, el régimen fascista trataba de resolver esta «crisis de la democracia» erradicando los principios y las instituciones liberales.

Otro elemento que destacó Mariátegui en sus análisis del fenómeno fascista fue su «misticismo reaccionario y nacionalista»[37]. «El fascismo -afirmó- no concibe la contrarrevolución como una empresa vulgar y policial sino como empresa épica y heroica»[38]. El Amauta puso de relieve con esa formulación el surgimiento de un nuevo estado de ánimo entre los reaccionarios de la posguerra. Estos no se contentaban ya con los métodos pacifistas y evolucionistas de los liberales de la preguerra. Querían influir en el desarrollo de la historia, cambiarla y esa tarea implicaba la posesión de una voluntad férrea y un mito heroico. En este sentido, los fascistas compartían la misma «ánima guerrera y mítica» que los socialistas revolucionarios. Por eso sostuvo: "Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco"[39].

La afirmación es, evidentemente, paradójica. Pero expresa bien la actitud de Mariátegui: su profundo convencimiento de la capacidad de los seres humanos para hacer su propia historia. Pues comunistas y fascistas rechazaban radicalmente la concepción positivista de una evolución social homogénea y sin sobresaltos. Observó como la Gran Guerra y la Revolución Rusa modificó la «mentalidad y la psicología» de los revolucionarios y de los conservadores de la preguerra y «resucitó el culto

---

[36] Ibid.

[37] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Op. Cit., t. I, p. 936.

[38] Ibid., t. I, p. 496.

[39] Ibid., t. I, p. 497.

de la violencia». Por eso, ambos bandos fueron antiliberales y antiparlamentarios; y rechazaban la política de la «zona intermedia, psicológica y orgánicamente democrática y evolucionista»[40]. Este sentido de la acción política voluntarista y activista lo encuentra en comunistas y fascistas de la posguerra, como lo muestra el siguiente texto:

> "La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánima guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición en el progreso. Eran testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra había demostrado a la humanidad que aún podían sobrevenir hechos superiores a la previsión de la Ciencia y también hechos contrarios al interés de la Civilización"[41].

En el pensamiento de Mariátegui el fascismo estaba en contra de la civilización humana por defender la civilización capitalista. Lo veía como la última tentativa del capital para restaurar su dominio y por eso sacrificaba los intereses fundamentales de los seres humanos. Además, consideraba que la defensa definitiva de la civilización se encontraba en el socialismo y no en la democracia liberal, por el escepticismo y por la ineficacia de ésta. Al «misticismo reaccionario» del fascismo «sólo el misticismo revolucionario de los comunistas» podía oponerle una barrera segura y definitiva.

La estabilización en la Rusia soviética

Para Mariátegui la Revolución Rusa constituía «el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo»[42]. La consideraba como un hecho histórico-universal por su significación teórica y práctica. En el plano de la teoría, porque permitía la superación de las concepciones evolucionistas y positivistas del socialismo; en este sentido, ofrecía las categorías que permitían pensar en la «verdadera revisión del marxismo». En el plano de la práctica, era la crítica radical de la política del reformismo de la social-democracia y de la democracia liberal y aparecía como la única alternativa realista al fascismo; en este sentido, se presentaba como la con-

---

[40] Ibid., t. I, p. 945.

[41] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Op. Cit., t. I, p. 496.

[42] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Op. Cit., t. I, p. 1292.

cretización de una política revolucionaria. Por estas razones, el Amauta decía que la Revolución Rusa era «la expresión culminante del marxismo teórico y práctico» y, en consecuencia, en ella había que buscar «la nueva etapa del marxismo»[43].

Por esta razón, Mariátegui siguió apasionadamente los acontecimientos vinculados con la construcción del socialismo en la Unión Soviética. Parte importante de sus análisis tenían como telón de fondo los diversos problemas y las dificultades que ese proceso iba generando y, sin duda, constituían el espacio teórico en el que se situaban sus reflexiones sobre el socialismo indo-americano; sin embargo, al mismo tiempo, se producía en su modo de razonar una reelaboración de la experiencia rusa en función de la realidad específica del Perú. Como ha sido ya señalado, la obra de Mariátegui estaba en elaboración. Su muerte no le permitió integrar todos los temas de sus reflexiones. En este sentido, se puede encontrar dos niveles de razonamiento en relación al socialismo, vinculados pero no orgánicamente articulados: uno trata de la experiencia de la Unión Soviética; otro del desarrollo de la revolución en los países coloniales y semicoloniales y, en particular, en el Perú. Esta tensión teórica y política, puede seguirse al examinar algunos de los temas de su visión de la U.R.S.S.

Mariátegui pensaba que la Revolución Rusa había pasado de los «tiempos de hambre y sangre» a la «Rusia de la Nep y de Stalin»[44]. Es decir, del «ambiente heroico de la Revolución» al «periodo de organización nacional»[45]. En este segundo momento, con la puesta en marcha de la Nueva Política Económica y con el fin de la guerra civil, se comenzaba el «desarrollo y el afianzamiento del Estado Soviético»[46].

El elemento clave del nuevo poder estaba dado por el partido bolchevique y su control del Estado. Por eso, consideraba que la instauración de la nueva política económica, consecuencia de las dificultades materiales surgidas con la guerra civil, y que favorecía la reinstauración de la propiedad privada, no pondría en peligro la revolución. «La coerción de las necesidades económicas -sostuvo- puede modificar o debilitar, en el terreno de la economía o de la política, la aplicación de la doctrina comunista.

---

[43] Ibid., t. I, pp. 1295 y 1292.

[44] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy,* Op. Cit., t. I, p. 688.

[45] José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p. 1190.

[46] Ibid., t. I. p. 1211.

Pero la supervivencia o resurrección de algunas formas capitalistas no comprometerá, en ningún caso, mientras que sus gestores conserven en Rusia el poder político, el porvenir de la revolución»[47].

Mariátegui vio en la consolidación del Estado soviético una de las causas de su reconocimiento diplomático por los Estados capitalistas. En diversos artículos examina el proceso que llevó a los países occidentales a aceptar la existencia de la U.R.S.S. y a establecer con ella relaciones diplomáticas y comerciales. «Capitalismo y socialismo -decía- pueden convivir largamente en el mundo»[48] y señalaba que este hecho se debía a la estabilización de los dos sistemas. Por otro lado, consideraba que esta normalización de las relaciones internacionales de la U.R.S.S. había permitido la consolidación del grupo dirigente del Partido Comunista Ruso que propugnaba el afianzamiento nacional de la revolución, en oposición al internacionalismo de Trostky. Por eso escribió: «La posición del estado mayor leninista se fortaleció, además, a consecuencia del reconocimiento de Rusia por las grandes potencias europeas y del mejoramiento de la situación económica rusa»[49]. Por otra parte, el fortalecimiento del control del partido comunista por el «estado mayor leninista» alrededor de Stalin, expresaba bien la tarea de la construcción del «socialismo en un solo país». En el razonamiento de Mariátegui se encuentra la idea de que la etapa de agitación revolucionaria había concluido y comenzaba un periodo reaccionario. Una fecha clave de este segundo momento fue la conquista del poder por el fascismo italiano en 1922. Por ello, ya no se trataba de llevar la revolución al mundo entero sino de consolidarla en donde había logrado mantenerse. Este es el sentido que le daba al enfrentamiento entre la «oposición de izquierda» y la mayoría del comité central del Partido Comunista Ruso. En el tercer artículo que dedicó a Trotsky estableció lo que consideraba el núcleo de las diferencias entre el dirigente opositor con los «viejos bolcheviques»:

> "Trotsky, particularmente, es un hombre de cosmópolis. (Uno de sus actuales compañeros de ostracismo político, Zinoviev lo acusaba en otro tiempo, en un congreso comunista, de ignorar y negligir demasiado al campesino). Tiene un sentido internacional, ecuménico, de la revolución socialista. Sus notables escritos sobre la transitoria estabilización del capitalismo […] lo colocan entre los más alertas y

---

[47] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Op. Cit., t. I, p. 966.

[48] José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p. 1216.

[49] Ibid., t. I. p. 1076.

> sagaces críticos de la época. Pero este mismo sentido internacional de la revolución, que le otorga tanto prestigio en la escena mundial, le quita fuerza momentáneamente en la práctica de la política rusa. La revolución rusa está en un periodo de organización nacional. No se trata por el momento, de establecer el socialismo en el mundo, sino de realizarlo en una nación que, aunque es una nación de ciento treinta millones de habitantes que se desbordan sobre dos continentes, no deja de constituir por eso, geográfica e históricamente, una unidad. Es lógico que en esta etapa, la revolución rusa esté, representada por los hombres que más hondamente sienten su carácter y sus problemas nacionales"[50].

No era sólo el internacionalismo de la revolución lo que estaba en juego; Mariátegui también percibía el problema de la democratización del partido puesto en evidencia por la «oposición de izquierda». Sostenía que «la defensa de la revolución forzó al partido bolchevique a aceptar un disciplina militar»[51]; pero cuando terminó la guerra civil constataba la existencia de un movimiento que reclamaba la «democracia obrera» en la nueva generación comunista, reivindicación apoyada por Trotsky; sin embargo, consideraba que este apoyo era parte de la estrategia del líder ruso en la lucha por el poder. «Las instancias de Trotsky; para que se adoptara un régimen de democratización en el partido comunista miraban al socavamiento del poder de Stalin»[52].

La defensa que hizo Mariátegui de la «organización nacional» de la revolución socialista y la práctica eliminación de la «democracia obrera» con el control absoluto del poder por la fracción dirigida por Stalin, sólo puede ser explicada por su fe ilimitada en la Revolución de Octubre. No sólo eran sus ideas centrales que el nuevo curso de la Unión Soviética ponía en cuestión. Era también el carácter sinuoso de la disputa en el Partido Comunista Ruso de la cual, de alguna manera, se hizo eco en sus artículos sobre este tema. Así, por ejemplo, en el artículo sobre Trotsky de 1925, señalaba que Zinoviev y Kamenev, eran hombres de la «vieja guardia» y que «al flanco de Lenin, habían preparado, a través de un trabajo tenaz y coherente de muchos años, la revolución comunista. Trotsky, en cambio había sido menchevique»[53].

---

[50] Ibid., t. I, pp. 1189-1190.

[51] Ibid., t. I, p. 1076.

[52] Ibid., t. I, p.1189.

[53] Ibid., t. I, p. 1076.

En el artículo sobre Trotsky de 1928, cuando éste y la «oposición de derecha» encabezada por Zinoviev; y Kamenev, hombres de la «vieja guardia bolchevique» ya habían sido expulsados del partido, también cayeron en desgracia bajo la pluma de Mariátegui: "Más la corriente oposicionista, en el siguiente congreso del partido, reapareció engrosada. Zinoviev, Kamenev y los otros miembros del Comité Central, se sumaron a Trotsky, quien resultó así el líder de una composición heterogénea, en la cual se mezclaban elementos sospechosos de desviación derechista y social-demócrata con elementos incandescentemente extremistas, amotinados contra las concesiones de la Nep a los kulaks"[54].

Más allá del desenvolvimiento de las luchas políticas en la Unión Soviética, es útil subrayar el hecho de cómo Mariátegui trataba de mantener la imagen de una revolución socialista triunfante sin sacar las consecuencias de la forma en la que se consolidaba el poder del partido bolchevique, o de manera más precisa, su comité central, y Stalin, su secretario general. Quizás era la imagen del «método dictatorial» que propugnaban los revolucionarios como los reaccionarios. En todo caso, es posible encontrar otra imagen del socialismo en el pensamiento del Amauta que armoniza más con el proyecto de la «democracia obrera», esto es, de la democracia de los soviets o consejos[55].

III
Los movimientos nacional-revolucionarios de los países semi-coloniales

Para Mariátegui la Gran Guerra no sólo produjo una oleada revolucionaria en Europa, cuyo momento culminante fue la revolución rusa; también puso en movimiento a los pueblos colonizados del Asia. El «despertar de los pueblos de Oriente» era para el Amauta otro de los signos del inicio de un nuevo periodo en la historia. «La marea revolucionaria -dijo- no conmueve sólo al Occidente. También el Oriente está agitado, inquieto, tempestuoso. Uno de los hechos más actuales y trascendentes de la historia contemporánea es la transformación política y social del Oriente»[56]. Por eso puso tanto interés en el estudio de los movimientos nacio-

---

[54] Ibid., t. I, p. 1189.

[55] Sobre el proyecto socialista de Mariátegui, véase mi libro *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Op. Cit.

[56] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Op. Cit., t. I, p. 1006.

nalistas de la India, Turquía, Japón y China[57]. En ellos veía la emergencia de la revolución democrático-burguesa y la aparición de una civilización que manteniendo sus tradiciones ancestrales podía incorporar los logros de la civilización occidental.

Mariátegui constataba la existencia de tres factores vinculados al despertar de los pueblos de Oriente. En primer lugar, notaba la prédica, por los países vencedores de la Gran Guerra, de los principios de libertad y de independencia, y su apoyo a la lucha contra el imperialismo y las guerras de conquista. La propaganda de las democracias occidentales influyó profundamente en el espíritu de los pueblos colonizados y en nombre de la libertad y de la democracia lucharon por su emancipación. En este sentido anotó:

> "Acontece, entre otras cosas, que Europa cosecha los frutos de su predicación del periodo bélico. Los aliados usaron durante la guerra, para soliviantar al mundo contra los austro-alemanes, un lenguaje demagógico y revolucionario. Proclamaron enfática y estruendosamente el derecho de todos los pueblos a la independencia. Presentaron la guerra contra Alemania como una cruzada por la democracia. Propugnaron un nuevo Derecho Internacional. Esta propaganda emocionó profundamente a los pueblos coloniales. Y terminada la guerra, estos pueblos coloniales anunciaron, en nombre de la doctrina europea, su voluntad de emanciparse"[58]

En segundo lugar, advertía «otro motivo psicológico para la insurrección del Oriente»: Europa había perdido su «autoridad moral» sobre los pueblos colonizados. Con ello quería indicar cómo los pueblos orientales habían dejado de creer en la superioridad y en el progreso de los europeos después de observar la barbarie de la guerra, abandonando el «respeto supersticioso» que tenían por la civilización occidental.

---

[57] Véanse en José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, op. cit. la parte VI, «El mensaje de Oriente», donde trata de la revolución en la India y Turquía; y en José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., los artículos sobre la revolución china : «Sun Yat Sen» (1925), «El imperialismo y la China» (1925), «Las nuevas jornadas de la revolución china» (1926), «El problema de la China» (1927), «La toma de Shanghai» (1927), «Rusia y China» (1929), «China y la ofensiva antisoviética» (1929), «La preparación sentimental del lector ante el conflicto ruso-chino» (1929), «La guerra en China»(1929), «La guerra civil en China» (1929) y «El gobierno de Nanking contra la extraterritorialidad» (1930); y, también, sobre la India «La lucha de la India por la independencia nacional» y «Los votos del Congreso Nacional Indú» y sobre el Japón «El movimiento socialista en el Japón».

[58] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Op. Cit., t. I, p. 1006.

«Los pueblos de Oriente -sostuvo- han visto a los pueblos de Europa combatirse, desgarrarse y devorarse con tanta crueldad, tanto encarnizamiento y tanta perfidia, que han dejado de creer en su superioridad y su progreso»[59].

En tercer lugar, reparaba en la «nueva conciencia moral de Europa»[60]. Mariátegui pensaba en la aparición de una nueva actitud dentro de la población europea en relación con los pueblos coloniales, en particular, en las masas trabajadoras. Estas habían sido indiferentes a la suerte de las poblaciones del Oriente durante el largo periodo de conquistas coloniales; pero después de la guerra habían comenzado a sentirse solidarias con ellos y rechazaban la política de conquista y opresión del imperialismo. Esa nueva conciencia era patente, según el Amauta, en el movimiento socialista. Este, hasta la Gran Guerra, había estado centrado en Europa. Expresaba el estado de ánimo de los trabajadores para los que el mundo se limitaba a la civilización occidental. «El socialismo era una doctrina internacional; pero su internacionalismo concluía en los confines de Occidente, en los límites de la civilización occidental»[61]. Pero con la revolución rusa y la creación de la Tercera Internacional «los socialistas empiezan a comprender que la revolución social no debe ser una revolución europea, sino una revolución mundial»[62]. No era ésta una actitud sólo ideológica o resultado de las buenas intenciones de los trabajadores europeos. Correspondía a la nueva situación económica creada por el capital imperialista. Este había internacionalizado la economía y había hecho interdependientes a todos los pueblos. «Los líderes de la revolución social -dijo Mariátegui- perciben y comprenden la maniobra del capitalismo que busca en las colonias los recursos y los medios de evitar o retardar la revolución en Europa. Y se esfuerzan por combatir al capitalismo, no sólo en Europa, no sólo en el Occidente, sino en las colonias»[63]. De allí la idea de la revolución mundial, y éste fue uno de los elementos de su propuesta socialista. Mariátegui citaba la afirmación de Zinoviev según la cual "una revolución no es posible sin Asia" e hizo el siguiente comentario:

---

[59] José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, en: *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1994, t. I. p. 900.

[60] José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, op. cit., t. I, p. 1007; también véase: José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, op. cit., t. I, p. 900.

[61] José Carlos Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, op. cit., t. I, p. 900. Véase también: José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, op. cit., t. I, p. 1006-1007.

[62] Ibid., t. I, p. 901.

[63] Ibid.

> "La revolución social necesita históricamente la insurrección de los pueblos coloniales. La sociedad capitalista tiende a restaurarse mediante una explotación más metódica y más intensa de sus colonias políticas y económicas. Y la revolución social tiene que soliviantar a los pueblos coloniales contra Europa y Estados Unidos, para reducir el número de vasallos y tributarios de la sociedad capitalista"[64].

Si bien el socialismo se difundía en los pueblos de Oriente, Mariátegui atribuía a sus luchas un contenido diferente de las de los trabajadores de Occidente. En Occidente la revolución era el resultado de las reivindicaciones anticapitalistas de los obreros; era una insurrección de «carácter proletario y de clases». En cambio, en Oriente, la revolución tenía por objetivo la independencia nacional y la abolición de la feudalidad; se trataba, en este sentido, de una revolución democrático-burguesa. Planteado el problema en estos términos, surgía una de las cuestiones más controvertidas del debate sobre la estrategia de la revolución en el movimiento socialista de los años veinte: la relación entre la revolución democrático-burguesa y la revolución socialista. Parte importante del debate sobre el pensamiento político de Mariátegui está vinculado con este problema[65].

Precisamente, fue el caso de la Revolución China el eje de un enconado debate en el seno del Partido Comunista Ruso y en la Internacional Comunista. En esa polémica se podía apreciar los límites y las posibilidades de la colaboración del movimiento obrero y campesino con la pequeña burguesía y la burguesía nacional. Mariátegui estuvo profundamente influido por esa experiencia y el replanteamiento de sus ideas sobre la perspectiva socialista, entre 1928 y 1930, no puede ser ajeno a la suerte que tuvo la derrota de la Revolución China[66].

Entre Oriente y Occidente existía, en el pensamiento de Mariátegui, una particular realidad que era la de América Latina. No correspondía a las tradiciones culturales, religiosas o políticas del Oriente ni se encontraban en la situación de un dominio colonial. Lo occidental en América correspondía a una superficial y delgada capa (económica, social, cultural,

---

[64] Ibid., t. I, p. 1007.

[65] Véase por ejemplo la presentación que Aníbal Quijano hace sobre este tema en su libro *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul Editores, 1981, pp. 105-114

[66] Aníbal Quijano y José Aricó han planteado este problema. Del primero, el libro de la cita anterior y del segundo "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú", en *Socialismo y Participación*, Lima, N° 11, setiembre 1980, sección IV.

política) del proceso de formación social del continente; pero que no la había logrado integrar y transformar totalmente. Cuando lo entrevistaron a propósito del «día de la raza» [la celebración del día del descubrimiento de América en esa época], Mariátegui respondió: «No me adhiero a las celebraciones municipales ni al concepto de nuestra latinidad. !Latinos, nosotros!»[67]. La ironía de la respuesta expresaba el profundo convencimiento del Amauta de la situación específica de América Latina. En el artículo «¿Existe un pensamiento hispano-americano?» formuló el siguiente juicio, que traducía su visión de esta realidad:

> "El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispanoamericana o latino-americana -en Argentina, en Uruguay, se puede hablar de latinidad- no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse sobre el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado"[68].

El resurgimiento de las civilizaciones precolombinas era la clave, para el Amauta, del proceso de creación de una identidad para Latinoamérica. Sobre este piso se construiría una nueva civilización donde se incorporarían las tradiciones autóctonas y las tradiciones occidentales. Aunque critica el carácter utópico de la propuesta de la «raza cósmica» sostenida por J. Vasconcelos, aprecia la idea por la cual América sería el crisol donde se fusionarían diversas culturas[69].

Por otra parte, consideraba que también América se encontraba en un periodo de efervescencia: comenzaba el despertar de las clases oprimidas. Si bien la Gran Guerra y la revolución rusa influyeron en el surgimiento de un nuevo estado de ánimo que se cristalizaría en lo que él denominaba la «nueva generación»; hubo un acontecimiento que constituyó un tema principal de su reflexión política: la Revolución Mexicana. "México tiene la clave del porvenir de la América india», escribió en 1928[70]. Y este juicio reflejaba sus esperanzas y sus ilusiones en el nacimiento de una América

---

[67] "En el día de la raza", respuesta a la encuesta de la revista *Variedades*, reproducida en José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*, en *Mariátegui Total*, op. Cit., t. I, p. 1397.

[68] José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, en *Mariátegui Total*, op. Cit., t. I, p. 418.

[69] La crítica al libro de Vasconcelos se encuentra en "Indología por José Vasconcelos", en *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, pp. 448-451.

[70] José Carlos Mariátegui, "Los de abajo de Mariano Azuela", en *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 451.

nueva. Sólo una revolución podía permitir la expansión de todas las fuerzas vitales oprimidas por siglos de dominación colonial. «Sin duda -señaló en el comentario al libro *La revolución mexicana* de Luis Araquistain- una revolución continúa la tradición de un pueblo, en el sentido en que es una energía creadora de cosas e ideas que incorpora definitivamente en esa tradición enriqueciéndola y acrecentándola»[71]. La fuerza creadora de la Revolución Mexicana dio inicio a un renacimiento en todos los ámbitos de la cultura; todas las «energías y potencias «del pueblo lograron» su máximo grado de exaltación». De esta época de florecimiento del México revolucionario dijo el Amauta:

> "La pintura, la escultura, la poesía de México son las más vitales del continente. Las de los otros pueblos hispano-americanos presentan, en algunos casos, individualidades y movimientos sugestivos y ejemplares; pero las de México tienen la fuerza vital del fenómeno orgánico y colectivo. La distingue su sabia popular, su impronta mexicana"[72].

La experiencia de la Revolución Mexicana le sirvió a Mariátegui para precisar su pensamiento político y para diferenciarse del nacionalismo radical y de las propuestas de la Tercera Internacional. Junto con la Revolución China, constituía el banco de ensayo de su propuesta socialista. Desde esta perspectiva, examino en esta Sección aquellos aspectos de la Revolución China y de la Revolución Mexicana que estaban vinculados con el debate socialista del Amauta.

La Revolución China

En los análisis de Mariátegui la revolución china ocupó un lugar importante. Entre 1924 y 1929, escribió una docena de artículos y notas sobre el surgimiento, evolución y derrota del movimiento que se inició en 1911 con la proclamación de la República por Sun Yat Sen. Se trataba, según el Amauta del «signo más extenso y profundo del despertar del Asia»[73] y en él había puesto sus esperanzas -como también los dirigentes de la Tercera Internacional- de ver realizada la segunda revolución socialista. Pues la lucha de clases en China reunía todas las condiciones para que la revolución nacionalista desembocara en el socialismo. Por

[71] José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 464.

[72] José Carlos Mariátegui, "Los de abajo de Mariano Azuela", en *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 452.

[73] José Carlos Mariátegui, "Veinticinco años de sucesos extranjeros", en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. Cit., t. I, p. 1212.

eso se la consideraba como el paradigma de un proceso revolucionario en un país semicolonial, con una economía dependiente y con un amplio y dominante sector precapitalista. Lo que estaba en juego, además, era la estrategia -sostenida por la Tercera Internacional y que Mariátegui asumía, en ese momento, en sus líneas principales- de una revolución que debería cumplir primero su etapa burguesa y después arribar a su etapa socialista. Para alcanzar este objetivo, obreros y campesinos deberían subordinarse a la burguesía nacional y apoyarla en la lucha contra la feudalidad y el imperialismo. Fue esta la razón que llevó al Partido Comunista a incorporarse al Kuo Ming Tang en 1922[74]. Por esta razón, el fracaso de esta experiencia llevaría a Mariátegui a precisar su perspectiva sobre el socialismo en el periodo 1928-1930, tanto en su polémica con los ideólogos del nacionalismo radical como con los dirigentes del Secretariado Latinoamericano de la Tercera Internacional. En un artículo de 1924, consideraba que en China se estaba cumpliendo «otra de las grandes revoluciones contemporáneas» y la definía como una revolución democrático-burguesa: «Es una revolución burguesa y liberal. A través de ella, China se mueve, con paso ágil, hacia la Democracia»[75]. Las causas de esa revolución las veía en el desfase entre una estructura económica modernizada por el capital imperialista y las instituciones políticas tradicionales. El siguiente párrafo define bien sus ideas sobre esta contradicción básica de la sociedad china:

> "La revolución aparece, así, como un trabajo de adaptación de la política china a una economía y una conciencia nuevas. Las viejas instituciones no correspondían, desde hacía tiempo a los nuevos métodos de producción y a las nuevas formas de convivencia. La China está ya bastante poblada de fábricas, de bancos, de máquinas, de cosas y de ideas que no se avienen con un régimen patriarcalmente primitivo"[76].

El factor desencadenante de esas transformaciones, Mariátegui lo veía en el proceso de industrialización que el capital imperialista impuso a la China. La invasión occidental le parecía no sólo militar, sino también

---

[74] Aunque en el contexto de la biografía de Trotsky, es revelador el examen del impacto de la revolución china para el partido comunista ruso que hace Pierre Brou, en su libro *Trotsky*, Paris, Fayard, 1988, pp. 506-511.

[75] José Carlos Mariátegui, "La revolución china", en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p. 1057.

[76] José Carlos Mariátegui, "Veinticinco años de sucesos extranjeros", en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p. 1213.

económica. Occidente llevó a China «sus máquinas, su técnica y otros instrumentos de su civilización»[77]. Y de esta forma se comenzó a desarrollar una economía moderna. Ello dio lugar a una reorganización de la tradicional sociedad china. Su economía, sus clases, su mentalidad se transformó. Así, pudieron difundirse las ideas nacionalistas y revolucionarias. «La China -escribió - se aprestó a adoptar las formas y las instituciones demo-liberales de la burguesía europea y americana»[78].

Ese proyecto se cristalizó en el Kuo Ming Tang, partido creado por Sun Yat Sen en 1912. Tenía una forma de organización y un programa que Mariátegui consideraba como la expresión original de las particulares condiciones de la sociedad china y además, según él, producto de la «inteligencia clara y fuerte de idealismo práctico» de Sun Yat Sen. El que fue primer presidente de la República China no proponía una utopía; su proyecto se enraizaba en las condiciones específicas de su sociedad. No intentó repetir la experiencia liberal europea, ni el socialismo ruso. «Conformaba, ajustaba su acción revolucionaria a la realidad de su país»[79]. Dos ejes tenía su programa. Por un lado, el nacionalismo, puesto que se orientaba a lograr la plena autonomía nacional frente a la dominación impuesta por las potencias imperialistas. Por otro, la democratización de la sociedad china, en la medida en que propugnaba la liquidación de la feudalidad.

Este programa del Kuo Ming Tang, que Mariátegui lo juzgaba realista y con «un arraigo profundo en las masas»[80], fue posible por la existencia de un «factor de psicología política» que modelaba la mentalidad de las clases en China: el nacionalismo. Comparando la situación de las clases sociales en China y el Perú sostuvo:

> "La colaboración con la burguesía, y aún de muchos elementos feudales, en la lucha anti-imperialista china, se explica por razones de raza, de civilización nacional que entre nosotros no existe. El chino noble o burgués se siente entrañablemente chino. Al desprecio del blanco por su cultura estratificada y decrépita, corresponde por el desprecio y el orgullo de su tradición milenaria. El anti-imperialismo

---

[77] José Carlos Mariátegui, "La revolución china", en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p. 1058.

[78] José Carlos Mariátegui, "Sun Yat Sen", ", en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, op. cit., t. I, p. 1082.

[79] Ibid, t. I, p. 1083.

[80] José Carlos Mariátegui, "La toma de Shanghai", en José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundia*l, op. cit., t. I, p. 1171.

en la China puede, por tanto, descansar en el sentimiento y en el factor nacionalista"[81].

El nacionalismo revolucionario era, en este sentido, la fuerza propulsora de la Revolución China en la lucha contra el imperialismo. En esta tarea coincidían las clases que se sentían oprimidas por las potencias imperialistas: los obreros, los campesinos, la pequeña burguesía y la burguesía nacional. Y, además, estas clases se enfrentaban a las fuerzas feudales que eran los aliados del capitalismo extranjero.

En la toma de Shanghai, en 1927, por las fuerzas nacionalistas, Mariátegui vio un «momento decisivo de la revolución». Se trataba de una victoria de las tropas de Chiang Kai Shek, el líder nacionalista del Kuo Ming Tang, sobre el ejército de los generales reaccionarios apoyados por las potencias imperialistas. «En los quince años transcurridos después de la caída de la monarquía -escribió -, la revolución ha sufrido muchas derrotas y alcanzado muchas victorias. Pero entre éstas, ninguna ha conmovido e impresionado al mundo como la de Shanghai. La razón es que esta victoria no aparece ganada por la revolución sólo contra sus enemigos de la China sino, sobre todo, contra sus enemigos de Occidente»[82]. Este juicio daba cuenta precisa de que la revolución democrático-nacional en un país semicolonial parecía un objetivo justo de la estrategia socialista.

Sin embargo, diez días después de que Mariátegui escribiera el artículo sobre «La toma de Shanghai», Chang Kai Shek, con el apoyo de la burguesía y del lumpenproletariado, el 12 de abril de 1927 organizó un golpe de Estado e inició lo que sería una de las mayores masacres de militantes comunistas en la historia de China[83]. Sólo en 1929, Mariátegui volvió a escribir sobre la Revolución China. En el artículo «Rusia y China» se refería al «nuevo curso de la política china» que había hecho del «*Kuo Ming Tang* y sus generales un instrumento más perfecto y moderno de los intereses imperialistas que los antiguos caudillos feudales»[84]. Y unos meses después, en

---

[81] José Carlos Mariátegui, "Punto de vista anti-imperialista", en *Ideología y política*, en *Mariátegui Total*, op. cit., t. I, p. 196.

[82] José Carlos Mariátegui, "La toma de Shanghai", en José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundia*l, op. cit., t. I, p. 1171.

[83] Sobre el golpe de Estado del 12 de abril véase de H. R. Isaacs, *La tragedie de la revolution chinoise*, Paris, 1979, Cap. 11.

[84] José Carlos Mariátegui, "Rusia y China", en José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundia*l, op. cit., t. I, p. 1225.

una nota sobre «la guerra en la China», consideraba que en el sur de la China se reiniciaba el proceso revolucionario «interrumpido por las jornadas thermidorianas de Chang Kai Shek» y agregaba el siguiente comentario:

> "Chang Kai Shek y sus secuaces han podido detener momentáneamente el curso de la revolución con su golpe de estado thermidoriano y con los fusilamientos en masa de los organizadores y agitadores del proletariado. Pero no han podido suprimir el proletariado mismo. Y es aquí donde la revolución tiene su innegable fermento"[85].

El trágico desenlace de la revolución china tuvo para Mariátegui, como para el movimiento comunista internacional, importantes consecuencias en cuanto a sus planteamientos sobre la revolución socialista. En la polémica con las corrientes nacionalistas radicales del Perú, entre 1929 y 1930, sostuvo la idea -explícitamente vinculada a la «traición de la burguesía china»- de que el nacionalismo no podía constituir el fundamento de la lucha antiimperialista. La quiebra del Kuo Ming Tang -dijo en «Punto de vista anti-imperialista»- «demostró cuan poco se podía confiar, aún en países como la China, en el sentimiento nacionalista revolucionario de la burguesía»[86].

La Revolución Mexicana

La Revolución Mexicana fue para Mariátegui la otra experiencia determinante en la constitución de su visión del socialismo. Siguió con atención su desarrollo; se entusiasmó con sus logros y sus posibilidades; se sintió defraudado por el «nuevo curso» de la política mexicana posterior al asesinato del presidente Obregón en 1928; pero siempre valoró su enorme significación histórica. Su importancia radicaba en haber realizado las tareas antifeudales y nacionalistas de una revolución cuyo programa y objetivos eran democrático-burgueses. En el artículo «Al margen del nuevo curso de la política mexicana», escrito en 1930, un mes antes de su muerte, expresó un juicio que resumía su evaluación de la Revolución Mexicana:

> "El movimiento político que ha abatido al porfirismo, se ha nutrido, en todo lo que ha importado avance y victoria sobre la feudalidad y

---

[85] José Carlos Mariátegui, "La guerra en la China", en José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundia*l, op. cit., t. I, p. 1247.

[86] José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, en *Mariátegui Total*, op. cit., t. I, p. 197. En mi libro *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Op. Cit., Cap. II, discuto este problema.

> sus oligarquías, del sentimiento de las masas, se ha apoyado en sus fuerzas y ha estado impulsado por un indiscutible espíritu revolucionario. Es, bajo todos esos aspectos, una extraordinaria y aleccionadora experiencia. Pero el carácter y los objetivos de esta revolución, por los hombres que la acaudillaron, por los factores económicos a las que obedeció y por la naturaleza de su proceso, son los de una revolución democrático-burguesa"[87].

Esta es la idea de fondo de todos los artículos que escribió, entre 1924 y 1930, sobre la Revolución Mexicana[88]. Sin embargo, en los análisis de Mariátegui existe un cambio en la valoración de las perspectivas del proceso revolucionario a partir de 1928. Estos cambios tenían que ver con la relación entre la revolución democrático-burguesa y la revolución socialista. En un primer momento consideraba que al cumplirse la etapa burguesa de la revolución, ésta devendría socialista. Este es el sentido del siguiente juicio en un artículo de 1926: «Las formas políticas y sociales vigentes en México no representan una estación del liberalismo sino del socialismo. Cuando el proceso de la Revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista»[89]. Pero, en un segundo momento, pensaba no sólo en que la revolución democrática en México no transitaría al socialismo sino que podía derivar hacia la dictadura fascista. Comentando la propuesta de un «Estado regulador», como Estado intermedio entre el capitalismo y el socialismo, sostenida por escritores vinculados al régimen mexicano, escribió en un artículo de 1930:

> "[...] no es raro que esta idea, afirmada ante todo por el fascismo, en el proceso de una acción inequívoca e inconfundiblemente contrarrevolucionaria, aparezca ahora incorporada en el ideario de un régimen político, surgido de una marejada revolucionaria. [...] El Estado regulador de Froylán C. Majarrez no es otro que el Estado fascista"[90].

¿Qué había dado lugar a un cambio tan radical en la perspectiva de Mariátegui sobre la revolución mexicana? Hay quienes sostienen que fue la consecuencia de la aplicación de la nueva política aprobada en el VI congreso de

---

[87] José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 439.

[88] Escribió diez artículos sobre la revolución mexicana entre 1925 y 1930 los que se encuentran reunidos en el libro *Temas de nuestra América*, op. cit.

[89] José Carlos Mariátegui, "La reacción en México", en *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 427.

[90] J. C. Mariátegui, "Al margen del nuevo curso de la política mexicana", en *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 438.

la Internacional Comunista que se traducía en la consigna de «clase contra clase» y que sustituía a la del «frente único»[91]. Me parece que esta interpretación no concuerda con la crítica del Amauta de la estrategia de la «revolución por etapas» y, por ende, de la idea de la necesidad de una revolución democrático-burguesa como etapa previa a la revolución socialista. Más bien, es necesario buscar las causas de la nueva perspectiva de Mariátegui en sus reflexiones sobre el proceso mismo de la revolución mexicana y la evaluación que hizo de la experiencia china en ese mismo periodo. Esta necesidad de extraer de la realidad histórica la definición de una política socialista se encuentra precisada en el siguiente párrafo del artículo-balance de 1930 de la experiencia mexicana, al que ya he hecho alusión:

> "La observación atenta de los acontecimientos de México está destinada a esclarecer, a teóricos y prácticos del socialismo latinoamericano, las cuestiones que tan frecuentemente embrollan y desfiguran la interpretación diletantesca de los superamericanismos tropicales. Tanto en tiempos de flujo revolucionario, como de reflujo reaccionario, y tal vez más precisa y nítidamente en éstos que en aquéllos, la experiencia histórica iniciada en México por la insurrección de Madero y el derribamiento de Porfirio Díaz, suministra al observador un conjunto precioso y único de pruebas de la ineluctable gravitación capitalista y burguesa de todo movimiento político dirigido por la pequeña burguesía, con el confusionismo ideológico que le es propio"[92].

¿Qué le mostraba a Mariátegui la «observación atenta» de la revolución mexicana? Primero, que se trataba de una revolución antifeudal. El problema central de México prerrevolucionario era la explotación precapitalista del campesino. Estos habían sido despojados de sus tierras por los latifundistas los cuales «con su clientela de abogados e intelectuales constituían una oligarquía, que dominaba con el apoyo del capital extranjero, un país feudalizado»[93]. Por esta razón, si la revolución tuvo su origen en una reivindicación política -el anti-reeleccionismo- rápidamente se transformó en una revolución agrarista. En sus inicios, «la revolución no tenía aún un programa; pero éste empezaba ya a bosquejarse, y su primera reivindicación concreta era la reivindicación de la tierra. El lema «Tierra y Libertad» se juntaba al lema «no-reelección», excediéndolo y

---

[91] Véase por ejemplo el artículo de J. Aricó, «Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú», op. cit.

[92] J. C. Mariátegui, "Al margen del nuevo curso de la política mexicana", op. cit., t. I, p. 437.

[93] J. C. Mariátegui, "Veinticinco años de sucesos extranjeros", op. cit., t. I. p. 1215.

superándolo»[94]. La Constitución de 1917 estableció la reforma agraria[95], cuya aplicación la inició el régimen del presidente Obregón (1920-1924). De la política agraria de este presidente escribió:

> "El gobierno de Obregón ha dado un paso resuelto hacia la satisfacción de uno de los más hondos anhelos de la Revolución: ha dado tierra a los campesinos pobres. A su sombra ha florecido en el Estado de Yucatán un régimen colectivista"[96].

Segundo, la Revolución Mexicana satisfizo algunas de las demandas inmediatas de la clase obrera, tales como salario mínimo, jornada de trabajo de ocho horas, participación en las utilidades de las empresas, derecho a la seguridad social. Con lo cual «la clase trabajadora consolidó sus posiciones y acrecentó su poder social y político»[97].

Tercero, la revolución tenía un profundo contenido nacionalista. La Constitución de 1917 establecía la propiedad de la nación sobre el subsuelo y sus riquezas y reglamentaba el derecho de propiedad de los extranjeros con lo cual propendía al control nacional de los recursos nacionales. En un periodo de expansión del poderoso vecino capitalista, los Estados Unidos, estas medidas expresaban, ciertamente, el sentimiento antiimperialista del pueblo mexicano. Estos «principios de la revolución» constituían el fundamento de la alianza de la clase obrera, de los campesinos y de la pequeña burguesía; «frente popular» que se cristalizó a los regímenes de Obregón y Calles. «Durante los gobiernos de Obregón y Calles -anotó Mariátegui-, la estabilización del régimen revolucionario había sido obtenida en virtud de un pacto tácito entre la pequeña burguesía insurgente y la organización obrera y campesina para colaborar en un terreno estrictamente reformista»[98].

Este amplio movimiento de clases antifeudales y antiimperialistas se rompió desde el momento en que Portes Gil, en 1928, se hizo cargo de la

---

[94] Ibid.

[95] Mariátegui comenta favorablemente la política agraria de la revolución y la pone como ejemplo que debería seguir el Perú en el artículo "Principios de política agraria nacional", en José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, en *Mariátegui Total*, op. cit., t. I, pp. 321-322.

[96] José Carlos Mariátegui, "México y la revolución", en *Temas de nuestra América*, op. cit., p. 425.

[97] José Carlos Mariátegui, "Obregón y la revolución mexicana", en *Temas de nuestra América,* op. cit., p. 429.

[98] J. C. Mariátegui, "Portes Gil contra la CROM", en *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 432.

presidencia provisoria de México. Este nuevo gobierno representó bien los intereses del capital y de la burguesía, los que se habían consolidado a la sombra de la revolución. Como ésta «había respetado los principios y las formas del capitalismo»[99], se produjo un rápido crecimiento de la industria y de la economía moderna. Mariátegui describió, en 1929, el «frente revolucionario» y las bases que lo llevarían a su disolución:

> "El frente revolucionario -alianza variopinta, conglomerado, heterogéneo, dentro del cual el crecimiento de un capitalismo brioso, agudizando el contraste de los diversos intereses sociales y políticos, rompía un equilibrio y una unidad contingentes, creados por la lucha contra la feudalidad y el porfirismo- entró en una crisis que preparaba un cisma más extenso que los anteriores"[100].

El nuevo régimen inició una política cuyo «objetivo inequívocamente contrarrevolucionario (...) ninguna retórica puede ocultar ni disfrazar»[101]. ¿Cuáles eran las medidas del «nuevo curso de la política mexicana»? Mariátegui constata por lo menos dos hechos principales. Primero, la ofensiva del gobierno de Portes Gil contra la Confederación Regional Obrera Mexicana con el objetivo de «abatir o disminuir el poder político de las masas obreras»[102]. Y segundo, el «pacto con el capitalismo yanqui»[103] por el cual se daban garantías a las inversiones estadounidenses en el país. Ambos hechos indicaban que había sonado la «hora de una reacción termidoriana»[104].

Las enseñanzas políticas de la Revolución Mexicana Mariátegui las establece en su principal texto político «Punto de vista anti-imperialista». En lo fundamental, la lección mexicana, para el Amauta, radica en la inconsecuencia de la burguesía y de la pequeña burguesía para llevar a cabo una política de defensa del país frente a la «penetración capitalista». «Ni la burguesía, ni la pequeña burguesía en el poder -afirmó- pueden hacer una política anti-imperialista. Tenemos la experiencia de México, en donde la pequeña burguesía ha acabado de pactar con el imperialismo

---

[99] Ibid.

[100] Ibid., t. I, p. 433.

[101] Ibid., t. I, 432.

[102] Ibid.

[103] José Carlos Mariátegui, "La reacción en México", en *Temas de nuestra América*, op. cit., t. I, p. 436.

[104] José Carlos Mariátegui, "Portes Gil contra la CROM", op. cit., p. 432.

yanqui»[105]. En consecuencia, una revolución democrático-burguesa como la realizada por la burguesía nacional o la pequeña burguesía en China o en México «no representaría la conquista del poder, por las masas proletarias, por el socialismo»[106].

Pero no era sólo la inconsecuencia de la burguesía y de la pequeña burguesía la lección que Mariátegui sacaba de la experiencia mexicana y china. Había otra conclusión de mayor alcance. El «nuevo curso» de la Revolución Mexicana y la derrota de la Revolución China habían puesto en cuestión la estrategia de la «revolución por etapas». Cuando en el editorial de Amauta de setiembre de 1928, «Aniversario y balance» proclamó: la revolución «será simple y puramente, la revolución socialista»[107]. Con ello señalaba el carácter básicamente anticapitalista de la revolución, pues la eliminación de la dominación del capital permitiría la realización de las reivindicaciones democráticas y nacionales: «el socialismo -dijo en el mismo texto- las supone, las antecede, las abarca a todas». Así pues, se trataba de una revolución inmediatamente socialista y no «por etapas» o «ininterrumpida» o «permanente»[108].

Bibliografía

Aricó, José. "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú", en *Socialismo y Participación*, Lima, N° 11, setiembre 1980.

Brou, Pierre. *Trotsky*, Paris, Fayard, 1988.

Cueva, Agustín. "La cuestión democrática en América Latina", en Estudos Avançados, São Paulo, Vol. 2, N° 1, enero-marzo 1988, pp. 45-46.

Germaná, César. *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995.

Isaacs, Harold R. *La tragédie de la Révolution chinoise, (1925-1927),* Paris, 1979.

---

[105] José Carlos Mariátegui, "Punto de vista anti-imperialista", op. cit., t. I, p. 197.

[106] Ibid., t. I, p. 198.

[107] José Carlos Mariátegui, Ideología y política, op. cit., t. I, p. 261.

[108] Ibid.

Krauze, Enrique. *Por una democracia sin adjetivos*, México, 1986.

Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista. Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

Mariátegui, José Carlos. *Ideología y política*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1994, t. I.
_____ *Defensa del marxismo*, en: José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1994, t. I.
_____ *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, en: José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1994, t. I.
_____ *Figuras y aspectos de la vida mundial*, en: *Mariátegui Total*. Lima, Amauta, 1994, t. I.
_____ *Historia de la crisis mundial*, en: *Mariátegui Total*. Lima, Amauta, 1994, t. I.
_____ *La escena contemporánea*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*. Lima, Amauta, 1994, t. I.
_____ *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*, en *Mariátegui Total*. Lima, Amauta, 1994, t. I
_____ *Peruanicemos al Perú*, en *Mariátegui Total*. Lima, Amauta, 1994, t. I.
_____ *Temas de nuestra América*, en: José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*. Lima, Amauta, 1994, t. I.

Melis, Antonio, "La dimensión mundial de José Carlos Mariátegui", en José Carlos Mariátegui. *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1981, pp. 13-24.

Quijano, Aníbal. *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Lima, Mosca Azul Editores, 1981.

Shulgovsky, Anatoly. "Mariátegui como estudioso de Europa y de los problemas de la crisis europea", en: *Mariátegui y las ciencias sociales*. Lima, Amauta, 1982, pp. 35-50.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL QUINTO CAPÍTULO DE LA ESCENA CONTEMPORANEA

Marlene Montes de Sommer[1]
Universidad Kassel, Alemania

«No soy un espectador indiferente del drama humano.
Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe.»

José Carlos Mariátegui

Introducción

Mariátegui, durante su estancia en Europa entre 1919-1923, no sólo pudo apreciar de cerca las consecuencias de la «Gran Guerra» sino que siguió de cerca los movimientos intelectuales y artísticos que emergían. Es por ello que esta ponencia se centra en explorar el interés de Mariátegui por la vida en Europa y por la labor de los intelectuales y artistas de esa época. Hemos optado por el capítulo quinto titulado: «La revolución y la inteligencia» como referencia para nuestro análisis.

La presente ponencia intenta mostrar que existe un hilo conductor que guía las reflexiones de nuestro autor sobre la obra de los intelectuales y artistas europeos. Además, procura señalar, por un lado, la vinculación del hombre como ser creador, como ser político y como ser cultural, y, por otro lado, procura exponer los principios éticos y estéticos reflejados en las obras de sus autores. Finalmente, revela las propuestas de Mariátegui que surgieron después de su experiencia vivida en Europa. Para ello, hemos seleccionado dos de las seis figuras elegidas por Mariátegui: Henri Barbusse y George Grosz.

---

[1] Doctorado en Filosofía en la Universidad Kassel. Magister en ciencias de la educación y sociología en Kassel. Lic. en ciencias de la comunicación en la universidad de Lima. Investigaciones: Philosofía intercultural, Pensamiento andino, Filosofía política. Miembro: International Association of Aesthetics IAA, Consejo Consultivo de la Catedra Mariátegui, Institut zur interdisziplinären und interkulturellen Forschung von Phänomenen sozialer Exklusion e.V. ISIS.

El hombre como ser creador, sensible y social

El hombre es un ser creador, sensible y social, prueba de ello lo encontramos en sus diversas manifestaciones culturales que expresan sus diferentes formas de pensar y de sentir. En la historia de la humanidad los narradores, escritores, artesanos y artistas van a cumplir un rol importante en la trasmisión de estas formas de ver y sentir el mundo.

Mariátegui era consciente que la obra de arte no es una mera reproducción mecánica de la realidad, en ella está muy presente la creatividad del artista y el artista es un ser humano y un ser sensible. Por ello, cuando reflexiona sobre la obra creadora del artista lo hace desde la psicología, la sociología, la historia y la cultura de quien crea la obra. A modo de paréntesis cuando Mariátegui se ocupa del arte de los Incas en el Perú, observa que este arte esta cargado de simbolismo y ese simbolismo expresaba el espíritu de su cultura, la cultura posee elementos que permiten estudiar el misterio de la vida del hombre.

Una mirada retrospectiva de los movimientos artísticos le permite a Mariátegui observar que muchos de ellos coinciden con las llamadas nuevas corrientes literarias e intelectuales que tuvieron sus orígenes a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX. El individuo y la sociedad adquieren gran importancia tanto en el romanticismo[2] como en el realismo[3]. Si bien es cierto, en el romanticismo, tanto literario como artístico, prevalecen los principios de libertad y subjetividad, en el realismo se tiende a representar la naturaleza, sin idealizarla, o reproducir la realidad desde la objetividad. Ambos movimientos fueron influenciados por el «Sturm und Drang» («la tempestad e impulso») alemán y por la ideología de la Revolución francesa. Resumiendo: la estética romántica proclama la libertad y expresión personal del artista, la estética realista proclama la objetividad.

Para Mariátegui era claro que la expresión de la realidad que nos mostraba una obra romántica, no era la realidad como tal, sino que era

---

[2] El romanticismo es un movimiento de fines del siglo XVIII que reaccionó ante las reglas del viejo y nuevo clasicismo y ante el racionalismo de la época. El espiritualismo caracterizaba al romanticismo.

[3] El realismo es un movimiento de mediados del siglo XIX, que se caracteriza por representar la realidad de forma objetiva. Las cosas existen independiente del espíritu. El objeto reproduce la realidad. Resulta muy ilustrativo la frase del pintor francés Gustav Coubert: «Todo lo que no se imprime en la retina se halla fuera del ámbito de la pintura» (Estudios del pintor 1855.)

la realidad del creador de la obra. Por otro lado, el realismo percibía y representaba la realidad abandonando el espiritualismo. Aunque los temas de la corriente realista se caracterizaban sobre todo por el interés de la vida cotidiana, por los temas sociales, por lo acontecido en el presente, Mariátegui se mostraba distante del realismo. Aunque reconoce que:

> «La muerte del viejo realismo no ha perjudicado absolutamente el conocimiento de la realidad. Por el contrario, lo ha facilitado Nos ha liberado de dogmas y de prejuicios que lo estrechaban. En lo inverosímil hay a veces más verdad, más humanidad que en lo verosímil»[4].

A Mariátegui le interesaba: cómo llegar a lo real, a lo verdadero; el realismo, sobre todo el mimético, no le convence. Y ante la interrogante planteada encuentra en la fantasía, en la ficción una vía: «por los caminos de la fantasía».

Sin embargo, hay que tener presente que Mariátegui no descartó el romanticismo ya que este movimiento se caracterizaba por valorar el mundo interior. Además, a nuestro autor le interesaba indagar el alma, pues el alma es el aspecto espiritual del hombre, es la otra parte del hombre, capaz de sentir, de entender y constituye la esencia del hombre; que no debe dejarse de tomar en cuenta. ¿Es posible acercarse al alma del hombre?, ¿puede el arte contribuir a ello? estas preguntas debió haberse formulado Mariátegui.

Cabe recordar que en sus reflexiones el filósofo francés Charles Louis de Secondat de Montesquieu considera que: «El alma sólo puede ser reconocida a través de dos formas: la imaginación y el sentimiento. Todos comparten el punto de vista que nosotros no tenemos ninguna imaginación del alma; es por eso, que nosotros sólo la conocemos a través de los sentimientos»[5]

Mariátegui se mostró siempre abierto y vivió muy de cerca los movimientos artísticos en Europa Las nuevas corrientes artísticas que surgieron a fines del siglo XIX en reacción a la influencia de positivismo en el arte, se encontraban en todo apogeo. Mariátegui escribe en su artículo «*Tópicos de arte moderno*» de 1924:

---

[4] José Carlos Mariátegui: El artista y la época. Lima: 1990, p. 24, 25.

[5] Charles Louis de Secondat de Montesquieu: en Henning Ritter Meine Gedanken", Mes Pensées. München: 2000, p. 322.

> «Esta época de compleja crisis política es también una época de compleja crisis artística. Aparecen en el arte conceptos y formas totalmente adversos a los conceptos y formas clásicos. (...) La aparición de esas escuelas es un fenómeno natural de nuestra época. No envejecen únicamente las formas políticas de una sociedad y una cultura; envejecen también sus formas artísticas.»[6]

La trágica realidad en Europa interpelaba a los artistas y su preocupación era cómo poder expresarla. La tragedia que veían no podía ser expresada de la misma manera como los clásicos trataron la tragedia en la antigüedad, con su lenguaje sublime, excelso, solemne, con sus personajes célebres y sus héroes valientes. El heroísmo bélico forma parte del pasado, el siglo XX no necesitaba héroes, los héroes silenciados de la «Gran Guerra» eran hombres que no fueron castigados por los Dioses del Olimpo, sino por la locura del hombre. Tampoco la dramática moderna les ayudaba. A pesar del pesimismo que existía, en el caso de muchos intelectuales el pesimismo fue fructífero, pues contraponían el optimismo, les costaba aceptar ver un destino obscuro, fatídico, estaban dispuestos a construir un futuro más humano, lleno de esperanzas y de prosperidad.

Para Mariátegui: «El artista que no siente las agitaciones, las inquietudes, las ansias de su pueblo y de su época, es un artista de sensibilidad mediocre, de comprensión anémica».[7]

Mariátegui se interesó por las obras y por las vidas de sus creadores; es consecuente, no puede valorarlas prescindiendo de la persona que las crea. Es consciente que todo hombre crea, desarrolla o se apropia de una concepción del mundo. Desde fines de la primera década del siglo XX. muchos intelectuales y artistas mostraron su rechazo contra el arte conservador que se caracterizaba por la rigidez y frialdad del racionalismo. El racionalismo influyó en los filósofos occidentales modernos, relegó la religión y la fe religiosa. Mariátegui era una persona abierta al diálogo, pensaba y sentía que la razón no podía ser la única fuente del conocimiento humano ni podía estar por encima de la fe. El espíritu humano no es un ente con ideas preconcebidas. Por ello escribe:

> «El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido

---

[6] José Carlos Mariátegui: El artista y la época. Lima: 1990, p. 60.

[7] Op. cit.

reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo.»[8]

El artista como ser sensible

Para Mariátegui no aceptar esta proposición es ir contra la naturaleza humana. Las convulsiones políticas y sociales de principios del siglo XX fueron consecuencias de los efectos destructivos de la guerra, que afectó a muchas personas y produjo lesiones irreversibles que terminaron con el suicidio de muchas personas. La sensibilidad humana no se dejo esperar. El artista no podía estar ajeno ante estos acontecimientos trágicos.

Mariátegui recuerda que justamente un siglo anterior, España sufría y vivía una guerra, cruel como todas las guerras y encuentra en Francisco Goya[9] al artista sensible, original y afirma que su arte es revolucionario. En su artículo «*Arte, revolución y decadencia*» señala enfáticamente que: «No todo el arte nuevo es revolucionario.»[10]

Para Mariátegui Goya es un ser sensible y siente la necesidad de expresar lo acontecido. En una de sus cartas el pintor español escribe: «Siento ardientes deseo de perpetuar por medio del pincel las más notables y heroicas acciones o escenas de nuestra gloriosa insurrección contra el tirano de Europa»[11]

Creemos importante hacer una llamado de atención a la concepción que Mariátegui tiene de la palabra revolución: „La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica.»[12]

---

[8] Mariátegui: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: 1999, 193.

[9] Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828) es uno de los artistas más reconocidos e influyentes en la historia del arte y es reconocido como el precursor del arte moderno. Fue pintor, grabador, dibujante, quien creo su propio estilo y arte. Entre sus obras destacan: «Los desastres de la guerra»,, «La maja desnuda», "La maja vestida», «El coloso» y entre su serie de «Pinturas negras», destaca «Saturno devorando a un hijo» y «Dos viejos comiendo sopa». Su obras posee no sólo un componente estético sino también un mensaje ético.

[10] José Carlos Mariátegui: El artista y la época. Lima: 1990, p. 18.

[11] Carta de Francisco de Goya citada por Nigel Glendinning: Francisco de Goya, Madrid, 2005.

[12] José Carlos Mariátegui: La escena contemporánea. Lima: 1988, p.155.

Mariátegui y los intelectuales del capítulo quinto

A pesar de las diferencias y afinidades entre los intelectuales, escritores y artistas Mariátegui siempre se dispuso, sin prejuicios, a estudiar sus obras. Su pensamiento abierto y su disposición a cultivarse nunca lo limitó a analizar una obra desde un único punto de vista, sea social, político o cultural.

En el quinto capítulo de La escena contemporánea Mariátegu hace una selección de intelectuales y artistas que, según él, habían asumido retos creativos. Se decide por Henri Barbusse, Anatole France, Maximo Gorki, Alejandro Blok, Georg Grosz y Filippo Marinetti. Salvo Grosz, artista gráfico y pictórico, los demás fueron novelistas y algunos de ellos poetas. Nuestro autor valora sus obras, porque en ellas se expresan enfáticamente los conflictos políticos, sociales y culturales, los dilemas y la tragedia de una generación que sufre. En sus obras observa Mariátegui la vinculación latente, que existe, entre la creatividad, la política y el sentimiento del artista.

A Mariátegui como escritor autobiográfico le interesa la biografía de los intelectuales, aprecia de ellos sus impresiones y convicciones, y, sobre todo, relata los encuentros con los que él conoció. De ahí que elabora una síntesis de sus vidas y sus obras para poder entender los cambios que experimentaron durante su vida. Percibió la sensibilidad y sus emociones, tuvo en cuenta sus experiencias ya sea en lo que respecta a la vivencia religiosa, a la fe política, a los diferentes estados de ánimos, al deleite por lo estético, entre otras. Además son personas que conocieron la experiencia de «*estar*» en la guerra, lo que ella significa y las consecuencias de la misma.

A pesar del terror que significó la «Gran Guerra» para Mariátegui hay un aspecto menos trágico que resaltar:

> «Los dolores y los horrores de la «Gran Guerra» han producido una eclosión de ideas revolucionarias y pacifistas. (…) Las mejores páginas que se han escrito sobre la guerra mundial no son aquéllas que la exaltan, sino aquéllas que la detractan. Los más altos escritores, los más hondos artistas han sentido, casi unánimemente, una aguda necesidad de denunciarla y maldecirla cómo un crimen monstruoso, como un pecado terrible de la humanidad occidental.»[13]

[13] Op. p.152.

De las figuras que trata Mariátegui en el capítulo quinto analizaremos la de Henri Barbusse y Georg Ehrenfried Groß más conocido como Georg Grosz.

Henri Barbusse

Henri Barbusse[14] es un intelectual enemigo acérrimo del militarismo. Se alistó como soldado porque pensaba que luchaba en «una guerra que pondría fin a todas las guerras». Su novela: «El fuego» («Le feu») publicada en 1916 lo llevó a la fama y fue galardonado con el premio Goncourt, uno de los premios más importantes en literatura en Francia. Las novelas bélicas eran la tendencia literaria en aquella época.

Barbusse es un escritor comprometido y con un espíritu combativo que responde con sus novelas los años convulsos de la época bélica. En sus novelas narra la guerra con toda brutalidad. Para Mariátegui «El fuego» más que una novela es «una crónica de las trincheras» y «quedará, probablemente, como la más verídica crónica de la contienda. Henri Barbusse como el mejor cronista de sus trincheras y sus batallas.»[15]

Mariátegui escribe sobre la figura del personaje en la novela «Infierno» de Barbusse: «El personaje, más que como un actor, se comporta como un espectador del drama humana, que por ser el drama de todos, es también su propio drama.»[16] Como se puede apreciar, su experiencia como soldado en la guerra le permite expresar en sus novelas lo que vivió y sintió.

Al analizar el libro: «Les Enchainements», Mariategui lo traduce como «Los encadenamientos», comienza con la pregunta que preocupaba tanto a los críticos de su época, «es una novela o un poema?». Barbusse es un escritor que rompe con los cánones impuestos, rompe con el espíritu decadentista del impresionismo, no se deja encerrar en ninguna de las casillas de la técnica literaria. «Cuando he ensayado condensar la evocación múltiple me ha parecido, dice Barbusse, tocar a tientas

---

[14] Henri Barbusse (1873-1935) fue un escritor y novelista francés. Entre sus obras destacan: «El Infierno» (1908), «El Fuego» (1916), «Claridad» (1919), «Palabras de un combatiente» (1921), «Resplandor del alba» (1921), «El cuchillo entre los dientes» (1921), «Fuerza» (1925), «Los judas de Jesús» (1927), «Journal d'une escouade, entre otras».

[15] José Carlos Mariátegui: La escena contemporánea. Lima: 1988, p. 153.

[16] Op. p. 159.

formas de arte diversas: la novela, el poema, el drama y aún la gran perspectiva cinematográfica y la eterna tentación del fresco».[17]

Para Mariategui, Barbusse es un escritor libre, un escritor que se aventura, que experimenta y crea algo nuevo; crea su propio estilo. Mariátegui valoriza la creatividad del escritor: «Ha penetrado en la realidad profunda de la historia. Ha interrogado a las muchedumbres de todas las edades, Y luego ha reconstruido encadenando sus episodios, la unidad de la tragedia humana»[18].

Según Mariátegui, el novelista relata la cadena de la historia de la vida; vivida en su tiempo. De ahí el título de su obra. En un tiempo movido y convulso su autor tenía que responder a lo que se vivía, los cánones de la novela convencional no le ayudaba a expresar lo que el quería. De ahí que Mariátegui sentencia: «Una obra de estas proporciones tenía que llevar el sello de la época y de la civilización a que pertenece. Tenía que representar la sensibilidad y cultura de un hombre de occidente.»[19].

Las impresiones de la guerra dieron motivo a una serie de movimientos intelectuales y artísticos. Se crearon espacios, en donde expresaban sus ideas y en donde publicaban sus manifiestos convocando a los intelectuales a denunciar la dramática situación que se vivía en Europa, una sociedad en decadencia. Uno de sus objetivos fue despertar la conciencia de las próximas generaciones, de no permitir ninguna guerra en el futuro, después de haber sufrido el trágico acontecimiento bélico con todo lo que representaba al hombre y a la sociedad. Se esforzaron y lucharon por difundir los ideales pacifistas y convocaron un llamado «pacifista internacional», sus manifiestos llegaron y se publicaron en los países latinoamericanos.

Barbusse fue cofundador del grupo «Clarté» («Claridad») en 1919 y junto con otros intelectuales escribió el «Manifiesto a los intelectuales», este escrito muestra a un escritor comprometido y revolucionario. No pocos intelectuales fueron víctimas de la «Gran Guerra», una guerra que no desearon, pero que vivieron y sintieron. Barbusse crítico a aquellos intelectuales, intelectuales degradados» como los llamaba, porque no se pronunciaban a pesar de haber sido víctimas de la guerra. Seguían

---

[17] Op. p. 159.

[18] Op. p. 159.

[19] Op. p. 159, 160.

llevando una vida burguesa, seguían divirtiéndose ante el debacle de la cultura europea. En su novela *«El cuchillo entre los dientes»* («Le Couteau entre les dens»), según Mariátegui, Barbusse, se dirige a los intelectuales jóvenes y artistas libres y les recuerda:

> «el deber revolucionario de la Inteligencia. La función de la Inteligencia es creadora. No debe, por ende, conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamente. (…) La política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria. Y la verdad de nuestra época es la Revolución. La revolución que será para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu.» [20]

Mariátegui comprende a Barbuse porque también para él mismo: «El intelectual, como cualquier idiota, está sujeto a la influencia de su ambiente, de su educación y de su interés. Su inteligencia no funciona libremente. Tiene una natural inclinación a adaptarse a las ideas más cómodas; no a las ideas más justas.»[21]

Mariátegui en Alemania y George Grosz[22]

Durante su estancia por Alemania Mariátegui visitó las galerías de arte Der Sturm y la casa de Paul Cassirer, en ellas se promocionaban y vendían, sobre todo, obras de arte moderno. Muestra su preferencia por la casa de Der Sturm: «No es posible explorar los caminos del arte moderno en Alemania sin detenerse largamente en „Der Sturm“»[23], En ella desfilaron las obras de las diferentes corrientes artísticas de la época: el expresionismo, cubismo, dadaismo, futurismo, constructivismo. Define

---

[20] Op. p.158.

[21] Op. p.158.

[22] Georg Ehrenfried Groß (1893-1959) pintor, gráfico y caricaturista alemán, que firmaba como Georg Grosz. Entre sus obtras más conocidas figuran: Metrópolis 1916 - 1917, Atentado, Carnaval sangriento (1916), Gente de plata (Die Besitzkröter) (1920-1921) El rostro de la clase dominante (1921), Escena callejera (Kurfürstendamm) (1925), Los apoyadores de la sociedad (Die Stützen der Gesellschaft) (1926). Sus carpetas: Gott mit uns (1920), Ecce Homo (1922-1923), Los bandidos (1925) y En la sombra (1925), Hintergrund (1928), entre otras. Sus obras se publicaron en diarios, revistas y libros. Escribe su autobiografía «Un pequeño si y un gran no» en 1946.

[23] José Carlos Mariátegui: El artista y la época. Lima: 1990, p. 79.

a su director Herwarth Walden, como un «vanguardista, de rica cultura de aguda visión y de penetrante inteligencia».[24] Walden se acercó a los ultraismos formales y tuvo un espíritu revolucionario.

En Alemania dedicó su atención a las obras que publicaban los artistas alemanes porque ellas respondían a una realidad concreta y reflejaban sus deseos como personas, como personas que sienten, que piensan y que quieren transmitir algo. Mariátegui, como lector de la cultura social, puso su atención en la obra gráfica y pictórica del pintor alemán Georg Ehrenfried Groß, conocido en el mundo artístico como Georg Grosz, sobre todo por sus dibujos, sus caricaturas políticas, sus acuarelas y lienzos. Sus representaciones impactaban y provocaban reacciones ante espectador. Mientras sus dibujos desconcertaban por su agresividad, Mariátegui reconocía en ellos la expresión de la decadencia espiritual de la vieja sociedad elitista alemana de los años veinte.

Para Mariategui:

«Grosz ha hecho el retrato más genial y más crudo de la burguesía tudesca. Sus dibujos desnudan el alma de los junckers, [los terratenientes alemanes] los banqueros, los rentistas etc. (…) Grosz define, mejor que ningún artista, mejor que ningún literato, mejor que ningún psiquiatra, los tipos en quienes se concreta la decadencia espiritual, la miseria psíquica de una casta agotada y decrépita. Es un psicólogo. Es un psicoanalista.»[25]

No lo consideraba un caricaturista, «*su arte no es bufo.* (…) George Grosz no deforma, cómicamente, la naturaleza. La interpreta, la desviste, con una terrible fuerza para poseer y revelar su íntima verdad».[26]

Es interesante señalar como Mariátegui equipara e identifica la figura de Grosz con la figura de Francisco Goya. El artista alemán, dice Mariátegui, pertenece «*a la categoría de Goya.* Es un Goya explosivo. Un Goya moderno. Un Goya revolucionario.»[27]

Ambos son artistas originales, con estilos propios, expresan y representan la realidad y el sufrimiento humano. Los dos vivieron una

---

[24] Op. p. 79.

[25] José Carlos Mariátegui: La escena contemporánea. Lima: 1988, p 182.

[26] Op. p. 183.

[27] Op. p. 183.

época convulsiva, Goya la guerra de la Independencia en España y Grosz la «Gran Guerra» en Alemania. Los sucesos que ocurrieron formaron parte de sus experiencias personales y sus obras desvelan las atrocidades de la guerra, además, contienen un mensaje universal. No cabe duda, la guerra sentó en ambos un precedente temático tanto ético como estético. Ciertamente, detrás de lo bufo, de lo grotesco hay una situación dramática que el artista quiere expresar.

Mariátegui era consciente que Grosz era un artista moderno, comprometido, con sentido crítico y con espíritu combativo, era un artista libre.

> «Piensa Grosz que un impulso revolucionario mueve al verdadero artista. El verdadero artista trabaja sin preocuparse del gusto y del consenso de su época. Le importa poco estar de acuerdo con sus contemporáneos. Lo que le importa es estar de acuerdo consigo mismo. Obedece á su inspiración individual. Produce para el porvenir. Deja su obra al fallo de las generaciones futuras. Sabe que la humanidad cambiará. Se siente destinado a contribuir con su obra a este cambio.» [28]

Para Mariátegui: «Su dibujo, de una simplicidad infantil, es, al mismo tiempo, de una fuerza de expresión que parece superar todas las posibilidades.»[29]

Mariátegui recurre a la vida del artista alemán y manifiesta:

> «En sus primeros tiempos, Grosz se entregó, como otros artistas nacidos bajo el mismo signo, a un escéptico y desesperado individualismo. (…) Sufrió una crisis de aguda y acérrima misantropía. Los hombres, según su pesimista filosofía de entonces, se distinguían en dos especies: malvados e imbéciles.»[30]

Grosz en su autobiografía confiesa*: «Vivía en mi propio mundo. Mis obras expresaban mi desesperación, el odio y la desilusión. Despreciaba radicalmente a todo el género humano»*.[31]

---

[28] Op. p. 183.

[29] Op. p. 183.

[30] Op. p. 183, 184.

[31] Geroge Grosz: Ein kleine JA und ein großes NEIN (Un pequeño sí y un gran no) Frankfurt am Main: 2009.

Las guerras forman parte, lamentablemente, de la vida y afecta la existencia de los hombres; son huellas de inhumanidad. La guerra, según Mariátegui, produjo un cambio e influyó en el pensamiento de Grosz. «La guerra modificó totalmente su ególatra y huraña concepción de la vida y de la humanidad.»[32]

En la catástrofe de la «Gran Guerra» Grosz encuentra el punto de partida de su expresión artística, que se ve reflejada en sus obras a partir de 1916. En su autobiografía escribe el pintor alemán: «Para mi fue la guerra horror, mutilación, aniquilamiento, destrucción».[33]

Según Mariátegui:

> «La guerra le enseñó [a Grosz] un camino nuevo. La guerra le reveló que los hombres que repudian y condenan el presente no están solos. En las trincheras, Grosz descubrió a la humanidad. Antes no había conocido sino a su sedicente elite; la costra muerta e inerme que flota sobre la superficie de las aguas inquietas y vivientes. Hoy —declara Grosz— ya no odio a los hombres sin distinción; hoy, odio vuestras malas instituciones y sus defensores. Y si tengo una esperanza es la de ver desaparecer estas instituciones y la clase que las protege. Mi trabajo está al servicio de esta esperanza».[34]

Grosz comprendió que la guerra no era más que la lucha por la hegemonía mundial y del poder. Por ello, no debe llamar la atención sus primeros dibujos y entender su reacción, ante la situación dramática de la postguerra, con un arte grotesco, furioso y combativo. Sus dibujos se caracterizan por un enérgico contraste: seriedad y sarcasmo, respeto y desprecio, apología y reprobación, dignidad y deshonra, perversión y violencia, lealtad e infidelidad, pudor y desvergüenza.

Para Mariátegui: «Ética y estéticamente la guerra ha perdido mucho terreno en los últimos años. La humanidad ha cesado de considerarla bella.! El heroísmo bélico no interesa como antes a los artistas. Los

---

[32] José Carlos Mariátegui: La escena contemporánea. Lima: 1988, p.184.

[33] George Grosz: „Der Krieg war Grauen, Verstümmelung und Vernichtung" en: Ein kleine JA und ein großes NEIN. Frankfurt am Main: 2009, p. 128.

[34] José Carlos Mariátegui: La escena contemporánea. Lima: 1988, p. 184.

artistas contemporáneos prefieren un tema opuesto y antitético: los sufrimientos y los horrores bélicos».[35]

Mariátegui encuentra en la figura de Grosz al artista que expresa su protesta y su crítica en su obra; la decadencia de la sociedad prusiana, la debilidad espiritual y moral del ser humano. Esta situación era preocupante ya que impedía los hombres a enfrentarse a la situación que vivía. Ciertamente, un hombre débil, apático carece de fuerzas para enfrentarse a los grande retos que demanda el futuro.

Grosz y su obra

Una vista panorámica de sus primeras obras nos reflejan el carácter y temperamento del artista. Sus primeras series presentan temáticas desagradables, crueles, patológicas y son el reflejo del ambiente y el tiempo en que se vivió. Se estima que la «Gran Guerra» costó a Alemania no sólo la vida de cinco millones de personas y cientos de miles de mutilados sino que los efectos de la misma afecto a toda su sociedad. Para Grosz, los hombres de la guerra, tienen los rostros descompuestos por el temor, por el miedo, por el odio, por la impotencia, por el quebrantamiento de sus obligaciones y por la transgresión de las reglas éticas y morales que sobre pesaban en ellos.

Se asimiló al ejército voluntariamente a fin de evitar que lo tomaran forzosamente. Aunque en 1916 fue declarado inepto para servir en el ejército, fue llamado después varias veces. En el campo de batalla sufrió un accidente y tuvo que permanecer en un sanatorio, en donde pasó momentos difíciles: el espanto de la guerra, el horror a la muerte, las batallas a campo abierto, en fin, la visión desgarradora de los soldados que lucharon en la Gran Guerra quedó grabada en su mente. Sin duda, la guerra dejo en él huellas sicológicas.

El mismo año Grosz reinicia sus actividades artísticas, no obstante, su experiencia como soldado y testigo de esa época prevalece. La temática de su obra gira en torno en torno a la guerra, sus dibujos retrata la atrocidad, la brutalidad y la frialdad de la guerra con toda crueldad. Al respecto escribe:

[35] Op. p. 152.

> «Yo dibujo soldados sin nariz, mutilados con brazos de acero, cancerosos. (…). Un oficial de alto rango, con el pantalón desabotonado abraza a una enfermera gorda. Un auxiliar o enfermero (Lazarett), sacude en una fosa todo tipo de restos de cuerpos humanos. Un esqueleto examinado por un recluta es considerado apto para el servicio militar.»[36]

Grosz como crítico social retrató la miseria social. Su critica la dirigió directamente a las clases dominantes y a las instituciones que conformaban y soportaban las estructuras de poder, pues ellas eran las encargadas de velar por el orden establecido e impuesto por un grupo dominante y poderoso. Todo ello lo representa, en sus dibujos y pinturas, en las figuras del militar, del clero, del político, del especulador, del adulador; a quienes los ridiculiza y humilla. Presenta sus figuras de forma grotesca, con rostros descompuestos, cuerpos deformes, desproporcionados y anómalos.

Como testigo presencial de la vida berlinesa presenta en sus imágenes la locura de la metrópoli moderna de los años veinte, una vida llena de contrastes. Cabe recordar que, la República de Weimar sufrió las consecuencias de la guerra: una economía desgastada, cada vez más endeudada pues había que pagar los costos de la guerra, y con una inflación que crecía constantemente. Disturbios políticos, sociales, manifestaciones y luchas por diferentes ideologías formaban parte de la vida cotidiana; lo político estuvo presente en todos los sectores de la sociedad. Además los conflictos y desigualdades sociales se expresaban en la delincuencia, criminalidad, prostitución y hambruna. Todo ello se reflejaba en una sociedad, en donde lo obsceno se contraponía a lo honesto, a lo decente. Las escenas ridículas que presenta Grosz expresan los defectos de una sociedad en decadencia y su forma de vivir reducida a las bajas pasiones de las naturaleza humana. Valiéndose de su capacidad creativa expone el drama social y apuntala las injusticias, los abusos, la prepotencia, la arrogancia y crueldad de parte de algunos seres inhumanos.

Hannah Arendt consideró las caricaturas de Grosz como un reportaje fotográfico que mostraba la realidad que se vivía. «En aquellos años los

---

[36] George Grosz: *„Ich zeichnete Soldaten ohne Nase, Kriegskrüppel mit krebsartigen Stahlarmen […] Einen Obersten, der mit aufgeknöpfter Hose eine dicke Krankenschwester umarmt. Einen Lazarettgehilfen, der aus einem Eimer allerlei menschliche Körperteile in eine Grube schüttet. Ein Skelett in Rekrutenmontur, das auf Militärtauglichkeit untersucht wird.*". En: Ein kleine JA und ein großes NEIN. Frankfurt am Main: 2009, p. 130.

estudiantes jóvenes no leíamos periódicos. Las caricaturas de George Grosz no se nos presentaban como sátira, sino como fotoreportaje reales»[37]. Cabe dedicar nuestra atención, por un momento, al tema de los periódicos visto por parte de los intelectuales y artistas, muchos de ellos se mostraban reacios a leerlos. Mariátegui hace referencia a la opinión de un escritor romántico francés, Teófilo Gauthier[38]: «*Los periódicos son especies de corredores que se interponen entre los artistas y el público. La lectura de los periódicos impide que haya verdaderos sabios y verdaderos artistas*». Y Mariátegui, el romántico, agrega a la opinión de Gauthier: «Todos los románticos de nuestros días suscriben, sin reservas y sin atenuaciones, este juicio».[39]

Volviendo al pronunciamiento de Hannah Arendt, sí consideramos que las foto reportajes narran sucesos de la vida cotidiana, es porque detrás de cada ellos existen hechos. Los foto reportajes son noticias, normalmente sin textos, que llaman al interés general. Detrás de ellos hay personas que los preparan, existe una temática en torno a los aspectos relevantes en la vida y justamente ese era el objetivo de Grosz, mostrar la vida. Sin duda, Grosz retrató magistralmente y de forma esperpéntica, la miseria social de entonces.

Las obras de Grosz son provocativas, procuran llamar la atención, apelan a la sensibilidad, a la humanidad y a la conciencia de sus espectadores, es difícil mostrase indiferente ante sus ilustraciones. El escritor y poeta estadounidense-británico Thomas S. Eliot acertó con su frase, que aparece en su poesía «Cuatro cuartetos» de 1943: *«el género humano no puede soportar tanta realidad»* (*«human kind Cannot bear very much realitiy»)* juicio.»[40] Sin embargo, sus dibujos provocaron escándalos, enfados y disgustos a una parte de la sociedad alemana que se sintieron ofendidos y difamados. Grosz se enfrentó a varios procesos judiciales por sus obras. Las denuncias fueron: por ofender al ejército (Reichswehr), por

---

[37] Hannah Arendt: *„Wir jungen Studenten lasen in jenen Jahren keine Zeitung. George Grosz' Karikaturen erschienen uns nicht als Satire, sondern als realistische Fotoreportage*". Las palabras de Hannah Arendt figuran en una tarjeta del programa del museo que organizó la exposición de la obra de George Grosz.

[38] Teófilo Gauthier, Pierre Jules Théophile Gauthier, fue un poeta dramaturgo, novelista francés. Es considerado un representante del romanticismo francés, precursor del simbolismo y fundador del parnasianismo.

[39] José Carlos Mariátegui: El artista y la época. Lima: 1990, p.16.

[40] Thomas Sterans Eliot (1888-1965) es un escritor, poetas, ensayista y critico literario estadounidense-británico. Autor de innumerables publicaciones en las que destacan sus poemas, obras de teatro, ensayos entre otras.

ir contra la moral pública y las buenas costumbres, por ofensa al pudor. En 1924 es procesado por blasfemia, El motivo por el cual fue procesado por blasfemia se debe a la presentación del dibujo «Cristo en la cruz con una máscara de gas» y lleva el texto: «*A callarse y seguir sirviendo» («Maul halten und weiter dienen»).*

A pesar de todo, Grozs responde a la crisis de su tiempo desde su rebeldía y entiende la rebeldía como una reivindicación de la libertad. Su espíritu crítico lo motiva a luchar por un orden justo y para ello se vale de su arte, decía «Mi obra debe ser fusil y sable» esas son las armas con las que lucho. Su arte, como dice Mariátegui, no es un arte bufo. Detrás de lo bufo, detrás de lo grotesco hay una situación dramática, detrás de cada dibujo hay una historia real. Sus caricaturas alcanzan una validez universal.

Después de Europa, ¿qué?

Su experiencia europea le permitió a Mariátegui conocer las ideas que emergieron en ese entonces y las reacciones de los intelectuales y artistas ante la realidad que les tocó vivir. Estas ideas las fue reflexionando y trabajando. Mariátegui confesó que su mejor aprendizaje lo hizo en Europa, pero su gran reto fue el Perú. Los intelectuales y artistas que había estudiado se circunscribían al ámbito europeo. Los intelectuales y artistas que conoció fueron revolucionarios que en la tragedia de la guerra encontraron esperanza y humanidad. Fueron hombres de fe, que adoptaron una posición clara frente al tema de la guerra y mostraron fortaleza y firmeza para defender sus ideales pacifistas y velar por la justicia social. Se sintieron responsables y obligados con la sociedad, lucharon con sus obras, que pusieron al servicio de los hombres. Su obras hacen comprensible el sentido trágico de la realidad de entonces, una realidad grotesca e inhumana. Mariátegui consideraba que había que fijarse en el espíritu de los intelectuales y artistas, en el mensaje que transmitían en sus obras, cargados de principios y valores éticos y estéticos.

A partir de lo escrito anteriormente es posible afirmar que la experiencia en Europa fue fructífera para el desarrollo de su pensamiento. Mariátegui siempre conservó su libertad para criticar abiertamente toda posición contraria a sus principios y su forma de pensar. Pensó que la civilización capitalista estaba en crisis y que sus intelectuales la manifestaban en sus obras. A pesar de todo afirma:

> «El espíritu de arte burgués, preludia y prepara un orden nuevo. Es la transición del tramonto al alba. En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte del porvenir. El cubismo, el dadaismo, el expresionismo, etc. al tiempo que acusan una crisis, anuncian una reconstrucción».[41]

Mariátegui es un pensador y un hombre de fe, es un hombre que cree en las cosas que no se ven, como diría San Agustín, y confiesa que: «El hombre no puede marchar sin una fe, porque no tener una fe es no tener una meta.» Y continua: «la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama de la revolución» [42]

Ya de vuelta en Perú sintió la necesidad de explorar caminos para su proyecto de una sociedad diferente. Sus propuestas están, de una u otra forma, expuestas en sus artículos, en sus ensayos y está convencido que hay que actuar, que ante el pesimismo, el optimismo, ante un arte de crepúsculo, un arte matinal, ante una nueva época, una nueva valoración estética. Mariátegui percibe una inquietud en los artistas del Perú y demás países latinoamericanos. Considera, en su lectura de los movimientos revolucionarios, que la revolución mexicana produjo en Diego Rivera un poderoso movimiento espiritual y estético. Una vez más ante una situación trágica, que costó la vida a muchos mexicanos producto de las injusticias, una generación de intelectuales y artistas responde y emerge con una nueva valoración estética y ética que la distingue de la generación anterior y que la distingue de la nueva generación europea que conocía. Para Mariátegui llegaron los tiempos de la hora del alba.

Mariátegui se mantuvo decisivo a apoyar a los intelectuales y artistas en el Perú, había que ampliar el horizonte y enmarcar el camino para la creación de un nuevo sentido artístico como surgió en Europa. Había que crear espacios en donde cabían todos los interesados en su proyecto, espacios en donde la investigación, la teoría, la creación se discutieran. Descubrió que en el Perú, para su sorpresa, ya habían movimientos vanguardistas que publicaban sus obras en revistas y libros de antologías, aunque en muy reducida difusión y en un pequeño circulo de intelectuales, y, ello lo motivó a seguir con su tarea. Los artistas no estaban ajenos a los problemas que existían en la realidad, ellos transmitían el

---

[41] p. p. 19.

[42] Op. p. 19, 20.

sentir de sus pueblos y su acervo cultural. Los vanguardistas peruanos y latinoamericanos tuvieron siempre, en su revista Amauta, un lugar privilegiado.

En la presentación de la Revista Amauta dice:

> «Esta revista en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa más bien un movimiento un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los autores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo».[43]

Mariátegui siempre se mostró abierto, lucho sin limitaciones para abrir espacio a la nueva generación de escritores y artistas, pero fue consecuente, fijó límites. Aquellos artistas que, en una época convulsiva y en víspera de una recesión mundial, presentaban pinturas a la del estilo «El cuadrado es un cuadrado» eran obras que otorgaban a los espectadores una sensación de entretenimiento, de diversión. Esas obras servían sólo para el deleite de unos grupos y ellos no tuvieron espacio en su revista.

Mariátegui dejo huellas en la nuevas generaciones de pensadores, intelectuales y artistas peruanos. El escritor Sebastián Salazar Bondy (1924-1965), miembro destacado de la Generación del 50, se interesó por sus ideas y su forma de pensar. La lectura de los «*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*» está presente en la obra del destacado escritor y autor de «*Lima la horrible*". Salazar Bondy apreció la forma como el Amauta, en «*El Proceso de la literatura*», enfrentó al conservadurismo y «tradicionalismo oportunista» de la élite limeña, representada por Riva Agüero y sus contemporáneos.

Al igual que Mariátegui Salazar Bondy comprendió que los artistas con sus obras aportan ideas y éstas deben ser útiles para el porvenir del hombre y de la sociedad. De ahí que crítica al pintor Francisco de Szyslo: «El pintor, dice Salazar Bondy, no debe hacer cuadros simplemente

---

[43] Mariátegui: Revista Amauta Ano I, N° 1, Lima, Septiembre 1926.

bellos, sino también necesarios, es decir, cuadros en cuya esencia y cuya forma nos hallemos de algún modo vital, vigente, eterno».[44] Sin duda Mariátegui y Salazar Bondy compartían la idea de que el intelectual y/o el artista debía ser útil al hombre y a la sociedad sin que alguna ideología pueda impedirlo.

Mariátegui nunca dejó de tomar en cuenta las diversas corrientes vanguardistas u otros movimientos artísticos. Se interesó también por el arte abstracto, era consciente que la abstracción no representa las cosas concretas de la naturaleza, sino que va más allá, y el arte abstracto nos permite presentar y proponer otra realidad. El hombre posee una fuerza poderosa para hacerlo, la imaginación. A través de ese arte se podía presentar y crear otros mundos, podía servir para presentar una nueva realidad y Mariátegui quería cambiar la realidad, estaba convencido que a través del ingenio del hombre y su imaginación era posible. De ahí, que era consciente de la necesidad del arte y una obra de arte puede contribuir en alguna medida a cambiar la vida. De ahí que, el arte abstracto podía ayudarle para sus proyectos futuros.

Mariátegui entendió que el arte moderno tiene un carácter reflexivo. No es posible contemplar hoy en día el arte moderno y el arte contemporáneo desde la perspectiva del arte de la belleza o de lo bello. Como bien dice Mariátegui: «El arte se nutre siempre conscientemente o no -esto es lo de menos - del absoluto de su época»

Un ejemplo de ello, lo encontramos en el pintor Pablo Picasso (1881-1973), él denunció las miserias humanas. Sus arlequines, están cargados de una romántica melancolía, nos muestra al «joven acróbata y niño que sigue reflejando su preocupación interior por el mundo ambulante del circo.» Y, para el Picasso de la época de «Las metamorfosis» de los años 1925, la pintura es un conjunto de signos y la metamorfosis o modificación de las formas el equivalente a una metáfora, un lenguaje con el que expresa las angustias de la época (...). La figura humana es una estructura de trazos angustiosos y agudos de una violencia que refleja un espíritu atormentado»[45] .

---

[44] Citado por Gerald Hirschhorn en el Capítulo 9. de «Los protagonistas del juego abstracto». Gérald Hirschhorn (Ed.): Sebastián Salazar Bondy: Pasión por la cultura. https://books.openedition.org

[45] Pablo Picasso: Obra y Biografía de Pablo Picasso. https://www.arteespana.com/pablopicasso.htm

Mariátegui sabía que hay obras artísticas que emanan tristeza, pero una tristeza hermosa. También la melancolía de un pueblo se puede expresar en sus manifestaciones artísticas. A Mariátegui no le interesa que el arte produzca un efecto de catarsis, sino que aporte algo a la creación de una nueva forma de ver la vida.

Conclusiones

Mariátegui fue desarrollando y reflexionando las ideas que se discutían en Europa y su gran reto fue el Perú. Sabe que no existe una visión objetiva del mundo, que el artista percibe el mundo y su realidad de acuerdo con su forma de ser, con su forma de pensar y con su espacio vital.. Los artistas sienten el espíritu y el alma de sus pueblos.

Europa contaba con artistas libres y revolucionarios que respondieron con sus obras a la realidad de su tiempo. Para expresar el sentimiento, los valores estéticos no tienen porque ser armoniosos, perfectos, solemnes, delicados, dulces. Barbusse y Grosz rompieron con los paradigmas clásicos y con los valores estéticos convencionales porque la trágica realidad exigía otros tipos de valores estéticos. Ellos pudieron expresar en sus obras el espíritu y el alma de una sociedad afectada por las consecuencias de una guerra.

El cambio que se produjo en las nuevas obras artísticas se dio tanto en las formas como en el contenido. En lo que compete a los valores estéticos, Barbusse expresó en sus novelas bélicas la tragedia destacando los momentos terribles de la guerra con una fuerte carga dramática. No pretendía liberar los sentimientos de horror en el lector sino mostrar la guerra con toda su crueldad. Y, Grosz expresó en sus dibujos el sentido trágico de la vida y lo hizo con una estética deformada, en donde presenta la realidad recargándola de rasgos grotescos y absurdos. Sus dibujos muestran la pérdida de valores, la pérdida de control de una sociedad en la que gran parte de sus ciudadanos viven en el desamparo y en la desorientación. Detrás de sus imágenes está presente la censura a la vida burguesa moderna. Sin duda, sus dibujos son irónicos a la par que trágicos.

Mariátegui entendió que la estética no sólo juzga lo bello en el arte, sino también a las cosas, a la naturaleza, a las acciones humanas. Por otro lado, los valores éticos se aplican a las creaciones humanas. La cultura y el arte son ejes centrales en su pensamiento porque contribuyen al

conocimiento humano y a la transformación de la sociedad. El arte era necesario para su proyecto, los artistas podían expresar sus ideas ante la situación de cambios que necesitaba el país. El arte tenía, para el Amauta, un objetivo revolucionario. «La revolución artística» estaba en marcha, su proyecto Amauta cumplió una tarea política y cultural, por ahí pasaron los intelectuales y los artistas de la «Nueva Generación»

Mariátegui es un pensador que se interesaba por la vida, porque la vida es sentimiento, es emoción, es vivencia compartida y se expresa en el acervo cultural de un país. Se interesaba por la vida vivida y la vida por vivir. Para los hombres que se enfrentan a los retos que la vida le presenta tienen que tener una visión. En Mariátegui vibraba la idea de transformar el mundo en un mundo justo, encantador, en una sociedad humana y digna. Tenía ante él un horizonte halagüeño, un horizonte que prometía cosas favorables. Mariategui aportó con sus ideas a la transformación cultural de la sociedad peruana. Debemos reconocer en Mariátegui la capacidad de pensar, de su forma de pensar, y de hacernos pensar.

La lectura del libro *La Escena contemporánea* nos lleva a la conclusión que su estancia en Europa marca el punto de inflexión en su pensamiento. Ya no es el Mariátegui de la 'Edad de piedra', que firmaba sus artículos bajo el seudónimo de Juan Croniquer en los años 1919. Europa le permite conocer el mundo crudo de la época post-bélica de la «Gran Guerra», su viaje por algunos países tuvo consecuencias en su pensamiento. Mariátegui es el pensador reflexivo que mira hacia el futuro y por convicción es la persona que frente al fatalismo responde con el optimismo. El prólogo del libro nos revela su posición: «No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe».

Bibliografía

Glendinning, Nigel. Francisco de Goya, Madrid, 2005.

Grosz, George, Ein kleines JA und ein Großes Nein: sein Leben von ihm selbst erzählt. Frankfurt am Main, Schöfflin & Co., 2009

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1999.
_____ *La Escena Contemporánea*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1988.
_____ *El artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1990.
_____ El tiempo. Lima: 1921.

_____Revista Amauta Lima: 1921.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat de. Mein Gedanken. Mes pensées Aufzeichnungen, Hennung Ritter (Editor), München, 2000.

Hitschhorn, Gerhard. Sebastián Salazar Bondy: Pasión por la cultura. Institut français d' études andines, 2015.

MARIÁTEGUI Y LA ESCENA CONTEMPORÁNEA: LAS RAZONES DEL INTERNACIONALISMO

Juan Dal Maso
Comité de Redacción *Ideas de Izquierda Semanario*

Resumen

Este artículo retoma los análisis, elaboraciones y posiciones de Mariátegui sobre la cuestión del internacionalismo, para tratar de delimitar el lugar que ocupa en su pensamiento así como su actualidad para comprender determinados procesos de nuestra "escena contemporánea".

Palabras clave: Internacionalismo, cosmopolitismo, cuestión nacional, revolución, contrarrevolución, crisis de la democracia, fascismo, crisis mundial.

Introducción

Las posiciones, elaboraciones y reflexiones de Mariátegui relacionadas con el análisis y la crónica de los sucesos internacionales, tanto como con las cuestiones más específicas de la política y la estrategia internacional de la clase obrera, constituyen una importante fuente de inspiración para orientarnos en la reflexión sobre los problemas de nuestro mundo actual.

Escritos en una época muy diferente de la nuestra, estos textos de Mariátegui aportan análisis muy sólidos (por atención a múltiples aspectos, exposición de las contradicciones y determinación precisa de la importancia y significado de los eventos) de fenómenos centrales de los años de la primera posguerra, pero también sirven para identificar ciertos ejes que podríamos denominar más "epocales" o "estructurales" del Siglo XX y también del Siglo XXI.

En este trabajo intentaremos retomar simultáneamente los que pueden considerarse como principales aspectos de los análisis y posicionamientos internacionales de Mariátegui, caracterizar el lugar que ocupa el

internacionalismo en su pensamiento teórico y político y en qué medida podemos apoyarnos en sus ideas para pensar los problemas del marxismo en la situación internacional actual. Aclaremos de antemano que, dada la multiplicidad de artículos y variedad de temas abordados por Mariátegui sobre cuestiones internacionales, no nos proponemos hacer un inventario o reseña exhaustiva de los mismos, sino tomar los que podríamos llamar sus núcleos de análisis o ideas centrales.

El internacionalismo: una realidad

En su conferencia sobre "Internacionalismo y Nacionalismo" del 2 de noviembre de 1923, incluida póstumamente en *Historia de la crisis mundial*, Mariátegui argumenta sobre los fundamentos históricos concretos del internacionalismo, de un modo que se sostiene a lo largo de toda su trayectoria como marxista, incluso en aquellos momentos en que se vuelca a pensar más la cuestión nacional:

> "En varias de mis conferencias he explicado cómo se ha solidarizado, cómo se ha conectado, cómo se ha internacionalizado la vida de la humanidad. Más exactamente, la vida de la humanidad occidental. Entre todas las naciones incorporadas en la civilización europea, en la civilización occidental, se han establecido vínculos y lazos nuevos en la historia humana. El internacionalismo no es únicamente un ideal; es una realidad histórica. El internacionalismo existe como ideal porque es la realidad nueva, la realidad naciente. […] El capitalismo, dentro del régimen burgués, no produce para el mercado nacional; produce para el mercado internacional. Su necesidad de aumentar cada día más la producción lo lanza a la conquista de nuevos mercados. Su producto, su mercadería no reconoce fronteras; pugna por traspasar y por avasallar los confines políticos. La competencia, la concurrencia entre los industriales es internacional. Los industriales, además de los mercados, se disputan internacionalmente las materias primas. La industria de un país se abastece del carbón, del petróleo, del mineral de países diversos y lejanos. A consecuencia de este tejido internacional de intereses económicos, los grandes bancos de Europa y de Estados Unidos resultan entidades complejamente internacionales y cosmopolitas. Esos bancos Invierten capitales en Australia, en la India, en la China, en el Transvaal. La circulación del capital, a través de los bancos, es una circulación internacional. [...] En virtud de estos hechos, los trabajadores han proclamado su solidaridad y su fraternidad por encima de las fronteras y por

> encima de las nacionalidades. Los trabajadores han visto que cuando libraban una batalla no era sólo contra la clase capitalista de su país sino contra la clase capitalista del mundo. […] Es por esto, es por esta comprobación de un hecho histórico que desde hace más de medio siglo, desde que Marx y Engels fundaron la Primera Internacional, las clases trabajadoras del mundo tienden a crear asociaciones de solidaridad internacional que vinculen su acción y unifiquen su ideal"[1].

Mariátegui sostiene, entonces, que el internacionalismo es un ideal pero basado en el hecho de que la economía capitalista se ha internacionalizado. Aquí hace hincapié en el desarrollo de los países capitalistas occidentales, pero veremos luego de qué manera incluye a "Oriente" y América Latina en sus análisis. Ahora bien, la internacionalización de la economía es una primera condición para el internacionalismo, pero la otra es el desarrollo de la crisis a escala internacional y el estallido de la revolución. Sin estos eventos, el internacionalismo sería una perspectiva realista en términos históricos generales, pero quizás no posible de materializar en lo inmediato a través de procesos revolucionarios, posibilidad que se presentaba como inmediata en los años del ascenso de lucha de clases posterior a la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa.

En el principio... era la guerra

Para Mariátegui, el evento que pone en primer plano el problema del internacionalismo es "La Gran Guerra". La Primera Guerra Mundial muestra la imposibilidad de un desarrollo evolutivo del capitalismo. El estallido de la guerra es expresión de que la economía capitalista está interconectada a nivel internacional pero al mismo tiempo los intereses de los Estados nacionales (y sus respectivas burguesías) llevan a una lucha por los mercados y las colonias. El internacionalismo aparece entonces como una realidad, pero también son una realidad las tendencias nacionalistas, contradicción que da origen a la guerra y luego en los marcos de la radicalización social y política se expresa como enfrentamiento entre revolución y contrarrevolución, en un contexto de crisis.

Tanto en *La escena contemporánea* como en sus conferencias sobre la crisis mundial, Mariátegui dedica agudas reflexiones al rol de Wilson. Su

---

[1] Mariátegui, José Carlos, "Internacionalismo y Nacionalismo", versión digitalizada en marxists.org.

propaganda "universalista" convenció a Alemania de rendirse, pero la Conferencia que elaboró el tratado de Versalles estuvo muy lejos de una paz "justa" para Alemania. Las imposiciones de Francia sobre Alemania, aceptadas por el Reino Unido, implican una situación inestable para la "reconstrucción europea", puesta luego de relieve por la ocupación del Ruhr y la agitación revolucionaria de 1923 en Alemania. Incluso los debates sobre las deudas entre los países de la Entente, muestra las dificultades para una política que permita encontrar propósitos comunes a los Estados europeos, inmersos en la puja de intereses nacionales. Pero el rol de Estados Unidos no se limitó a torcer la balanza de la guerra. Su intervención lo transformó en "árbitro de los destinos de Europa", lo cual implica que la crisis europea es también una crisis para sus propios proyectos de expansión imperialista, que aún no se imponen a las otras potencias por su fuerza militar, pero sí por su potencia económica.

En este contexto, emerge la Revolución rusa como principal referencia para la clase trabajadora internacional y la posterior oleada de lucha de clases y revolución en Europa occidental y el ascenso de los pueblos coloniales en Oriente. Para pensar estos procesos, resulta central la noción de crisis, que en Mariátegui tiene ciertas características específicas.

La crisis es mundial (y multidimensional)

La noción de crisis aparece, en este contexto, como una clave para comprender los cambios de la nueva época y las perspectivas de la situación. La crisis reúne una serie de características fundamentales, que -en la mirada de Mariátegui sobre la situación mundial- aparecen estrechamente ligadas.

En primer lugar, la crisis es a la vez focalizada por su escenario pero generalizada por su impacto. Tiene epicentro en Europa, por el desarrollo de la guerra, la Revolución Rusa, las revoluciones en Alemania y Hungría y el ascenso de lucha de clases en Italia y otros países. Pero su alcance es internacional, porque genera hechos y fenómenos que tienen alcance en otras latitudes, como el levantamiento de los pueblos de Oriente. Aquí también es importante destacar que dentro de un análisis de los efectos mundiales de la crisis, Mariátegui establece diferencias específicas según los fenómenos que priman de los distintos continentes, especialmente Europa y Asia (cuyo despertar nacional se replica en cierta medida en África) y en una escala de menor intensidad en América Latina, donde

Mariátegui considera fundamental que el movimiento obrero conozca los principales eventos y conclusiones estratégicas de la crisis mundial.

En segundo lugar, la crisis es multidimensional: económica, política e ideológica. Mariátegui señala las dificultades que enfrentan los distintos Estados para la reconstrucción de la economía capitalista en Europa sin desatar un proceso de lucha de clases. Destaca la crisis de las instituciones políticas burguesas tradicionales y del liberalismo. Describe la crisis de las relaciones entre los Estados (en manos de tendencias nacionalistas y guerreristas), sintetizadas en los problemas que genera el tratado de Versalles para la política de "reconstrucción" de Europa así como para las relaciones entre Francia, Reino Unido y Alemania, como la crisis de la Sociedad de las Naciones.

En tercer lugar, y ligado al punto anterior tanto por su carácter multidimensional como por sus aristas ideológicas, la crisis tiene un significado histórico muy específico: plantea la perspectiva de un cambio de época. Mariátegui sostiene incluso que hay una crisis de civilización, de la que surge la posibilidad de nacimiento de "la civilización socialista, destinada a suceder a la declinante, a la decadente a la moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa".

Esto se puede ver en el estallido de la revolución rusa y la oleada de luchas revolucionarias que le sigue pero también en el desarrollo de tres fenómenos fundamentales de los años de la primera posguerra (y de todo el período de entreguerras): el fascismo, la crisis de la democracia y la crisis del reformismo. Antes de entrar en detalle sobre estos procesos y la mirada de Mariátegui, veamos su peculiar modo para aproximarse a ellos.

El retardo de la teoría

Dice Mariátegui en la presentación de *La Escena Contemporánea*:

> Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. Por consiguiente, el mejor método para explicar y

> traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico.[2]

Este planteo afirma varias cuestiones: la primera es que hay un panorama contemporáneo que existe como totalidad, a tono con lo que señalábamos antes sobre la materialidad histórica del internacionalismo. La segunda es que podemos acercarnos a su comprensión mediante análisis aproximativos pero sobre todo análisis más apegados a la crónica y el seguimiento de la coyuntura que a la elaboración teórica de largo plazo. Esto no implica, como veremos es notorio en Mariátegui, una postura "anti-teórica", pero sí una certeza de que están teniendo lugar eventos de gran escala en el plano de la historia, que deben ser comprendidos en su inmediatez y originalidad y para eso es más importante intentar mostrar su desarrollo que adelantar conclusiones sobre ellos.

Esta mirada, entre periodística y cinematográfica, es la que permitirá a Mariátegui analizar los eventos y fenómenos en su dinámica específica. Pero manteniendo la teoría lo más cerca posible de los acontecimientos, Mariátegui remite los análisis puntuales a ciertas coordenadas que van más allá de la coyuntura y que se pueden sintetizar en la idea de un cambio de época que mencionábamos a propósito de la crisis. Y estas afirmaciones de Mariátegui sugieren también que la dinámica de la situación internacional se impone como marco y objeto de análisis, pero también incide en los modos en que puede ser analizada y comprendida e impone asimismo formas de intervención política e ideológica. Habiendo señalado estas cuestiones que hacen al marco de análisis y posicionamiento más general, avanzaremos en algunas reflexiones de Mariátegui sobre fenómenos específicos que marcan la impronta del Siglo XX y la manera en que el marxista peruano busca interpretarlos.

Revolución, Fascismo y Crisis de la democracia: hacia un pensamiento estratégico

Mariátegui destaca tres fenómenos fundamentales en los años de la primera posguerra. La revolución, el fascismo y la crisis de la democracia burguesa. Esta última se extiende a una crisis más en general de la ideología liberal individualista, que ya mencionamos en el apartado anterior.

---

[2] Mariátegui, José Carlos, *Política Revolucionaria, Tomo I. La Escena Contemporánea y otros escritos*, Caracas, Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2010, p. 83.

Veamos brevemente cómo se ligan estos fenómenos y qué incidencia tienen para Mariátegui en el análisis de la situación internacional.

La Revolución rusa generó una nueva forma de organización política: los soviets, rescatados por Mariátegui como la principal creación de la revolución, destinada a superar las formas de representación de la democracia burguesa[3]. El ascenso de luchas continúa con la revolución alemana. En ella, Mariátegui ve el lastre que implica la supervivencia de la socialdemocracia y caracteriza (en similares términos que Trotsky) que la revolución en suelo alemán es un proceso que se da en distintos episodios y con tiempos más largos que los de Rusia. Parte del mismo ascenso es la Revolución húngara, en la que la combinación entre la pequeña dimensión del país, el bloqueo y la ocupación militar de los Aliados con el ejército rumano, los errores de Bela Kun que trata con mano blanda a los contrarrevolucionarios y la socialdemocracia que boicotea el gobierno obrero desde adentro, termina en el terror blanco de Horthy, que muestra cómo la reacción no perdona las debilidades de la contrarrevolución[4].

Podemos señalar aquí otro aspecto relevante de las reflexiones de Mariátegui sobre los problemas internacionales. Se trata de mantener un punto de vista, también de contar con la información sobre los sucesos internacionales por su impacto objetivo, pero sobre todo de sacar conclusiones estratégicas de los avances y retrocesos de la revolución, como las que destaca Mariátegui alrededor de las revoluciones alemana y húngara.

Simultáneamente, Mariátegui toma en cuenta las diversas dinámicas continentales de los procesos revolucionarios. De ahí que adopte la distinción que realizabla la III Internacional entre Occidente (donde están planteadas revoluciones socialistas, aunque con tiempos más largos que en Rusia) y Oriente (donde priman las luchas de emancipación nacional, al menos en primera instancia). Sobre esto volveremos más adelante.

En la misma tónica de unir el análisis del fenómeno con las conclusiones estratégicas, tenemos que destacar sus artículos sobre el fascismo. A diferencia de las tendencias predominantes en el comunismo italiano en los

---

[3] Ver el artículo sobre Lenin "Conductor de muchedumbres y pueblos", en el que se hace referencia l "Estado sovietal", en Mariátegui, José Carlos, *Política Revolucionaria, Tomo I,* op. cit., 229.

[4] Ver las conferencias sobre la Revolución alemana y la Revolución húngara en Historia de la crisis mundial, versión digitalizada en marxists.org.

primeros años '20, Mariátegui capta rápidamente las novedades que trae el fascismo desde el punto de vista político, señalando bien sus distintas características: "teoría" y "programa" altamente confusos, apelación a la movilización contrarrevolucionaria de la pequeñoburguesía, nacionalismo imperialista, oposición al régimen parlamentario democrático-burgués, que llevaría al intento de consolidar un régimen dictatorial[5].

Mariátegui señala que el fascismo responde a los métodos de acción directa de la revolución, con métodos equivalentes, planteando la necesidad de ir más allá de la democracia liberal y el parlamentarismo. Luego del asesinato de Matteotti, incluso, afirma que el fascismo está avanzando en remodelar el régimen político y "reformar sustancialmente el Estatuto de Italia"[6]. Asimismo, en el contexto más general de la crisis del régimen parlamentario, marca la importancia de las tendencias bonapartistas (aunque sin utilizar ese término) que surgen en Europa por el balance de fuerzas entre las clases y la polarización entre la clase obrera y la burguesía que hace por ejemplo, que los liberales se subordinen a los conservadores para derrotar al partido laborista en las elecciones británicas de 1924[7].

Todos estos procesos están lejos de circunscribir sus efectos al continente europeo. Son los principios de la democracia liberal, adoptados también por los países latinoamericanos, los que están en crisis. Y mientras el refuerzo de la expansión imperialista sobre colonias y semicolonias implica el levantamiento nacional de pueblos como India y China, el desarrollo de la lucha de la clase obrera a nivel internacional tiende a unificar bajo la bandera de la Tercera Internacional las luchas de las clases explotadas y los pueblos oprimidos.

Podríamos citar otros ejemplos de procesos analizados por Mariátegui, con sus conclusiones específicas. Pero nos iríamos del tema principal. Lo que queremos destacar con estas cuestiones, que podríamos señalar como "de época" o "estructurales" (revolución, contrarrevolución, crisis de la democracia) y sus análisis específicos (características del fascismo, conclusiones sobre cada proceso revolucionario, importancia de ellas para la clase trabajadora del Perú) es que para Mariátegui resulta fundamental

---

[5] Ver los artículos que componen la sección "Biología del Fascismo" de *La Escena Contemporánea* en Mariátegui, José Carlos, *Política Revolucionaria, Tomo I,* op. cit., pp. 87/115.

[6] Íbidem, p. 114.

[7] Íbidem, pp. 139-143.

la comprensión de los eventos internacionales y sus conclusiones estratégicas para la clase trabajadora internacional en general y la del Perú en particular.

Internacionalismo, cosmopolitismo y cuestión nacional

En los artículos y conferencias de Mariátegui anteriores a 1928, las dinámicas continentales de la revolución aparecen claramente diferenciadas. Mientras en Europa Occidental está planteado el desarrollo de la revolución obrera y socialista, con sus avances y retrocesos, en Asia surge el levantamiento de pueblos como India y China o el nacionalismo turco, que recogen a su modo las ideas de modernización occidental pregonadas por la propaganda bélica de Occidente durante la guerra y buscan transformar sus países en naciones independientes y modernas[8]. Esta lectura coincide con la practicada por los primeros cuatro congresos de la Internacional Comunista. Simultáneamente, en América Latina, especialmente en el Perú, está planteado para Mariátegui un proceso fundacional de organización obrera y revolucionaria, en cuyo contexto se dará su participación y posterior ruptura con el APRA.

Mariátegui parte de las formulaciones estratégicas de la Internacional Comunista en sus cuatro primeros congresos, formulaciones tendientes a unir la lucha de clases del proletariado de Occidente con la lucha anti-imperialista de los pueblos de Oriente y en la medida en que avanza en los problemas de la formulación de una teoría y una estrategia para la revolución en el Perú y América Latina, plantea los fundamentos de una posición que sostiene la necesidad de una revolución socialista en América Latina, la que no puede desconocer tareas "democrático-burguesas" pendientes, pero no puede limitarse a la "revolución nacional" (política de Stalin y Bujarin en China 1925-27), ni dividirse por etapas acorde a los posteriores esquemas del stalinismo a partir de 1935. Simultáneamente, sus escritos de 1929 y 1930 sobre China y la India, parecerían mantener un punto de vista "intermedio", ya que no afirman el carácter socialista de la revolución en esos países, pero sí rescatan la crisis del nacionalismo burgués y presentan al proletariado organizado en función de sus reivindicaciones de clase como el auténtico realizador de las aspiraciones nacionales[9].

---

[8] Mariátegui, José Carlos, "Oriente y Occidente", en *La Escena Contemporánea, Política Revolucionaria, Tomo I,* op. cit., p. 322.

[9] Ver "La guerra civil en la China" y "La lucha de la India por la independencia nacional" en Mariátegui José Carlos, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, versión digitalizada en marxits.org.

Volviendo a las características de la revolución latinoamericana, estas están relacionadas estrechamente con la dinámica del capitalismo mundial y en ese sentido la dinámica de la revolución en América Latina contiene sus particularidades, pero no se define en base a un particularismo. De ahí que la fórmula del "socialismo indoamericano" contenga simultáneamente la idea de una especificidad de la revolución latinoamericana junto con su adscripción a la revolución internacional, dado que el socialismo es un movimiento mundial[10].

Al calor de las reflexiones sobre la especificidad del marxismo latinoamericano, Mariátegui quedó ubicado, sobre todo a partir de la lectura de José Aricó, como un marxista que pensó especialmente la especificidad nacional y latinoamericana. Hay sin duda numerosa evidencia textual a favor de esa lectura, como a favor de la lectura contraria: Mariátegui como un marxista interesado de manera prioritaria en la cuestión internacional. En este último sentido se orienta Martín Bergel en el estudio introductorio de la *Antología* de Mariátegui publicada en 2020 por Siglo XXI.

Bergel sintetiza de este modo la opción de Mariátegui por un "socialismo cosmopolita":

> En otras palabras, lo que definió globalmente la aventura intelectual de Mariátegui fue una vocación resueltamente antiparticularista, que tanto para ofrecer lúcidos avistajes de los rasgos y figuras de su contemporaneidad como para, incluso, disponer caracterizaciones de la realidad nacional peruana, no cesó de colocar sus análisis en relación a las dinámicas de la época irremisiblemente mundial que latía ante sus ojos.[11]

Ambas lecturas aparecen como contrapuestas por la diferencia de énfasis pero también por ciertas implicancias políticas. Mientras la lectura "nacional-popular" se inclina hacia algún tipo de transacción entre marxismo y "populismo", la "cosmopolita" hace hincapié en una postura socialista claramente independiente y diferenciada del nacionalismo burgués (postura que compartimos).

---

[10] Mariátegui, José Carlos, "Aniversario y Balance", en *Mariátegui Total. Tomo I. 7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana. Ideología y Política*, Lima, Librería Editorial Minerva, 2008, p. 533.

[11] Bergel Martín, "José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita", en Mariátegui, José Carlos, *Antología*, Introducción, selección y notas a cargo de Martín Bergel, Bs. As., Siglo XXI Editores, 2020, p. 14.

Aricó, sin embargo, no desconocía las dimensiones internacionalistas del pensamiento de Mariátegui, pero asignaba al internacionalismo un carácter mucho más de proyecto político-ideológico que de realidad concreta. Así lo señalaba en una entrevista sobre el pensamiento de Mariátegui:

> La Tercera Internacional inaugura una nueva forma de pensar la revolución […] donde la clase obrera mundial tiene un centro de unificación en la Tercera Internacional y puede actuar como clase obrera mundial [...] Pero … ¿existe el proletariado mundial? […] Evidentemente no existe sino en el centro que ellos constituían -la Internacional- y por ello los partidos nacionales eran secciones de este partido único. Cuando Mariátegui se refiere al proletariado mundial se refiere a este centro.[12]

Desde allí señalaba Aricó la importancia para Mariátegui de vincularse a la Tercera Internacional pero al mismo tiempo delinear una política distinta de la que le había querido imponer Vittorio Codovilla en 1929. (el tipo de "internacionalismo" atribuible a Codovilla sería sumamente discutible, pero no es un tema que podamos analizar a fondo en estas líneas).

Pero, como hemos visto, para Mariátegui la clase obrera era una clase internacional por las condiciones del desarrollo del capitalismo y su unificación se daba por los objetivos comunes en la lucha de clases antes que por la pertenencia a la Tercera Internacional (cuyas contradicciones y problemas analiza Mariátegui incluso desde antes de su choque con Codovilla).

Se plantea entonces el problema de cómo se construye un internacionalismo concreto, sin transformar a la clase trabajadora internacional en una entelequia pero a la vez sin concebir a la clase trabajadora como solamente nacional. Marx y Engels señalaron en el *Manifiesto Comunista* que la lucha de la clase trabajadora era nacional por su forma pero internacional por su contenido. Este uso de las figuras de forma y contenido apuntaba a señalar algo que excedía las tareas revolucionarias en el plano nacional, porque el capitalismo es un sistema internacional y la lucha de la clase obrera se desarrolla también en el plano internacional como simultaneidad de luchas nacionales (aunque no todas con los mismos tiempos). Tie-

[12] Aricó, José. *Entrevistas 1974-1991*, Córdoba, UNC, 2014, pág. 172.

ne razón Aricó en el aspecto de que el internacionalismo como proyecto político debe ser construido de modo consciente, pero si no existiera una clase extendida internacionalmente (ahora incluso con más peso social que en la época de Mariátegui), tal proyecto no pasaría de una fantasía. Pero la posición de Aricó, -al sostener que lo que existen son proletariados nacionales mientras la dimensión internacional quedaría reducida a una cuestión organizativa o político-ideológica- aunque reconoce la existencia de las preocupaciones internacionalistas de Mariátegui, las subordina a una lectura centrada en el problema nacional.

Podríamos señalar, por otra parte, que internacionalismo/ cosmopolitismo y orientación hacia el problema nacional no son cuestiones contrapuestas por principio. El propio Gramsci, conocido mayormente por ser un pensador de la problemática nacional-popular, pensaba en sus *Cuadernos de la cárcel* el problema de cómo generar un "nuevo cosmopolitismo" que superara la contradicciones del cosmopolitismo histórico italiano y permitiera, con eje en la clase trabajadora, reinsertar al pueblo italiano en la política internacional, superando el nacionalismo reaccionario del fascismo.[13]

Mariátegui realiza un razonamiento similar al de Gramsci, aunque ha prestado mayor atención a los problemas internacionales. Convocando a desarrollar un pensamiento marxista adherido a los problemas nacionales, a la vez considera fundamental que el proletariado peruano asimile las principales cuestiones estratégicas internacionales, porque es en esa escala en la que se definen los grandes problemas de la lucha de clases (incluidos los nacionales).

Aquí surge un cruce de diversas coordenadas para entender el pensamiento de Mariátegui. Por un lado, el internacionalismo es fundamental para la estrategia del movimiento obrero del Perú, por otro, las principales conquistas de la modernidad (que la propia burguesía pone en duda) son fundamentales para hacer del Perú una Nación. Y la tarea de construir un Perú verdaderamente nacional y moderno recae en el proyecto socialista encabezado por la clase obrera, recogiendo las tradiciones comunitarias del *Ayllu* que son convergentes con el socialismo. Para Mariátegui, la economía mundial impide a cualquier país sustraerse de las "las corrientes de transformación surgidas de las

---

[13] Ver Q9 §127 en *Quaderni del carcere. Edizione critica dell' Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana*, Torino, Einaudi, 2001.

actuales condiciones de producción"[14]. Esto implica que aunque en el Perú hay elementos de atraso económico que Mariátegui identifica con la "feudalidad", la inscripción del país en la economía mundial dominada por el imperialismo impide un desarrollo burgués "normal", por lo que la transformación nacional queda en manos de la clase obrera, que es la única que puede completar las "tareas democrático-burguesas" pendientes y encabezar un proceso de revolución socialista.

Dentro de esta articulación entre los planos internacional y nacional, también debemos señalar que en el pensamiento de Mariátegui hay determinados momentos en que la relación entre internacional y nacional se resuelve hacia una primacía del segundo plano, dejando de lado el primero. Esto ocurre especialmente en relación con su posicionamiento con el ascenso de Stalin y el "socialismo en un solo país", cuando Mariátegui hace la crónica del exilio de Trotsky y considera más realista la política de Bujarin y Stalin:

> La revolución rusa está en un período de organización nacional. No se trata, por el momento, de establecer el socialismo en el mundo, sino de realizarlo en una nación que, aunque es una nación de ciento treinta millones de habitantes que se desbordan sobre dos continentes, no deja de constituir por eso, geográfica e históricamente, una unidad. Es lógico que en esta etapa, la revolución rusa esté representada por los hombres que más hondamente siente su carácter y sus problemas nacionales.[15]

Si bien hay una cuestión de superposición entre el político y el cronista16, que hace que Mariátegui pueda aparecer posicionándose en torno de un problema que en primera instancia está narrando, la lectura que hace es clara: la revolución rusa está pasando por un momento de repliegue nacional, pero que es leído por Mariátegui como la posibilidad también de desarrollar las conquistas de la revolución dentro del propio país de los soviets. Si bien no adoptó el "socialismo en un solo país" como estrategia, parece aceptarlo como un "momento" o "fase" de la Revolución rusa y esto puede atribuirse a la imbricación entre revolución socialista e incorporación a la modernidad de los países "atrasados" a

---

[14] Mariátegui, José Carlos, "Principios programáticos del Partido Socialista", en *Mariátegui Total. Tomo I*. op. cit., p. 463.

[15] Mariátegui, José Carlos, "El exilio de Trotsky", en *Política Revolucionaria, Tomo I,* op. cit., p. 218.

[16] Agradezco esta observación a Martín Bergel.

la que hacíamos referencia a propósito del problema de la revolución socialista en el Perú.

Este episodio sirve, de paso, para marcar ciertos límites de la mirada "entre periodística y cinematográfica" por un lado y para marcar que los problemas de concreción nacional de una mirada internacional siempre están abiertos a tensiones y contradicciones.

Algunas conclusiones

Intentamos señalar en estas líneas que la cuestión del internacionalismo es fundamental para entender el pensamiento de Mariátegui en general y su proyecto político revolucionario en particular. Concebía al internacionalismo como una consecuencia del desarrollo mundial de la economía capitalista, tanto como un ideal derivado de la lucha de clases cuya escala era también internacional. En este contexto, los grandes eventos de la Primera Guerra Mundial, la Revolución rusa y el enfrentamiento entre revolución y contrarrevolución en la primera posguerra, inciden directamente en el pensamiento de Mariátegui sobre el problema de la revolución en general, como la identificación de tiempos más largos para la revolución en Occidente o la importancia del problema nacional en Oriente, así como en sus reflexiones sobre el carácter de la revolución en América Latina. Intentaremos ahora trazar algunas líneas sobre puntos de contacto y diferencias entre sus análisis de la situación de la primera posguerra en Europa y el mundo y la situación actual.

La crisis del neoliberalismo y las tendencias "globalistas" en los últimos años dieron lugar a las expresiones nacionalistas y soberanistas, con particular acento en los fenómenos de extrema derecha (Trump, Bolsonaro, Liga Norte, Orban, etc.). La crisis de la Unión Europea es parte de este proceso y a la vez remarca los límites y contradicciones (señalados en su momento por el propio Mariátegui[17]) de una unificación burguesa de Europa. Este repliegue de la política mundial hacia tendencias nacionalistas es imposible de entender sin una mirada internacional, empezando porque es un fenómeno internacional y (tal cual señalaba Mariátegui en su momento a propósito de los partidos fascistas y filo-fascistas) las propias extremas derechas establecen vínculos más allá de los países (con Steve Bannon como organizador). A su vez, como muestra

[17] Mariátegui, José Carlos, "El pacto de seguridad", en *La Escena Contemporánea. Política Revolucionaria, Tomo I,* op. cit., pp. 167-169.

la trayectoria de Trump, las posibilidades de salir unilateralmente de los mecanismos del "capitalismo global" es limitada, reduciéndose en el caso del ex presidente norteamericano a una política tendiente a mejorar las condiciones de Estados Unidos frente a sus rivales. Las bases del internacionalismo, que Mariátegui identificaba en la interconexión de la economía mundial, están tan vigentes como entonces, al mismo tiempo que está en crisis la ideología triunfalista del neoliberalismo impuesta a fuerza de ataques a la clase trabajadora en los '80 y '90.

Si analizamos la crisis actual en términos de una "crisis multidimensional", aparecen los mismos planos que Mariátegui identificaba en sus análisis de la primera mitad de los años '20, aunque no con el mismo nivel de desarrollo. La pandemia aparece como un fenómeno global, pero no ha tenido (y en cierta forma no podía tener) los mismos efectos que un evento como la Primera Guerra Mundial. Los elementos de crisis en el sistema internacional de Estados no tienen el mismo nivel de desarrollo que durante los años de entreguerras, ni los procesos de lucha de clases produjeron un equivalente de la Revolución rusa, por más que las revueltas y luchas sociales y populares han recorrido todos los continentes, con distintos grados de intensidad y con multiplicidad de demandas. A la idea de una "crisis de civilización" viene a aportar la crisis ecológica, que en épocas de Mariátegui no existía en la misma escala, aunque aparece como menos evidente que la "civilización capitalista" deba ser reemplazada por la "civilización socialista" a los ojos de las grandes masas.

En el análisis de Mariátegui, la crisis del sistema capitalista en términos económicos e ideológicos, la emergencia de la revolución y la aparición del fenómeno reaccionario del fascismo jaqueaban a la democracia parlamentaria y al liberalismo burgués, señalando la necesidad de salidas revolucionarias o reaccionarias, que superasen sus límites.

Luego del ascenso del fascismo y el nazismo, la Segunda Guerra Mundial, los compromisos de la segunda posguerra con sus Estados de Bienestar, el ascenso de luchas del '68 y la posterior ofensiva neoliberal, la crisis de la democracia parecía superada. Al no haber alternativas al neoliberalismo, una democracia burguesa cada vez más vaciada se vendía como horizonte político insuperable para la vida pública, contracara de una vida privada dedicada al consumo y las ideologías decadentes de autorrealización individual. Ese ideario impuesto de los '80 y '90 está en crisis en la actualidad, por ahora mucho más jaqueado desde las

posiciones de extrema derecha que se valen de los mecanismos de la democracia burguesa para llegar al poder, pero que buscan limitar las libertades y derechos democráticos al mismo tiempo que fortalecer las prerrogativas autoritarias del Estado (desde los "estados de emergencia" y leyes "antiterroristas" hasta las legislaciones anti-inmigración, pasando por el fortalecimiento de la figura presidencial, etc., etc.).

A diferencia de los años de la primera posguerra, no hay un ejemplo a seguir de una "democracia soviética" destinada a superar la democracia burguesa, como señalaba la argumentación mariateguiana. La tarea en este sentido es preparatoria y consiste en apuntar al desarrollo de las instancias de auto-organización que permitan, de desarrollarse la lucha de clases, poner en pie instituciones de auto-gobierno de la clase trabajadora y el pueblo que puedan mostrar un camino capaz de superar las formas de representación política de la democracia burguesa en fase de degradación. No obstante estas diferencias de contexto, los fundamentos del análisis de Mariátegui se sostienen. Son las contradicciones sistémicas del capitalismo las que generan inestabilidad y un cuestionamiento a los regímenes políticos. Que durante el período reciente hayan avanzado las corrientes de extrema derecha es un alerta que debería imponer a la izquierda una postura más activa y combativa, que, incluyendo la lucha contra cualquier ataque a las libertades democráticas, debe centrarse en el desarrollo de la lucha de clases, la pelea por desarrollar instancias de auto-organización y la explicación de los grandes objetivos estratégicos, como precondiciones de la revolución socialista, tal como intentaba hacer el propio Mariátegui ante un mundo convulsionado. El carácter de nuestra tarea es mucho más preparatorio que el del marxismo revolucionario de la primera posguerra, pero no por eso menos urgente.

Bibliografía

Aricó, José. *Entrevistas 1974-1991*, Córdoba, UNC, 2014.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere. Edizione critica dell' Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana*, Torino, Einaudi, 2001.

Mariátegui, José Carlos, *Antología*, Introducción, selección y notas a cargo de Martín Bergel, Bs. As., Siglo XXI Editores, 2020
_____ *Figuras y aspectos de la vida mundial*, versión online en marxists.org.
_____ *Historia de la crisis mundial*, versión online en marxists.org.
_____*Mariátegui Total. Tomo I. 7 Ensayos de Interpretación de la realidad*

peruana. Ideología y Política, Lima, Librería Editorial Minerva, 2008.
_____*Política Revolucionaria, Tomo I. La Escena Contemporánea y otros escritos*, Caracas, Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2010.

LA REVOLUCIÓN RUSA EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, UN PROCESO DE TRADUCTIBILIDAD INDOAMERICANA

Patricio Gutiérrez Donoso[1]
Universidad de Valparaíso, CEPIB, Chile.

La Inteligencia y el sentimiento no pueden ser apolíticos.
No pueden serlo sobre todo en una época principalmente política.
La gran emoción contemporánea es la emoción revolucionaria.

José Carlos Mariátegui.

I

La Revolución Rusa abre un periodo en el movimiento obrero internacional marcando una etapa real de impulsar gobiernos obreros y populares, pero tambien, desencadena nuevos procesos de recepción y difusión del marxismo en las luchas del movimiento obrero, donde importantes sectores del mundo obrero buscaban construir el socialismo bajo el escenario politico social abierto por la crisis de la Primera Guerra Mundial, dinámicas que marcarán profundamente el siglo XX[2].

En Latinoamerica la recepción del pensamiento de Marx[3], asi como las claves de lecturas de la revolución rusa, proponemos leerlas en clave

---

[1] Academico de la carrera de Pedagogía en Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, investigador del Centro de estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB).

[2] Cfr., Eric Hobsbawm. Historia Del Siglo XX, editorial Crítica, Buenos Aires, Argentina 1998.

[3] Dussel nos recuerda que en *América Latina ha conocido a Marx frecuentemente por sus intérpretes.* Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse, Siglo Veintiuno, cuarta edición, México, 2004, p. 21.

gramsciana de traductivilidad[4]. En esta perspectiva las mediaciones a través de las cuales va tomando forma el pensamiento de Mariátegui, se alinean con las nuevas problemáticas de la construcción del socialismo en el movimiento obrero en nuestro continente[5]. Dichos acontecimientos deben tomarse en cuenta al momento de iniciar el proceso de reconstrucción de las lecturas que realizaba Mariátegui del periodo, donde el movimiento obrero se encontraba en un periodo de alza en sus luchas sociales.

En este sentido el proceso de maduración político e intelectual de Mariátegui y las claves de lectura con que se organiza su interpretación de la realidad Latinoamericana, y peruana en particular se enmarcaban dentro de *La Historia de la Crisis Mundial*, donde uno de los acontecimientos mas extraordinarios, a saber, la Revolución Rusa, removerá los cimiento políticos e ideológicos de las luchas obreras[6]. Acontecimientos que generarán nuevas perspectivas en la construcción del socialismo en nuestro continente. Mariátegui anotará la importancia del momento que se estaba viviendo para las clases trabajadoras y el poco interés que se prestaba de dicho proceso:

> En el Perú falta, por desgracia, una prensa docente que siga con atención, con inteligencia y con filiación ideológica el desarrollo de esta gran crisis; faltan, asimismo, maestros universitarios, del tipo de José Ingenieros, capaces de apasionarse por las ideas de renovación que actualmente transforman el mundo y de liberarse de la influencia y de los prejuicios de una cultura y de una educación conservadoras

---

[4] Para Antonio Gramsci "La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural: "fundamentalmente" idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera. Así, hay que ver si la traducibilidad es posible entre expresiones de fases diversas de civilización, en cuanto que estas fases son momentos de desarrollo una de la otra, y por lo tanto se integran alternativamente, o si una expresión determinada puede ser traducida con los términos de una fase anterior de una misma civilización, fase anterior que sin embargo es más comprensible que el lenguaje dado, etcétera. Parece que puede decirse precisamente que sólo en la filosofía de la praxis la "traducción" es orgánica y profunda. mientras que desde otros puntos de vista a menudo es un simple juego de "esquematismos" genéricos." Gramsci Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, Edición critica del Instituto Gramsci a cargo del Valentino Gerratana, Edición Era, México, 1986, Tomo IV, p., 318.

[5] Cfr., Arico, José, *Marx y América Latina*, Catálogos, tercera edición, Argentina, 1988. También Cfr., Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores y científicos*, Siglo Veintiuno, Argentina, 2007.

[6] Cfr., Hobsbawm Eric, Haupt Georges, Marek Franz, Ragionieri Ernesto, Strada Vittorio, Vivanti Corrado, *Historia del Marxismo*, Bruguera, Barcelona, 1979.

> y burguesas; faltan grupos socialistas y sindicalistas, dueños de instrumentos propios de cultura popular, y en aptitud, por tanto, de interesar al pueblo por el estudio de la crisis. [….] *En esta gran crisis contemporánea el proletariado no es un espectador; es un actor*. Se va a resolver en ella la suerte del proletariado mundial. De ella va a surgir, según todas las probabilidades y según todas las previsiones, la civilización proletaria, la civilización socialista, destinada a suceder a la declinante, a la decadente, a la moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa. El proletariado necesita, ahora como nunca, saber lo que pasa en el mundo[7].

Acontecimientos donde segmentos importantes de trabajadores latinoamericanos ven en el socialismo ruso y en la Internacional Comunista, fundada en abril de 1919, una salida social, política, económica y existencial a la inmensa crisis de posguerra y a la frustración política por el abandono del internacionalismo de parte de los socialistas alemanes de la II internacional, iluminados en la matriz progresista, economicista y positivista que no daba respuesta a la salida de la crisis, abandono que contribuyó esencialmente al estallido de ésta[8].

Es así como entre 1919 y 1921, inspirados por la experiencia soviética, y empujados por la crisis del modelo primario-exportador y en términos más generales, por la del conjunto de la dominación oligárquica, estallan un conjunto de huelgas a través de todo el continente latinoamericano, mientras grupos de obreros abandonan los partidos socialistas para constituir secciones de la Internacional Comunista[9]. En noviembre de ese mismo año se funda el Partido Comunista de México y a fines de 1920 diversos grupos del Partido Socialista de Uruguay forman el Partido Comunista. En Argentina, donde en 1918 había surgido el Partido Socialista

---

[7] Mariátegui, José Carlos, "Primera Conferencia, La Crisis Mundial y El Proletariado Peruano". Pronunciada el viernes 15 de junio de 1923, en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición), con el titulo de "La Revolución Social en marcha a través de los diversos pueblos de Europa". Con el título que aparece en esta recopilación se publicó en Amauta, Nº 30, Lima, abril-mayo de 1930, después de la muerte de José Carlos Mariátegui y cuando la histórica revista era dirigida por Ricardo Martínez de la Torre. En: *Historia de la Crisis Mundial Conferencias (años 1923 y 1924)*, Editorial Amauta, Lima Perú, octava edición, 1983, pp.15-16.

[8] Mariátegui, José Carlos, "Tercera Conferencia, El Fracaso De La Segunda Internacional", Pronunciada el sábado 30 de junio de 1923 en el local de la F.E.P. (Palacio de la Exposición) En: *Historia de la Crisis Mundial Conferencias (años 1923 y 1924*.op.cit. pp. 33-40.

[9] Cfr., Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días*, Santiago de Chile, Lom, 2007. También Cfr. "Aux ouvriers et paysans de l'Amérique du Sud". in: *La Correspondance internationale*, année iii, n° 5, 19 janvier 1923, pp. 18-19.

Internacional, nace en enero de 1921 el Partido Comunista Argentino. En enero de 1922, en Chile, el Partido Obrero Socialista fundado en junio de 1912 por Luis Emilio Recabarren se transforma en Partido Comunista de Chile. [10] Tres meses después, a continuación de un largo proceso, se funda el Partido Comunista de Brasil, a la cabeza del cual se encuentra el ex-libertario Astrojildo Pareira. En 1925, con la participación de Julio Antonio Mella se funda el Partido Comunista de Cuba. A partir de 1920 en Bolivia, y de 1922 en Colombia y de 1925 en Ecuador van a actuar núcleos comunistas. En mayo de 1930 el Partido Socialista del Perú se transforma en Partido Comunista, un mes después de la muerte de José Carlos Mariátegui, su fundador y, como escribe Antonio Melis, "tal vez el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo"[11].

Es en este escenario que el recorrido político intelectual de Mariátegui va asumiendo su fe socialista. A principios del mes de enero de 1919, Mariátegui y Falcón dejaron el diario el *Tiempo,* para dar vida a un nuevo periódico, *La Razón*, diario en el cual se comprometen con la clase obrera, los empleados del comercio, los estudiantes y la Reforma Universitaria. Período en el cual Augusto B. Leguía mediante un golpe de Estado el 4 de julio de 1919 asume el poder en Perú. *La Razón* se enfrenta críticamente a Leguía, hasta ser considerado por éste como un peligro para su régimen. Después de la publicación de una editorial que denunciaba *El tinglado de la Patria nueva,* en agosto de ese año, se prohíbe la circulación del periódico[12]. Leguía, a través de un emisario relacionado con Mariátegui, ofrece a él y a Falcón optar entre la cárcel o un viaje a Europa en calidad de agente de propaganda del gobierno peruano, era un destierro encubierto.

---

[10] Cfr., Massardo, Jaime, *La formación del imaginario político de Luis Emilio Recabarren. Contribución al estudio crítico de la cultura política de las clases subalternas de la sociedad chilena*, Santiago de Chile, Lom, 2008. También Cfr., Grez Toso, Sergio, *historia del comunismo en Chile*, Santiago de Chile, Lom, 2011.

[11] Melis, Antonio, "J.C. Mariátegui, primer marxista de América", ("J.C. Mariátegui, primo marxista d'America", in: *Critica marxista*, nº 2, Roma, marzo-abril, 1967, pp. 132-157). in: Vv. Aa., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, segunda edición, selección y prólogo de José Aricó, México, Cuadernos de *Pasado y Presente*, nº 60, p. 201.

[12] Quijano, Aníbal, "Prólogo," in: Mariátegui José Carlos, 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ayacucho, Caracas, 1979, p. xxx. Quijano agrega que Mariátegui y Falcón optaron por el viaje a Europa. Se dice que ese gesto de Legía se debió al hecho de estar casado con una pariente de Mariátegui, por la rama paterna. Y en esas gestiones familiares, sin duda influía el hecho de ser Mariátegui un escritor e intelectual de renombre en el país.

Mariátegui y Falcón emprenden su viaje el 8 de octubre de 1919 rumbo Europa, el 10 de noviembre desembarcan en La Rochelle para seguir paso a Paris. En su corta estadía en Francia, visita en la redacción de *Clarté*, a Henri Barbusse, quedando una gran admiración entre ambos espíritus emancipadores. Años después Barbusse recordara a Mariátegui, dirigiéndose a las personas que solían estar junto a él señalaba, "*¿Ustedes no saben quién es Mariátegui? Y bien… es una nueva luminaria de América; un espécimen nuevo del hombre americano*"[13]. Pocos días estuvo en París, su "clima húmedo y los grises impertérritos de su cielo" [14] eran desfavorables para su salud, de ahí emprende viaje a Italia.

Mariátegui permanecerá en Italia entre los años 1919-1922, donde conocerá el marxismo,[15] tomando contacto con el mundo intelectual y político italiano[16]. Asiste al Congreso del Partido socialista, en Livorno entre el 15 y 20 de enero de 1920, donde se desprende el grupo izquierdista que formará el Partido comunista de Italia. Ese año también, contrae matrimonio con Ana Chiappe. En Italia, Mariátegui "robustece su peruanismo y confirma la fe en el destino de América" [17] y es justamente en Italia, señala Esturado Núñez, "donde hizo acopio de experiencia y captó tan intenso caudal de impresiones que resulta significativo en su

---

[13] Bazan, Armando, *Biografía de José Carlos Mariátegui,* Zig-Zag, Santiago, Chile, 1939, p.69.

[14] Ibídem, p.71.

[15] José Aricó señala que, si "Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente anti economicista y anti dogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebibles y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación idealista italiana en su etapa de disolución provocada por la quiebra del Estado liberal y el resurgimiento de corrientes crocianas "de izquierda" y marxistas revolucionarias. Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, características del marxismo de la II Internacional. El destino deparó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, de llegar a Marx a través de la experiencia cultural, ideológica y política de constitución de un movimiento marxista obligado a justar cuenta por una parte con la crisis de la sociedad y de la cultura del liberales, y con la crisis de la política y de la cultura del socialismo formado en la envoltura ideológica de la II Internacional." in: Aricó, José, (compilador), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, México 1973. p. xiv.

[16] Rouillon señala que Mariátegui, habíase entregado a entrevistar a los hombres más representativos de Italia; estuvo con: Croce, Papini, Turati, Gobetti, D´Annunzio, Marinetti, Nitti, Stturzo. Visito también Máximo Gorki y Jorge Sorel, quienes en esos años residían en la península. in: Rouillon, Guillermo, "Prólogo," in: Mariátegui José Carlos, 7 *ensayos de interpretación*…, op., cit., p. xviii.

[17] Núñez, Estuardo, *La experiencia Europea*…, op., cit., p.21

trayectoria posterior y que no podrá desprenderse en los pocos años que le quedaban de vida"[18].

Es justamente el periodo que le tocaría vivir en su periplo europeo y particularmente su estadía en Italia lo ayudarán a desarrollar las reflexiones más activas de los acontecimientos internacionales y del marxismo. Por primera vez en nuestro continente aparecen las tradiciones del historicismo y de los primeros vínculos con el marxismo italiano, lo que impulsará a Mariátegui, quien vive en la Italia de los intensos años de los *Consigli de fabbrica*, de *l'Ordine nuovo*, del *Congresso de Livorno*, de la fundación del *Partito comunista*[19], a generar una de las reflexiones mas aguda sobre el marxismo y los acontecimientos europeos que llegaban a Perú.

Mariátegui se enfrenta a una Italia rica en la fuerza de su historia y en la vitalidad de sus procesos sociales, los que a comienzos de los años veinte, en el compulsivo marco del ascenso del fascismo, ofrecían un clima fuertemente antipositivista. Experiencia que lo llevara a plantear la critica "a los falsos y simplistas conceptos, en circulación todavía en Latino-América, sobre el materialismo histórico"[20], reivindicando "los trabajos de Antonio Labriola, menos divulgado entre nuestros estudiosos de sociología y economía"[21]. Mariátegui afirmará, citando a Piero Gobetti, que "nuestra filosofía santifica los valores de la práctica"[22], practica que lo llevará a desentrañar la madeja de dominación a su regreso al Perú.

El 18 de marzo de 1923 Mariátegui regresa al Perú, vuelve con toda la experiencia de estar viviendo la crisis de la sociedad burguesa y era menester de la nueva generación construir el mundo nuevo. Es en este contexto donde dictará un ciclo de conferencias sobre los problemas sociales de Europa en la Universidad Popular *González Prada*, asume también la dirección de la revista *Claridad* por ausencia de Víctor Haya de La Torre, quien fuera deportado por el régimen de Leguía.

---

[18] Ibídem, p.21.

[19] Cfr., Núñez, Estuardo, *La Experiencia Europea de Mariátegui*, Amauta, Lima, 1978.

[20] Mariátegui, José Carlos, *El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*, Amauta, décima edición, Lima, 1987, p. 155.

[21] Ibídem.

[22] Mariátegui, José Carlos, *Defensa del Marxismo*, *La emoción de nuestro tiempo y otros temas*, Editorial, Lenguas Nacionales y Extranjeras, Santiago de Chile, 1934, p. 64.

II

Mariátegui instalado en Perú asume como problema central -que por lo demás estará presente en toda su obra- el cual gira en torno a como dar forma y construir el socialismo en el Perú. Problema que abordará desde diferentes escritos, en particular nos interesa el sentido o el camino por el cual el proletariado peruano debe asumir y desarrollar las tareas necesarias para realizar dicha labor, donde la revolución, es asumida como tarea práctica y teórica, ante lo cual se necesitaba conocer todos los conocimiento y aspectos que rodeaban los momentos de crisis mundial.

En esta perspectiva que nos interesa rescatar, se podría señalar en el recorrido intelectual de Mariátegui las tempranas apreciaciones que reseñaba sobre los acontecimientos de Rusia, nos referimos al articulo denominado *Bolcheviques, aquí*, publicado el 9 de abril de 1918 en el *Tiempo*, lo significativo del temprano escrito, son sus insipientes inquietudes políticas e intelectuales sobre el socialismo. "Nosotros que, motejados de bolcheviques -escribe Mariátegui- no nos hemos defendido con grima de este mote sino que lo hemos abrazado con ardimiento y fervor, tenemos que holgarnos y refocilarnos de que el socialismo comience a aclimatarse entre *nosotros* como una planta extranjera que halla amor en este suelo"[23]. Remarcamos el convocante *nosotros*, perspectiva que abre camino a una nueva generación portadora del cambio que comenzaba a aglutinarse en las nuevas perspectivas políticas, donde el socialismo debe *aclimatar a nuestras tierras*, es decir, un socialismo como proceso de traducción y como proceso de interpretación a nuestras realidades nacionales.

Mariátegui también pone el acento en los prejuicios que difundía la oligarquía sobre los socialistas de la época, calificados con lenguaje criminal, ambientes significativos que comenzaban a tomar posición entre la nueva generación, que miraban el periodo como proceso de transformación y reacción. En la mirada de Mariátegui las nuevas ideas eran el germen de la nueva generación, representados esta vez por los bolcheviques rusos, quienes serian el vehículo que iniciaba el proceso de emancipación de los explotados.

---

[23] Mariátegui, José Carlos, "Bolcheviques, aquí", *El Tiempo*, Lima 18-4-1918. En: *Mariátegui Total*, editorial *Amauta*, Lima, Perú, 1994, tomo II, pp. 3120-3121.

> Pero aquí los medrosos prejuicios criollos mencionados han comenzado a extinguirse de repente. Aunque son todavía muchos los que juzgan, por ejemplo, a los bolcheviques rusos como una menguada horda de malhechores de la peor laya y de la más innoble catadura, ya no sería dable que un caballero le mandase sus padrinos a otro por haberlo llamado bolchevique para denostarlo y confundirlos de la manera mas dura y virulenta. Tenemos los escritores de esta casa la vanidosa creencia de haber contribuido a esta última evolución […] -Agrega Mariátegui con temprana convicción- Ahora cualquier persona de bien, limpia y pulcra, puede proclamar tranquilamente su socialismo sin que nadie se alarme, sin que nadie se sorprenda y sin que nadie piense que tiene enferma la razón y de muy mala dolencia. Ahora se oye decir, sin asombro y sin repulsa, que los socialistas están gobernando el mundo […] -Mariátegui ocupando la voz de un diputado proclama- ¡Yo soy socialista![24]

Primeras apreciaciones que irán madurando en su proceso de formación, luego de su regreso al Perú en 1923 como señalamos, desarrollará con una mayor profundidad gracias a la invitación que le realizára Víctor Raúl Haya de la Torre para que dictara una serie de conferencias en la Universidad Popular Manuel González Prada, acerca de las problemáticas vividas en Europa tras la posguerra. Son 17 Conferencias que versaban sobre los problemas de la *Crisis Mundial*, Mariátegui pensaba y estaba convencido que *en la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo*, donde el proletariado peruano no podía estar ajeno, agrega Mariátegui:

> El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual, a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del Extremo Oriente. La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización, no sólo porque se trata de países políticamente independientes, pero económicamente coloniales, ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo francés, sino porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones. […] El internacionalismo no es sólo un ideal; es una realidad histórica, El progreso hace que los intereses, las ideas, las costumbres, los regímenes de los pueblos se unifiquen y se confundan.[25]

---

[24] Ibíd. p. 3121.

[25] Mariátegui, José Carlos, "Primera Conferencia, La Crisis Mundial y El Proletariado Peruano" …op. cit. p.16.

Es en esta mira, donde el capitalismo no puede ser superado en un solo país, puesto que los problemas generados en cualquier parte del globo tendrían consecuencias locales, por consiguiente, si sucedía *un período de reacción en Europa será también un período de reacción en América y un período de revolución en Europa será también un período de revolución en América*[26]. La reflexion educativa y politica que deseaba remarcar Mariátegui giraba en conectar al insipiente proletariado peruano, con los problemas del proletariado mundial. Sus charlas pretendian germinar el impulso transformador de la nueva varguardia, o, mejor dicho, el proletariado local era llamado a tomar la iniciativa en el proceso de crisis y transformación global construyendo su propia historia.

Es en este sentido que en el interior de las conferencias sobre la *crisis mundial* donde la reflexión sobre el socialismo y la revolución, seran analizadas insertas en un proceso ligado a las dinamicas externas, pero tambien, serán las dinamicas externas las que moveran las conciencias por la revolución local, en un proceso que prefiguraba el internacionalismo proletario. Es entoces la acción del proletariado local que transformará sus propias realidades y para aquello debe estar preparado con todas las herramientas teorico/prácticas para impulsar dicho proceso, donde los acontecimientos internacionales se conectan con las problemáticas nacionales.

> Si el proletariado, en general, tiene necesidad de enterarse de los grandes aspectos de la crisis mundial, esta necesidad es aún mayor en aquella parte del proletariado, socialista, laborista, sindicalista o libertaria que constituye su vanguardia; en aquella parte del proletariado más combativa y consciente, más luchadora y preparada; en aquella parte del proletariado encargada de la dirección de las grandes acciones proletarias; en aquella parte del proletariado a la que toca el rol histórico de representar al proletariado peruano en el presente instante social; en aquella parte del proletariado, en una palabra, que cualquiera que sea su credo particular, tiene conciencia de clase, tiene conciencia revolucionaria[27].

Son las charlas sobre la *crisis mundial* donde Mariátegui expone como salida a dicho proceso el socialismo. La burguesia y su decadente cultura habian llevado a la sociedad a tomar conciencia que era posible superar el

---

[26] Ibíd. p. 16.

[27] Ibíd. p. 16.

capitalismo. Es en esta medida que la conferencia número cinco dedicada al analisis de la *revolución rusa*, es el primer intento de traducir dicha experencia al proletariado peruano, trabajo no menor a la hora de pensar el socialismo fuera del escenario donde habia sido pensado y llevado a la práctica.

> Ahora bien. Los ideólogos de la Revolución Social, Marx y Bakounine, Engels y Kropotkin, vivieron en la época de apogeo de la civilización capitalista y de la filosofía historicista y positivista. Por consiguiente, no pudieron prever que la ascensión del proletariado tendría que producirse en virtud de la decadencia de la civilización occidental. Al proletariado le estaba destinado crear un tipo nuevo de civilización y cultura. La ruina económica de la burguesía iba a ser al mismo tiempo la ruina de la civilización burguesa. Y que el socialismo iba a encontrarse en la necesidad de gobernar no en una época de plenitud, de riqueza y de plétora, sino en una época de pobreza, de miseria y de escasez[28].

Tengase presente que la mirada ya no es la de *calco y copia*, es necesario comprender en su contexto la produccion de los pensadores revolucionarios, es en este sentido que el trabajo de traduccion no se da en una mera copia de los acontecimienos, si no en la produción de las categorias conceptuales de analisis donde se producen los proceso historicos.

Es en este sentido que la quinta conferencia denominada *La Revolución Rusa*, asume la tarea de informar y preparar al proletariado peruano frente a los acontecimientos revolucionarios. Tambien es advertir la complejidad del proceso revolucionario, donde las fuerzas reaccionarias operan para retrotaer las transformaciones sociales. Es por eso que Maráitegui reconstruyó el proceso politico ideologico revolucionario de febrero hasta octubre, concluyendo con el proceso de paz de Brest Litovsk, mostrando la complejidad de los acontecimientos, y por tales motivos irrepetibles, es la propia realidad peruan que debe buscar su camino emancipatorio.

Lo central de la conferencia es como el proletariado y el campesinado ruso rompen con el analisis teleologico por el cual se habia pensado la revolución socialista, he ahí las claves de lecturas que aporta como experiencia al proletariado peruano. El poder se conquista en la accion

---

[28] Ibíd. p. 24.

revolucionaria, son los bolcheviques que plantearon su consigna de todo el poder a los soviets, escribe Mariátegui a propósito:

> Los soviets son al mismo tiempo órganos ejecutivos y legislativos. El consejo de comisarios del pueblo no es sino un comité directivo, un estado mayor de la asamblea de los soviets. El parlamento suele no corresponder, por envejecimiento, a las corrientes del instante. El soviet está en constante renovación, en constante cambio. Todas las ondulaciones de la opinión se reflejan en el soviet. El soviet es el órgano típico del régimen proletario así como el parlamento es el órgano típico del régimen democrático. Es un régimen de representación profesional y de representación de clase[29].

En esta perpectiva sobre la traductivilidad de la revolucion, que no se puede dejar de lado el sustento donde se debe basar el analisis de la extructura social peruana, a saber, el marxismo, aparato teórico/práctico para realizar la revolución en el Perú, a propósito, señalaba Waldo Frank, quien prologará la primera edición de *Defensa del Marxismo* en 1934 aparecida en Chile escribe.

> En Mariátegui se encuentran orgánicamente encarnados los valores que nuestra generación tiene que encarnar y que poner en vigor para que América pueda Ser. Él está dedicado a la severa necesidad de un nuevo cuerpo económico, el de la revolución social. Hierve con las fuerzas estéticas de nuestro tiempo, cuya recepción, asimilación e integración en pensamiento revolucionario constituyen una necesidad todavía más rigurosa[30].

Como nos recordaba José Aricó con respecto al lugar de importancia que ocupó Mariátegui en el contexto del pensamiento latinoamericano y las claves de lectura sobre el marxismo, donde el proceso de producción nace desde el análisis de las condiciones en las cuales se desarrolla el proceso de reflexión teórico/práctica y no desde un afuera, desde una mera traducción, el marxismo tiene que hacerse cargo donde interviene, he ahí el proceso de traductibilidad creadora.

---

[29] Mariátegui, José Carlos, "decima cuarta conferencia, Exposicion y crítica de las instituciones del régimen ruso"., op.cit., p. 148.

[30] Frank, Waldo, "Una palabra sobre Mariátegui", in: Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo*…op., cit., p. 6.

> Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente anti economicista y anti dogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebibles y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación idealista italiana […] Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, características del marxismo de la II Internacional. El destino deparó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, de llegar a Marx a través de la experiencia cultural, ideológica y política de constitución de un movimiento marxista obligado a justar cuenta por una parte con la crisis de la sociedad y de la cultura del liberalismo, y con la crisis de la política y de la cultura del socialismo formado en la envoltura ideológica de la II Internacional[31].

Había sido, entonces fundamental en esta perspectiva, ese Marx recepcionado por el pensamiento italiano, un Marx atento a las vicisitudes de la historia y al papel que representaban en ella la voluntad humana y la *praxis*,[32] el que había suministrado a Mariátegui el horizonte de visibilidad [33] y la mirada atenta a una realidad bastante más matizada de aquellas que emergía de los modelos del marxismo de la Internacional Socialista[34].

Es, pues, al interior de ese juego de oposiciones y de su íntima conexión con ese historicismo radical del marxismo italiano, donde podemos intentar explicar un horizonte de análisis teórico en la reflexión mariateguiana, buscando al mismo tiempo una distancia que permitiera examinar en mejores condiciones el encadenamiento teórico de su pensamiento, de pensar el *Problema del Perú*.

En esta perspectiva la crítica a la ciencia, léase de la carga positivista de la *cultura socialista* (critica a la segunda Internacional) constituye aquí el punto central para pensar la traductibilidad del proceso revolucionario, es decir, pensar el sujeto revolucionario. Para Mariátegui los indios, los "campesinos" latinoamericanos excluidos por el marxismo de la

---

[31] Aricó, José, (compilador), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, México 1973. p. xiv.

[32] Georges Labica, *Las Tesis sobre Feuerbach*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

[33] René Zavaleta, «Clase y conocimiento», in *Historia y sociedad*, n° 7, México, D. F., pp. 3-8.

[34] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, décima primera edición, Lima, Amauta, 1988, p. 139.

Internacional socialista, surgen como sujetos de cambios, él reconstituye su historicidad negada, o más bien olvidada. Los "indios" eran los sujetos que habían resistido los siglos de explotación y dominación, por ende, potenciales revolucionarios que portan el germen del socialismo en su organización social.

Por otra parte, es en este contexto que la ausencia de cualquier referencia a un proceso de la importancia y la dimensión social como la revolución mexicana durante los congresos de la Internacional Socialista o del marxismo en nuestro continente, no aparece en toda su dimensión, como ejemplo de comprensión de nuestra realidad, no se asume como ejemplo revolucionario triunfante. Perspectiva intelectual plagada de subalternidad europea, que había permeado las miradas político/sociales de los representantes de la ortodoxia marxista.

Analisis revelador de la naturaleza de las representaciones que los socialistas se hacen de la revolución, que colocaban el acento en el desarrollo por etapas de las sociedades, donde Latinoamérica no se encontraba "madura para la revolución", tendrían que surgir para aquello la vanguardia revolucionaria, el "obrero" como sujeto de cambio. Es justamente lo contrario que nos muestra la Revolución Mexicana, el de ser, esencialmente, un movimiento campesino, que derriba el mito del progreso etapista de la II Internacional y es justamente, el sentido de romper con dicho paradigma teleológico que le diera Mariátegui a la revolución mexicana.

El desafío que subyace entonces es por el socialismo en el Perú, es decir, pensar las categorías de análisis en la cuales el marxismo enfrentaba sus realidades, es en esta instancia que se piensa el marxismo -sustento teórico práctico de la revolución- no como una teoría acabada sino como un instrumento de análisis, como una práctica metodológica que constituya al sujeto que la asume, como método de análisis, pero también como propuesta cultural y las respuestas vendrán desde ahí, de la novedad del objeto, de poner a prueba el campo conceptual del marxismo, mediante un asedio a la ortodoxia, convocando categorías conceptuales pertenecientes a otros horizontes fuera del marxismo para develar al sujeto revolucionario del Perú que pueda desenredar los hilos de dominación de su estructura.

Desde esta perspectiva la dinámica interna de la heterodoxia conceptual convocante va fortaleciendo el horizonte categorial del marxismo, de tal perspectiva la *revolución* aflora no como un camino de un iluminado o

desde una esfera externa, sino como un cuerpo teórico que se piensa con la realidad concreta de un aquí y un ahora, no como un producto de categorías conceptuales que se aplican, sino de categoría conceptuales que se producen en la reflexión critica de esa realidad, esa es la profundidad de su análisis y es la pregunta sobre el socialismo y su sujeto histórico, para el caso del Perú el sujeto revolucionario es el indio y su soviets es la comunidad, el ayllu.

Para Mariátegui dicha practica nace desde la entraña misma de su historicidad, ese es su "inmanentismo como concepto opuesto a trascendentalismo. Nada de lo que ocurre en la historia se explica por instancias puestas fuera de éstas" [35]. Mariátegui era para el Marxismo ortodoxo *el escándalo, la inversión total y completa de esa manera de pensar, y el fin de sus seguridades*"[36]. Encontramos entonces en su traductibilidad revolucionaria para el Perú y guía para Indoamericana -como diría Marx- en que *Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso.*

Bibliografía

Aricó José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de *Pasado y presente*, nº 60, segunda edición, México, 1980.
_____ *Marx y América Latina*, Catálogos editora, tercera edición, Argentina, 1988.

Bartra Roger, *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*, Era, sexta edición, México, 1981.

Basadre Jorge, *Historia de la República del Perú*, "Octavo Periodo, El comienzo de la irrupción de las masas organizadas en la política 1930-1933," *Universitaria*, Lima, séptima edición, 1983.

Bazán Armando, *Biografía de José Carlos Mariátegui*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1939.
_____ *Mariátegui y su tiempo*, Amauta, quinta edición, Lima, 1978.

[35] Neira Hugo, "El pensamiento de José Carlos Mariátegui: Los Mariateguismos", in: Socialismo y Participación, Lima, n° 23, septiembre de 1983, p. 63.

[36] Fernández, Osvaldo, "Mariátegui y la Crisis del Marxismo," in: Encuentro XXI, Santiago, año 1 n°1, verano de 1995, p. 8. (cursivas nuestras).

Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse, Siglo veintiuno editores, cuarta edición, México, 2004.

Fernández, Osvaldo, *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Quimantú, Santiago, Chile, 2010.

Flores Galindo Alberto, *La agonía de Mariátegui*, *Instituto de Apoyo Agrario*, Lima, 1989.

Gramsci Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, Edición critica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Era, Mexico, 1986

Gutiérrez Patricio, Heterodoxia, praxis y marxismo creador en la revista *Babel,* Lom, Santiago de Chile, 2008.

Hobsbawm Eric J., *Historia Del Siglo XX*, editorial Crítica, Buenos Aires, Argentina 1998.
_____ *Formaciones económicas precapitalistas*, octava edición, Cuadernos de *Pasado y presente*, nº 20, México, 1980.

Hobsbawm Eric, Haupt Georges, Marek Franz, Ragionieri Ernesto, Strada Vittorio, Vivanti Corrado, *Historia del Marxismo*, Bruguera, Barcelona, 1979.

Liliana Irene Weinberg y Ricardo Melgar Bao, *Intervenciones filosóficas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

Löwy Michael, *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días,* Lom, Santiago de Chile, 2007.

Mariátegui, José Carlos, *La Escena Contemporánea*, Minerva, Lima, 1925.
_____ *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, sexagésima segunda edición, Lima, 1995.
_____ *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1950.
_____ *Defensa del marxismo*, ediciones nacionales y extranjeras, Santiago de Chile, 1934.
_____ *Defensa del marxismo*, Amauta, tercera edición, Lima, 1967.

_____ *Historia de la crisis mundial* (conferencias 1923-1924), Amauta, Lima, 1959.
_____ *Cartas De Italia, Amauta*, décima primera edición, Lima, 1987.
_____ *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial,* Amauta, octava edición (tres volúmenes), Lima, 1987.

Marx, Karl, *escritos de juventud*, (Carlos Marx, Federico Engels, obras fundamentales), Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores y científicos*, Siglo Veintiuno, Argentina, 2007.

LA IMPORTANCIA DE LA INTERCULTURALIDAD EN LA LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN POR GÉNERO, RAZA Y CONDICIÓN SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI
EL PROBLEMA DEL INDIO, EDUCACIÓN, LITERATURA, Y LA CUESTIÓN FEMENINA

Sara Beatriz Guardia
Directora de la Cátedra Mariátegui

¿Ustedes no saben quien es Mariátegui?
Y bien… es una nueva luz de América,
el prototipo del nuevo hombre americano.
Henri Barbusse

En la presentación de *La Escena contemporánea* (1925), José Carlos Mariátegui señala que sus artículos no pretenden una explicación de esos años, pero contienen "un ensayo de interpretación de esta época y sus tormentosos problemas"[1]. Y, ¿cómo acercarse a estos problemas? ¿Es la teoría la que nos indicará el camino? No, dice Mariátegui. No es posible aprender en una teoría el panorama del mundo contemporáneo. Es necesario explorarlo, episodio por episodio, y así lo hace en sus artículos sobre el fascismo, la crisis de la democracia, la revolución rusa, la crisis del socialismo, revolución y la inteligencia, el mensaje de oriente, semitismo y antisemitismo.

Esta voluntad por conocer y comprender los sucesos más importantes de la época, está inmersa en su anhelo por transformar la sociedad peruana en la construcción de un mundo nuevo. Aspecto que traduce la influencia de la vanguardia intelectual y artística que recibió durante su estadía en Italia entre 1919 y 1923: Benedetto Croce, Piero Gobetti, Georges Eugene Sorel, Antonio Gramsci, Sigmund Freud, Henri Bergson, Miguel de Unamuno (sobre todo de su libro *La agonía del cristianismo*), y de manera singular, Nietzsche. No en vano, los *7 Ensayos* está precedida por un pensamiento del filósofo alemán: "Yo no deseo leer más a un autor del cual se advierte que ha querido hacer un libro. Leeré solamente aquellos cuyas ideas se convierte inesperadamente en un libro".

---

[1] José Carlos Mariátegui. *La escena contemporánea*. Lima, 1960, p.12.

La transformación social que plantea Mariátegui no solo incluye aspectos económicos y políticos, también abarca la cultura y las relaciones intersubjetivas. Desde esta perspectiva, nada escapa a su análisis, economía, política, arte, cultura, literatura, cine, psicoanálisis. «No soy un espectador indiferente al drama humano», enfatiza. «Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe». Fe en «la creación en la historia viviente y compartida de los hombres, de nuevos valores y formas de vida».

En concordancia con esta fe combativa que animó su pensamiento, en 1923 declaró en una entrevista, que su ideal en la vida era tener un gran ideal[2]. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe – agrega. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa"[3]. En el ideal mariateguiano, escribe Michael Löwy, existe "un momento irreductiblemente romántico", entendiéndose el romanticismo como un movimiento de carácter revolucionario que rompe con la tradición y se rebela contra el clasismo al plantear en nombre de la libertad y la equidad una jerarquía diferente de valores culturales y sociales. Esta visión romántica revolucionaria de Mariátegui, agrega Löwy[4], está formulada en su ensayo: "Dos concepciones de la vida", donde sostiene que lo que diferencia a los hombres no solo es la doctrina sino el sentimiento. La intuición de la vida "no asoma exclusivamente, en la prosa beligerante de los políticos", la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia sino en su fe, en su pasión y en su voluntad[5]. Es decir, no se construye una nueva sociedad solo con la ideología, sino también con el sentimiento.

Los verdaderos revolucionarios, escribe, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos; "encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento o su decadencia"[6]. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior; "los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la

---

[2] José Carlos Mariátegui. "Reportajes y Encuestas". *La novela y la vida*. Lima, 1961, p. 138.

[3] José Carlos Mariátegui. "Dos concepciones de vida". *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, 1972, p. 21.

[4] Michael Lowy. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima, 2006, p. 17.

[5] José Carlos Mariátegui. "Dos concepciones de vida". Ob. Cit., p. 21.

[6] José Carlos Mariátegui. "Heterodoxia de la tradición". *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, pp. 118-119.

civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de mito"[7].

De esta manera, señala César Ruiz Sanjuán, rompió "por primera vez con el eurocentrismo dominante en la tradición marxista, al que sucumbió también el marxismo latinoamericano"[8]. El eurocentrismo significó concebir a Europa como el centro, y al sistema de valores de la cultura europea como el genuino sistema de valores universales.

Sin la subversión teórica contra el eurocentrismo – dice Aníbal Quijano - la "investigación actual no hubiera podido llegar a percibir que el patrón de poder mundial es, precisamente, una configuración histórica específica, urdida en torno a dos ejes constitutivos: la idea de "raza" como fundamento de un nuevo sistema de dominación social, del cual el Eurocentrismo es uno de los más eficaces instrumentos"[9]. El proyecto intelectual de Mariátegui puede ser visto como "un camino hacia la descolonialidad del saber, una de las primeras búsquedas de una perspectiva cognoscitiva no eurocéntrica", concluye César Germana[10].

Voluntad expresada en su obra fundamental *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicada en 1928, inaugurando en el Perú una reflexión profunda de la realidad nacional adhiriendo como fin ético, un proyecto político y cultural de justicia social, exento del dogma y la retórica. Es desde esta perspectiva que analizaremos el problema del indio, la cultura y la educación, y la cuestión femenina.

El problema del indio

En los *7 ensayos* Mariátegui vincula la construcción de la Nación con la cuestión agraria y la emancipación del indio en los tres primeros capítulos: La evolución económica, el problema del indio, y el régimen de propiedad de la tierra. Aquí destaca la formidable máquina de producción de los Incas y los lazos de solidaridad de las comunidades indígenas, destruidos durante

---

[7] José Carlos Mariátegui. "El hombre y el mito". *El alma matinal*. Ob. Cit., 1972, p. 24.

[8] César Ruiz Sanjuán. "Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano". Araucaria, No. 33, 2015, p. 254.

[9] Aníbal Quijano. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas, 2007. pp. CXXV, CXXVIII, CXXXVIII.

[10] César Germana. "Actualidad del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui Siglo XXI*. Lima, 2012, p. 50.

la conquista española. Por ello, concluye, la solución del problema del indio debe ser una solución social, y sus realizadores los propios indios:

> "La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de viabilidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo mientras subsista la feudalidad de los «gamonales»[11].

La causa del indio se encuentra en el proceso de la conquista, "continuada por los políticos del período republicano, teniendo como constantes: el despojo de sus medios de producción, la explotación servil de su fuerza de trabajo, la destrucción de sus tradiciones culturales de origen prehispánico y la imposición de otros valores, en particular el idioma y la religión"[12]. Desde el comienzo de la conquista, se asoció el trabajo no asalariado con las razas dominadas porque eran consideradas razas inferiores. El genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización fue producto de la violencia y de las enfermedades, porque fueron utilizados como mano de obra desechable.

La conquista española destruyó el Perú autóctono, señala Mariátegui, frustrando "la única peruanidad que ha existido", al extirpar del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Estamos construyendo el país sobre "los inertes estragos indígenas", y "los aluviones de la civilización occidental". Los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual. Estructura de poder que no cambió con la independencia, ni tuvo variaciones sustantivas durante la república. Persiste hasta la fecha la subvaloración del indígena, y "la heterogeneidad aún no resuelta de nuestra condición cultural"[13].

Como señala Aníbal Quijano, sin la presencia de Mariátegui no podríamos entender ni explicar el sentido de los actuales movimientos indígenas, ni su significación en el moderno Estado-Nación; tampoco el debate en torno de la colonialidad del poder, las transmodernidad y la producción de otra democracia. Así como una racionalidad alternativa, en relación al eurocentrismo ni la "reconstitución de modos diferentes de pro-

---

[11] José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ob. Cit.

[12] Alberto Saladino. "Fuentes del indigenismo peruano del siglo XX". Fernando del Diego, et Alt. (Editores). *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá, 2005, p. 69.

[13] Víctor Bravo. "Lectura de Mariátegui desde final de siglo". CELEHIS, 1996, pp. 7-8.

ducción de subjetividad, o más generalmente, de un nuevo universo de subjetividades, de imaginario, de memoria histórica, de conocimiento"[14].

Cultura y Educación

La posibilidad de articular "mito y revolución, pensamiento político-religioso andino y pensamiento político-secular occidental"[15], elemento central del pensamiento de Mariátegui, permitió incluir a la cuestión nacional la literatura por su capacidad para impulsar transformaciones sociales, en un país enfrentado por la falta de integración y de unidad nacional. Como sostuvo Manuel González Prada en su discurso del Teatro Politeama del 29 julio de 1886: "No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera". Para Mariátegui, González Prada representó el primer instante lúcido de la conciencia del Perú.

La unidad nacional se presenta así como una cuestión más compleja vinculada a la dualidad de raza y cultura. Los campesinos son indios y los terratenientes blancos, en una relación signada por el conflicto, y la explotación histórica, que caracteriza al proceso histórico peruano[16]. Como respuesta surgió el indigenismo, llamado en el siglo XIX indianismo, o indigenismo romántico, con el objetivo de incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura, describir las costumbres y aspiraciones de los indígenas, y denunciar los abusos y atropellos que sufrían. La narrativa indigenista cobró particular vigencia en la década del veinte con la incorporación destacada de una intelectualidad regional, principalmente sur andina.

"La burguesía – señala Mariátegui - es fuerte y opresora, no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, uno de sus sustantivos instrumentos de dominio"[17]. En esta perspectiva cobra especial relevancia la educación. Es importante señalar que recién a mediados del siglo XIX durante el primer

---

[14] Aníbal Quijano. Prólogo. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ob. Cit.

[15] Antonio Sánchez Sánchez. "La idea de nación y el papel de la literatura en José Carlos Mariátegui, *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá, 2005, p. 86.

[16] María Beatriz Gentile. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS, 1996, p. 141.

[17] José Carlos Mariátegui. "Las Universidades Populares". Lima, 1975, p. 29.

y segundo gobierno de Ramón Castilla, 1845-1851 y 1855-1862, se intentó convertir la educación en un elemento integrador de la Nación, a través de medidas que comprendían la educación pública, privada y la gratuidad de la enseñanza. Se produjeron entonces encendidas polémicas, debates y proyectos en un espacio donde se empezaron a conformar los discursos de identidad nacional, y se trazaron los hitos de nuestra historia literaria y cultural.

En la década de 1870, surgieron revistas y publicaciones que continuaron la labor iniciada por "El Mercurio Peruano", diario donde por primera vez los peruanos se asumieron ciudadanos de este país y no del Virreinato del Perú. El 26 de julio de 1873, Manuel Pardo y Lavalle, el primer civil elegido presidente del Perú, promulgó el Reglamento General de Instrucción que estableció la gratuidad y obligatoriedad del primer grado de la educación básica, y la descentralización de la educación pública. En ese clima de hegemonía del discurso masculino, surgieron dos novelistas: Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera.

Los primeros años del siglo XX estuvieron signados por un lento proceso de modernización y la secuela que dejó la Guerra del Pacifico. Durante el gobierno de José Pardo (1904-1908) se aprobó otra reforma de la educación, y el 7 de noviembre de 1908, se permitió el ingreso de las mujeres a las universidades. Un año antes, Francisco García Calderón publicó *El Perú contemporáneo*, primer intento de abordar los problemas del Perú desde una perspectiva integradora. Según Robert Paris, constituye una de las principales claves de los *7 ensayos*, y anota como curiosidad que también está dividido en "siete capítulos, en los que podríamos encontrar sin dificultad una prefiguración de los *7 ensayos*. La mayoría de los problemas abordados en ese libro son, en efecto aquellos que Mariátegui va a encontrar unos veinte años más tarde"[18].

Son los años del Partido Civil en el poder, de la llamada República Aristocrática como la definiera Jorge Basadre, de las luchas obreras en demanda de mejores salarios y la jornada de trabajo de ocho horas, que coincide con el auge de las inversiones en los sectores agro-exportadores y mineros. La educación figura en el centro del debate entre Alejandro Deústua (1849-1945) y Manuel Vicente Villarán (1873-1958). Deústua, "una de las figuras mayores de la historia de la filosofía en el Perú, cuya obra culmina en una

[18] Robert Paris. "Para una lectura de los 7 ensayos". *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano.* México, 1980, p. 311.

suerte de "aristocratismo", según Augusto Salazar Bondy"[19], representó para Mariátegui "la reacción del viejo espíritu aristocrático, más o menos ornamentada de idealismo moderno"[20]. Su preocupación estuvo orientada a la educación de las clases privilegiadas.

Mientras que la denominada vertiente norteamericana llamada positivista y pragmática representada por Manuel Vicente Villarán, postulaba una educación profesional y científica. Impulsó la reforma de educación de 1920 elaborada por una comisión presidida por él y que tuvo como asesor a Edwin Bard, jefe de la misión norteamericana invitada por el Gobierno para reorganizar la instrucción pública. Lo cual fue criticado por José Antonio Encinas durante el Primer Congreso de Estudiantes del Cusco que acordó la creación de las universidades populares en 1921, calificadas por Mariátegui como "episodios de la revolución intelectual", porque fueron concebidas con un criterio diferente a los "tímidos tanteos de extensión universitaria"[21].

La Reforma Universitaria de Córdoba, que se inició el 15 de junio de 1918 y las intensas movilizaciones y huelgas obreras de 1919, constituyeron según Robert Paris la clave del campo teórico donde Mariátegui desarrolla su discurso[22]. El movimiento de la Reforma, enfatiza Mariátegui, "tenía lógicamente que atacar, ante todo, esta estratificación conservadora de las Universidades"[23], la existencia arbitraria de cátedras, el mantenimiento de profesores ineptos, y la exclusión de intelectuales independientes. Por ello, afirma que el movimiento estudiantil de Córdova significa "el nacimiento de la nueva generación latinoamericana"[24], a pesar de que careció de homogeneidad y autonomía y no existió alianza entre el movimiento estudiantil y el obrero.

El surgimiento de una corriente socialista, la adhesión a la cultura y el nuevo ideario educacional, expresado en publicaciones en Lima y pro-

---

[19] Gregorio Weinberg. "Mariátegui y la Educación". CELEHIS, Mar del Plata, 1996, p. 36.

[20] Mariátegui. "Ideologías en contraste". *7 ensayos.* Lima, 1992, p. 151.

[21] Mariátegui. "Nota de adhesión en el sexto aniversario de la Universidad Popular". Boletín de las Universidades Populares Gonzáles Prada. Lima, enero de 1927. *Mariátegui Total,* Tomo 1, Lima, 1994, pp. 918-919.

[22] Robert Paris. El evangelio del socialismo peruano". Boletín 7 ensayos 80 años. No. 4, junio 2008, p. 2.

[23] Mariátegui. "Política y Enseñanza Universitaria en América Latina". *7 ensayos*, 2007, p. 131.

[24] Mariátegui. "La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones". *7 ensayos*, Ob. Cit., p. 122.

vincias como: Revista Peruana de Educación (Lima), Revista del Maestro, Revista de Educación (Tarma), Ideario Pedagógico (Arequipa), y El Educador Andino (Puno), constituyen para Mariátegui el nacimiento de una nueva conciencia surgida al calor de las luchas. Cita los aportes fundamentales del Congreso Internacional de Estudiantes de México de 1921 en el que se acordó la participación de los estudiantes en el gobierno de las universidades, la autonomía universitaria, la reforma del sistema docente mediante el establecimiento de la docencia libre y, por consiguiente, de la asistencia libre de los alumnos, también la revisión de los métodos y del contenido de los estudios, y la extensión universitaria como medio de vinculación de la Universidad con la vida social[25].

Vanguardias Literarias

Aunque los artículos referidos a la literatura representan una parte importante de la producción de José Carlos Mariátegui[26], el estudio de su obra ha estado dirigido principalmente al discurso ideológico y político. Sin embargo, son notables sus análisis de la literatura latinoamericana, los modelos extranjeros, la literatura peruana y el indigenismo. Sitúa el proceso seguido por la literatura peruana en tres períodos: colonial, cosmopolita y nacional. Ninguno acabado ni completo. "Nuestros literatos -señala - no han logrado sentir el Perú sino como una colonia de España". Se trata de una "imaginación domesticada", de permanente evocación a la colonia, y pone de ejemplo la *Elegía a la muerte de Alfonso XII* de Luis Benjamín Cisneros[27].

Análisis precedido por un excepcional período de finales del siglo XIX, signado por la presencia de Manuel González Prada, y destacadas novelistas como Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera. Así como el surgimiento de clubs literarios, y revistas: "La Revista de Lima" (1859 -1863/1873), "El Correo del Perú" (1871-1878) y "El Perú Ilustrado" (1887-1892). Clorinda Matto de Turner publicó *Aves sin nido*, precursora de la novela indigenista en el Perú, lúcido texto donde denuncia a los grupos de poder tradicionales, en especial la Iglesia[282]. Mientras que Mercedes Cabello publicó *Blanca Sol*, precursora de la novela realista.

---

[25] Ibídem, p. 128.

[26] Significan el 40% de su producción: Adalbert Dessau. "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui". La Habana, 1972, p. 22.

[27] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos*, Ob. Cit., p. 202.

[28] Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima, 1976, p. 5.

La otra figura importante del ochocientos fue Ricardo Palma (1833-1918). Aunque sus *Tradiciones* fueron aplaudidas por los sectores conservadores, melancólicos de la madre patria, Mariátegui le otorga a la escritura de Palma una filiación democrática política y social[29], pues se burla con espíritu irreverente del virreinato y de la aristocracia.

Los más conspicuos representantes de la generación el 900, que surge a finales del XIX y comienzos del XX, pertenecen al pensamiento conservador que pugnaba por prevalecer: José de Riva Agüero (*El carácter de la Literatura del Perú independiente* (1906); Francisco García Calderón (*El Perú contemporáneo* (1907); y Víctor Andrés Belaúnde (*El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908). Posteriormente el cambio se reveló con inusual fuerza teniendo al indígena como principal personaje. En 1920, Enrique López Albújar publicó *Cuentos Andinos,* y en 1927 *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel prologado por Mariátegui. "El rasgo esencial de López Albújar es su criticismo, escribe Mariátegui, el de Valcárcel, su lirismo. López Albújar mira al indio con ojos y alma de costeño, Valcárcel, con ojos y alma de serrano[30].

En este contexto surgió la vanguardia literaria en el Perú con un discurso diverso, heterogéneo y complejo, pero con una postura común: modernidad y rechazo al discurso colonial expresado en el Grupo *Colónida* (1916) dirigido por Abraham Valdelomar, que representó una insurrección "contra el academicismo y sus oligarquías, su énfasis retórico, su gusto conservador, su galantería dieciochesca y su melancolía mediocre y ojerosa"[31], escribe Mariátegui. Así mismo, el Grupo Orkopata del sur andino conducido por Gamaniel Churata, y el Boletín Titikaka (1926-1930) dirigido por Gamaniel Churata y Alejandro Peralta.

Al referirse a la etapa literaria que se inaugura en la década del veinte, Mariátegui declara enfáticamente: "En la historia de nuestra literatura, la Colonia termina ahora. El Perú, hasta esta generación, no se había aún independizado de la Metrópoli. Algunos escritores, habían sembrado ya los gérmenes de otras influencias. (...) Pero todavía duraba lo fundamental del colonialismo: el prestigio intelectual y sentimental del Virreinato (…). Hoy la ruptura es sustancial"[32].

---

[29] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos*, Ob. Cit., p. 207.

[30] Ibídem, p. 284.

[31] Ibídem, p. 235.

[32] Ibídem, p. 295.

La revista Amauta fundada por Mariátegui en 1926 expresó esa ruptura, el movimiento de renovación interesado por el surrealismo y las vanguardias europeas. El surrealismo como principio creador del verdadero arte pleno de fantasía que aparece en El Manifiesto lanzado por André Bretón en 1924, y que Mariátegui recoge señalando que el mérito del movimiento que representaron Bretón, Aragón y Eluard es el de haber preparado "una etapa realista en la literatura, con la reivindicación de lo suprarrenal"[33]. Sin embargo, aclara Mariátegui, "la fantasía no es libre. Más que descubrirnos lo maravilloso, parece destinada a revelarnos lo real. La fantasía, cuando no nos acerca a la realidad, nos sirve bien poco. (...) La fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real. Ésta es su limitación. Éste es su drama"[34]. Visión de lo real y lo imaginario que para Robert Paris evidencia, "la relación con su curiosidad y también con sus simpatías por el psicoanálisis"[35].

La revista Amauta abrió sus páginas a los poetas y artistas que representaron ese cambio, incluso de aquellos que se auto calificaban de manera distinta, como Martín Adán que se decía: "reaccionario, clerical y civilista". A poetas como: José María Eguren, Xavier Abril, Emilio Adolfo Westphalen, Cesar Moro, Carlos Oquendo de Amat y Enrique Peña Barrenechea. También a Cesar Vallejo, aunque a diferencia de los anteriores, Vallejo ya había publicado *Los Heraldos Negros* y *Trilce*. Lo que acoge Amauta, es la libre creación artística que, "al emanar de un rechazo a los estereotipos de una tradición literaria fosilizada, tiene indirectamente una proyección política renovadora, y, podríamos decir, revolucionaria"[36].

Cronológicamente el primer representante de esta nueva etapa literaria es la poesía de José María Eguren, publicada en la revista Contemporáneos, fundada por Enrique Bustamante y Ballivián y Julio Alfonso Hernández. Mariátegui le dedicó a Eguren parte del número 21 de Amauta. Hecho que se repite con Manuel González Prada en el número 16 dedicado a recordar el décimo aniversario de su muerte. La atención que Amauta brindó a Eguren tiene una particular relevancia porque entonces su poesía no tenía el reconocimiento actual, incluso para algunos críticos era extravagante y disparatada.

---

[33] José Carlos Mariátegui. "Nadja de Andre Breton". *El artista y la época*. Lima, 1988 p. 178.

[34] José Carlos Mariátegui. *El artista y la época.* Lima, 1970, p. 23.

[35] Robert Paris. "El marxismo de Mariátegui", en: José Aricó. (Selección y prólogo). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México, 1980, p. 133.

[36] Américo Ferrari. "La revista Amauta y las vanguardias poéticas peruanas". *Simposio Internacional Amauta y su Época.* Lima, 1998, p. 323.

En este escenario, irrumpió Cesar Vallejo (1892-1938), considerado como uno de los poetas más importantes de América Latina del siglo XX. Es el poeta más peruano, escribe Mariátegui. Su arte se nutre del pueblo, de sus deseos y anhelos. En el tercer número de Amauta se publicó su poema, "Me estoy riendo", y en el cuarto, "Se prohíbe hablar al piloto". Entonces, Cesar Vallejo y Juan Larrea editaban en París la revista "Favorables-París-Poema", donde ya se advierte el signo vanguardista expresado en la estructura de sus poemas.

Uno de los rasgos más claros del indigenismo de Vallejo, escribe Mariátegui, es su frecuente actitud de nostalgia. "Valcárcel, a quien debemos tal vez la más cabal interpretación del alma autóctona, dice que la tristeza del indio no es sino nostalgia. Y bien, Vallejo es acendradamente nostálgico. Tiene la ternura de la evocación. Pero la evocación en Vallejo es siempre subjetiva. (…) Su nostalgia es una protesta sentimental o una protesta metafísica. Nostalgia de exilio; nostalgia de ausencia"[37].

Martín Adán publicó en el décimo número de Amauta el texto de prosa más importante de su obra, editado después como libro titulado *La casa de cartón*. También publicó en Amauta sus poemas: "Paseo de noche" e "Itinerario de primavera", acompañado de varios sonetos. "Martín Adán toca en estos versos el disparate puro que es, a nuestro parecer, una de las tres categorías sustantivas de la poesía contemporánea. El disparate puro certifica la defunción del absoluto burgués. Denuncia la quiebra de un espíritu, de una filosofía, más que de una técnica"[38], escribe Mariátegui.

Carlos Oquendo y Amat publicó en Amauta nueve poemas[39]; Xavier Abril seis poemas[40], y Ensayos poéticos que concluyen con "Estética del sentido en la crítica nueva" (No. 24); Cesar Moro publicó tres poemas: "Infancia", "Oráculo" y "Following you around" (No.24). Mientras que la presencia del poeta Enrique Peña Barrenechea fue más constante. Publicó varios poemas en números sucesivos: "Gira" (No.12); "Elogio a Miss Baker" (No.13), "Miss Dorothy y sus uñas doradas" (No. 17) y en el número 19 tres poemas. Adolfo Westphalen, que aún no había cumplido

---

[37] *7 Ensayos*, Ob. Cit., p. 261.

[38] José Carlos Mariátegui. "Defensa del disparate puro". *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, p. 155.

[39] "Poema del manicomio" (Amauta No. 2), "Poema" (No. 5), "New York" (No. 10), "Madre" (No.12), "Jardín", "Poema al lado del sueño", "Poema de la niña y de la flor", "El ángel y la rosa" y "Poema surrealista del elefante y del canto". (No. 20).

[40] "Kechua" (No. 9); "Keswa" (No.10), "Taquicardia", "Del sueño a la creación", "Poema turista del mar Atlántico", y "Poeme surrealiste" (No. 18).

los 18 años, publicó el poema titulado "Itinerario en carne de caracol" (No. 24). También publicaron en Amauta: Alberto Hidalgo, Juan Parra del Riego y Alberto Guillen. Además, versos de poetas que pertenecían al círculo andino: Alejandro Peralta, Gamaniel Churata, Cesar Atahualpa Rodríguez y Guillermo Mercado. Así como de los que siguieron una línea más cosmopolita: Armando Bazán, Serafín delmar y Nicanor de la Fuente.

Mariátegui y la literatura escrita por mujeres

En 1924, Mariátegui califica como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte "la adquisición de la mujer de los derechos políticos del hombre" y señala que la mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. Sitúa a Margarita Bondfield representante de Inglaterra en las Conferencias Internacionales del Trabajo en Washington, como ministra de Trabajo, y a Alejandra Kollantay, embajadora de la Unión Soviética en Noruega, como los ejemplos más preclaros del cambio que se empezaba a dar en el ámbito femenino[41].

Enfatiza que aunque la democracia burguesa no ha impulsado las reivindicaciones femeninas, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. "La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma", concluye.

Refiriéndose al Perú, señala que el feminismo no aparece como algo artificial ni arbitrario, sino como la consecuencia de nuevas formas del trabajo intelectual y manual. "Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletantes un poco pedante y otro poco mundano"[42].

En consecuencia, las mujeres no pueden reunirse en un movimiento único puesto que en el feminismo existen diversas tendencias, "feminismo

---

[41] José Carlos Mariátegui. "La mujer y la política". Variedades, Lima 15 de marzo de 1924. *Temas de Educación*. Lima, 1970 p. 123.

[42] José Carlos Mariátegui. "Las reivindicaciones del feminismo". Mundial, Lima, 19 de diciembre de 1924. *Temas de Educación*. Ob. Cit., pp. 129-130.

burgués, un feminismo pequeño-burgués y feminismo proletario. Cada uno de estos feminismos formula sus propias reivindicaciones de una manera distinta"[43] y cita a Babeuf, el líder de la revolución francesa, en su famosa arenga: «no impongáis silencio a este sexo que no merece que se le desdeñe. Realzad más bien la más bella porción de vosotros mismos. Si no contáis para nada a las mujeres en vuestra república, haréis de ellas pequeñas amantes de la monarquía. Su influencia será tal que ellas la restaurarán»[44].

Es la década del veinte, de la posguerra y del triunfo de la Revolución Rusa. En México caen asesinados Pancho Villa y Emiliano Zapata; Sandino lucha en Nicaragua; Gandhi se prepara a liberar la India, y los fascistas marchan a Roma. En el Perú, las intensas jornadas obreras por las ocho horas dan lugar a la organización sindical; surgen corrientes literarias y artísticas de expresión genuinamente nacional y José Carlos Mariátegui irrumpe en el escenario nacional con su proyecto socialista. Son los años del surrealismo, de la "Quimera de Oro" de Chaplin y de "El acorazado Potemkin" de Eisenstein.

Las mujeres no piden permiso para ser escuchadas, proclaman su derecho a expresar sus sentimientos, y cambian el suave vals por el charlestón. Se cortan los cabellos y se despojan de sus largos trajes. La sensualidad, el amor, la ansiedad, el deseo, expresados sin temor ni vergüenza de ser mujeres, de sentirse artistas, "de sentirse superiores a la época, a la vulgaridad, al medio", y no dependientes "como las demás de su tiempo, de su sociedad y de su educación"[45], enfatiza Mariátegui a propósito de la poesía de Ada Negri. *Il libro di Mara*, "representa ese grito, la mujer que llora al amante muerto, pero no con versos platónicos, plañideros, ni con elegías románticas. No el duelo de esta mujer no es el duelo de siemprevivas, crespones y epitafios. Esta mujer llora la viudez de su corazón, la viudez de su existencia, la viudez de su cuerpo".

Con extraordinaria percepción Mariátegui escribe sobre Isadora Duncan, George Sand y Juana de Arco, a quien considera una extraordinaria mujer. Para encontrar una mujer así, dice, hay que salir de la historia y buscarla en las páginas de la Biblia o de la fábula, porque ¿qué mujer en la historia tiene mayor relieve histórico? se pregunta frente a una Juana de Arco vidente,

---

[43] Ibídem, p. 139.

[44] Ibídem, p. 131.

[45] José Carlos Mariátegui. *Cartas de Italia*. "Mujeres de letras de Italia" (Florencia, 28 de junio de 1920; El Tiempo, Lima, 12 de octubre de 1920). Lima, 1991, p. 222.

santa, caudilla, mártir, y que por lo mismo pudo haber sido cruel, autoritaria y prepotente, pero la dulzura y la caridad desbordan su corazón.

La revista Amauta creada por Mariátegui en 1926, se convirtió en el primer espacio donde las mujeres peruanas pudieron escribir, publicar sus poemas, levantar la voz para decir lo que pensaban sobre hechos que convulsionaban la vida política de entonces, o para referirse a los libros, a la música, y al cine. En el corpus del discurso de estas mujeres encontramos de manera recurrente la referencia a los problemas que enfrentaba el país desde una perspectiva crítica, y el anhelo por un arte y ética nuevos. Los elementos más constitutivos están expresados en la contradicción entre la sociedad conservadora de comienzos del siglo XX con su hegemónico discurso patriarcal, y las aspiraciones de estas mujeres por lograr un espacio propio.

Se publicaron artículos de destacadas mujeres de la época como Rosa Luxemburgo, Larissa Reissner, Nydia Lamarque y Tina Modotti. En tres números sucesivos (28, 29 y 30) apareció la biografía de Rosa Luxemburgo escrita por Nydia Lamarque, que retrata la férrea voluntad de la militante comunista alemana asesinada el 14 de enero de 1919. También, un estremecedor relato titulado "Navidad en el asilo de noche", donde Rosa Luxemburgo describe la muerte por envenenamiento de decenas de ancianos del Asilo Municipal[46].

De Larisa Reissner, se publicó "En los campos de la pobreza"[47], conmovedor relato de la situación de miseria de los obreros alemanes. También un artículo de Tina Modotti, titulado "La contrarrevolución mexicana", publicado en marzo de 1930 y que probablemente Mariátegui leyó cuando ya estaba gravemente enfermo. La fotógrafa italiana ingresó al Partido Comunista Mexicano en 1921, y trabajó como reportera gráfica en "El Machete", órgano de ese partido, hasta que fue expulsada en 1930 acusada del asesinado de Julio Antonio Mella[48]. En este artículo, Tina Modotti acusa a las autoridades mexicanas de haber perdido hasta el último vestigio de pudor en su sometimiento a Wall Street[49].

---

[46] Amauta, No. 22, abril de 1929, p. 10.

[47] Amauta, No. 25, julio-agosto de 1929, pp. 1-11.

[48] Sara Beatriz Guardia. "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista Quehacer No. 99, Lima, enero-febrero de 1996, pp. 96-101.

[49] Amauta, No. 29, febrero-marzo de 1930, p. 94.

Otro aspecto que concito la atención de Mariátegui fue el laboral y sindical vinculado a las mujeres, a través de artículos publicados en Labor. Denuncias sobre incumplimiento de la ley, despidos injustificados a mujeres embarazadas, bajos salarios y más horas de trabajo. Mary González, en su artículo "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo", proclama la imprescindible necesidad de la unión del proletariado femenino con el masculino para formar un solo frente, puesto que en "la fábrica, en el taller y en la oficina, se tiende a sustituir al hombre por la mujer, con la convicción de que con un salario bajo puede adquirirse un rendimiento igual"[50].

Destaca también la producción poética, artística y literaria. En todos los números de la revista Amauta se publicaron poemas, cuentos y comentarios de libros que escribieron destacadas mujeres: Magda Portal, Gabriela Mistral, Ada Negri, Alfonsina Storni, Blanca Luz Brum, Graciela Garbalosa, Giselda Zani, María Monvel, y María Elena Muñoz. "No se trata de casos solitarios y excepcionales. Se trata de un vasto fenómeno, común a todas las literaturas. La poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer", señala Mariátegui. Y, agrega, "en épocas anteriores sólo hubo poesía masculina, la de las mujeres también lo era porque se contentaba con ser una forma de variación de sus temas líricos o de sus motivos filosóficos. Y desde que la poesía de la mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas"[51].

En el capítulo sobre el proceso seguido por la literatura peruana de los *7 Ensayos*, destaca que con Magna Portal "le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido sólo mujeres de letras"[52]. (…) Magda Portal es, casi siempre, la poetisa de la ternura. (…) En su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad. Magda no trabaja para ofrecernos una imagen aliñada de su alma en "toilette" de gala".

En Amauta aparecen textos tan disímiles que podrían atribuirse a distintas épocas. En unos se perfila la imagen de la mujer devota, ausente y silenciosa, como en "San Francisco de Asís" de María Wiesse; mientras que Dora Mayer de Zulen describe con admiración la enardecida actitud de las mujeres mexicanas durante el conflicto entre la Iglesia y el Estado, cuando

---

[50] Labor No 8, 1929.

[51] *7 Ensayos*, Ob. Cit., p. 272.

[52] José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos*, 1992. p. 322.

no sólo salieron a las calles, sino que durante una movilización que tuvo lugar en Guadalajara "atacaron a los soldados con cuchillos".

"Esta actitud, agrega Mayer, que podría ser explicada como una consecuencia del atraso y la ignorancia de la mentalidad femenina, expresa una verdad mucho más dramática. A pesar de haber sido dominada a través de los siglos por el clero, la mujer tiene con éste una deuda de gratitud. Todo aquello, dice la escritora, contra lo que se rebela hoy día el socialista: la iniquidad de las leyes, la servidumbre personal, el desprecio sufrido como categoría o clase, la explotación desvergonzada por el más fuerte, todo eso lo ha impuesto y lo impone todavía, ese mismo socialista, como hombre al sexo femenino"[53].

La corriente indigenista también tuvo expresión femenina en Amauta. Blanca del Prado publicó "Caima" con ilustraciones de cuadros de Camilo Blas y Julia Codesido[54]. María Isabel Sánchez Concha de Pinilla, el artículo "La pascua del sol: Intip Raymi", ilustrado por Elena Izcue, que canta la fiesta del sol, aquella que festejaba la recolección de las cosechas en el mes de junio[55]. Así como cuatro cuentos de María Wiesse, uno de los cuales, "El forastero", concluye que en el Perú los latifundistas jamás aceptarán que el indio sea considerado como un ser humano con derechos[56].

Miguelina Acosta Cárdenas denunció en la Segunda Conferencia Panamericana de Mujeres, la situación de explotación y miseria de los indígenas peruanos. En su artículo, "Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas", enfatiza que para "procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable"[57], la tarea educativa es fundamental. La educación como medio de transformación de la sociedad se presenta en el artículo, "La Escuela hogar", de Judith Arias y Cesar Acurio, donde plantearon "la necesidad de modificar el hogar indígena para en acción simultánea emprender la obra educativa del individuo y la sociedad"[58].

---

[53] Amauta, No. 10, diciembre de 1927, p. 59.

[54] Amauta, Nos. 23, 26 y 38.

[55] Amauta, No. 3, noviembre de 1926, p. 30.

[56] Amauta, No. 14, abril de 1928, p. 17.

[57] Amauta, No. 12, febrero de 1928, p. 38.

[58] Amauta, No. 23, mayo de 1929, p. 22.

Los artículos referidos a cuestiones políticas poseen un lenguaje directo, claro y enérgico. En "La fórmula Kellogg", Dora Mayer de Zulen, plantea como la más preciada esperanza la recuperación de Tacna y Arica: "Pero si la Nación quiere hacerlo, exijo y quiero que la Nación se pare firme en esa noble y altiva declaración de su íntimo y profundo sentimiento y abomino que caiga, después de sus elevadas intransigencias y sus severas protestas, en una debilitante ambigüedad"[59]. Para los norteamericanos, escribe Mayer, los únicos americanos son ellos, aunque este pensamiento por supuesto no pueda ser pronunciado por sus diplomáticos, ni por aquellos heraldos del imperialismo yanqui que visitan con un objeto u otro nuestras ciudades y nuestros despoblados[60].

La expresión más cierta de Dora Mayer, estuvo centrada en su defensa de los indígenas a través de la Asociación Pro Indígena que fundó con Pedro Zulen en 1912. Al hacer un recuento de la labor realizada en su artículo "Lo que ha significado la pro-indígena", sostiene que "dormida estaba, a los cien años de Emancipación Republicana del Perú, la conciencia de los gobernantes, la conciencia de los gamonales, la conciencia del clero, la conciencia del público ilustrado y semi-ilustrado[61], respecto de sus obligaciones con la población indígena que merece figurar como elemento central de la cuestión nacional.

También en la sección "Libros y revistas" fue importante la presencia de las mujeres. Dora Mayer reseñó el libro de la escritora alemana, Leonore Niessen Deiters, *Ricardo Wagner y Matilde Wesendonk;* María Wiesse comentó, *Las mujeres y el Estado Soberano* de A. Maude Royden[62], y *Faits divers,* de Henri Barbusse[63]. También dos ensayos de André Maurois publicados en 1928 en la revista Nouvelle Revue Française: *Voyage au pays des Articoles y Bernard Quesnay.* Y el de Luc Durtain, *L´Autre Europe*. Así mismo, sobre los poetas *Charles Vildrac y Guy Charles*[64] y *La vie prodigieuse d´Honoré de Balzac* de Rene Benjamin[65].

---

[59] Amauta, No. 6, febrero de 1927, p. 2.

[60] Amauta, No. 9, mayo de 1927, p. 14.

[61] Amauta, No. 1, setiembre de 1926, p. 20.

[62] Amauta, No. 1, setiembre de 1926.

[63] Amauta, No. 14, abril de 1928.

[64] Amauta, No. 16, julio de 1928.

[65] Amauta, No. 22, abril de 1929.

El movimiento político, social y cultural que significó la revista Amauta, tuvo un componente femenino indiscutible. Estas mujeres que se enfrentaron a los convencionalismos de la sociedad limeña de entonces por lograr un espacio, adhirieron el proyecto mariateguiano con un discurso definido y estatura propia.

Bibliografía

Anuario Mariateguiano. Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. 1 No. 1, 1989.

Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1980.

Bergel, Martín. "José Carlos Mariátegui y la Revolución Rusa: modernidad global, vanguardismo estético y apuesta socialista". Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Prismas - Revista de Historia Intelectual, vol. 21, núm. 2, 2017

Bravo, Víctor. "Lectura de Mariátegui desde final de siglo". CELEHIS. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Año 5. Nos. 6, 7,8, 1996.

Dessau, Adalbert. "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.

Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El Otro Aspecto del Descubrimiento. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1993.

Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva York, 1980. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1987.

Ferrari, Américo. "La revista Amauta y las vanguardias poéticas peruanas". *Simposio Internacional Amauta y su Época.* Lima: Editorial Minerva, 1998.

Flores Galindo, Alberto. La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern. Cátedra Mariátegui. Lima, Año V, No. 26, octubre - noviembre 2015.

Gentile, María Beatriz. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Volumen I. Año 5 – Nos. 6, 7,8, 1996.

Germaná, César. "Actualidad del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Minerva, 2012.

_____ *El "Socialismo Indo-americano de José Carlos Mariátegui*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1995.

Guardia, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia.* Lima: CEMHAL, 2021 Sexta Edición.
_____ *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: 2017. 2da edición.
_____ *Mujeres de Amauta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2013.
_____"Cuestión nacional y vanguardia literaria. Una visión de género". *7 nsayos 80 años*. Lima: Editorial Minerva, 2009.
_____Presentación del libro de Miguel Mazzeo. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el Socialismo de Nuestra América*. Editorial Minerva, 2009.
_____ "Amauta y la escritura femenina de los años veinte". *Amauta y su Época. 80 Aniversario de su fundación.* Lima, Editorial Minera, 2007.
_____ Presentación del libro de Michael Löwy. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima: Editorial Minerva, 2006.
_____ "El discurso de las mujeres de Amauta". *Simposio Internacional Amauta y su Época.* Lima: Editorial Minerva, 1997.
_____ "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista Quehacer. No 99. Lima, Enero-febrero de 1996.
_____ *El amor como acto cotidiano*. Lima: Librería Editorial Minerva, 1994.
_____ "Ética y cuestión femenina". *Encuentro internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1993.

Guardia Mayorga, César. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editorial Minerva, 1970.

Lowy, Michael. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima: Editorial Minerva, 2006.

Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
_____ *Mariátegui Total*. "Aniversario y Balance". Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.
_____ *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1992.
_____ *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1991, Décimo-Primera Edición.
_____ *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. S.A., 1988. Décimo-Primera Edición.

_____*Cartas de Italia*. Lima. Empresa Editora Amauta S.A., 1972.
_____ *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1972. 4° Edición.
_____ *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.
_____*Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. 1era Edición.
_____ *El artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. 4° Edición.
_____ *La novela y la vida*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. 4° Edición.
_____*Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 14, 1970.
_____ "*La novela y la vida*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1961.
_____ *La escena contemporánea*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1960.

Mazzeo, Miguel. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el Socialismo de Nuestra América*. Editorial Minerva, 2009.

Paris, Robert. "El evangelio del socialismo peruano". Boletín 7 ensayos 80 años. No. 4, 2008.
_____"Para una lectura de los 7 ensayos". José Aricó. Selección y prólogo. *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. México: Siglo XXI editores, 1980.

Quijano, Aníbal. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Fundación Ayacucho, 2007.

Rouillon, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui"*. Lima: Editorial Arica, 1975.

Ruiz Sanjuán, César. "Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano". Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 17, nº 33, 2015.

Saladino, Alberto. "Fuentes del indigenismo peruano del siglo XX". Fernando del Diego, et Alt. Editores. *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá: Universidad de Ottawa, 2005.

Sánchez, Sánchez, Antonio. "La idea de nación y el papel de la literatura en José Carlos Mariátegui. *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá: Universidad de Ottawa, 2005.

Simposio Internacional Amauta y su Época. Lima: Editorial Minerva, 1997.

Tauro, Alberto. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1976
_____"Noticias de Amauta". Edición Facsímile. Lima: Empresa Editora Amauta, 1975.
_____Prólogo. *Temas de educación.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970.

Weinberg, Gregorio. "Mariátegui y la Educación". Revista CELEHIS, Mar del Plata, 1996.

Labor No 8, 1929.

Revista Amauta

Amauta, No. 1, setiembre de 1926.
Amauta, No 2, octubre de 1926
Amauta, No. 3, noviembre de 1926.
Amauta, No. 4, diciembre de 1926.
Amauta, No. 5, enero de 1927.
Amauta, No. 6, febrero de 1927.
Amauta, No. 7, marzo de 1927.
Amauta, No. 8, abril de 1927.
Amauta, No. 9, mayo de 1927.
Amauta, No. 10, diciembre de 1927.
Amauta, No. 11, enero de 1928.
Amauta, No. 12, febrero de 1928.
Amauta, No. 14, abril de 1928.
Amauta, No. 15, mayo-junio de 1928.
Amauta, No. 16, julio de 1928.
Amauta, No. 17, Lima, setiembre de 1928.
Amauta, No. 18, octubre de 1928
Amauta, No. 19, noviembre de 1928.
Amauta, No. 20, enero de 1929.
Amauta, No. 22, abril de 1929.
Amauta, No. 23, mayo de 1929.
Amauta, No. 24, junio de 1929.
Amauta, No. 25, julio-agosto de 1929.
Amauta, No. 29, febrero-marzo de 1930.
Amauta, No. 30, abril-mayo de 1930.

EL ENFOQUE DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI SOBRE "EL PROBLEMA DEL INDIO" Y "LAS REIVINDICACIONES FEMINISTAS", DESDE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE NANCY FRASER COMO REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO

Alexis Capobianco Vieyto
Administración Nacional de Educación Pública
Consejo de Formación en Educación, Uruguay

En esta ponencia intentaremos analizar la visión de Mariátegui sobre el problema de las "razas" y las "reivindicaciones feministas", desde la perspectiva desarrollada por Nancy Fraser en su trabajo "De la redistribución al reconocimiento". En ese artículo, la pensadora estadounidense se centra en los distintos tipos de injusticia existentes, y en las diferentes elaboraciones teóricas que intentan dar respuesta a estas problemáticas, sus tensiones y su posible articulación. Fraser señala dos tipos de injusticias: aquellas de carácter socioeconómico, que afectan a colectivos como la clase trabajadora, y aquellas de carácter cultural que implican menosprecio a un determinado grupo social, que la autora ejemplifica con las "sexualidades menospreciadas" (Fraser, 1997, p. 26). A estas diferentes injusticias tratan de dar respuestas dos grandes grupos de teorías de la justicia, un conjunto de teorías señalan o ponen en el centro las injusticias socioeconómicas, denunciando una situación de explotación, de desigualdad económica o de "privación". El otro grupo de teorías de la justicia señalan las injusticias culturales, denunciando las situaciones de dominación cultural, "falta de reconocimiento" o "falta de respeto" de una determinada comunidad. La autora siempre aclara que esta distinción en términos puros solo se puede plantear a nivel del análisis teórico, como "tipos ideales" (1997, p. 30), porque a nivel real las injusticias de carácter socioeconómico suponen siempre algún tipo de desprecio cultural, como así también las injusticias de carácter cultural llevan aparejado algún tipo de afectación a nivel socioeconómico.

Entre las teorías que se centran en la injusticias de carácter socioeconómico, la autora destaca el marxismo, así como teorizaciones que implican algún tipo de propuesta de justicia redistributiva como las

de John Rawls, Ronald Dworkin o Amartya Sen. Si bien la autora no lo señala en forma explícita en un comienzo, está incluyendo diferentes visiones de justicia en relación a la distribución de las riquezas, que van desde las que se plantean un horizonte socialista, sin explotados ni explotadores, como es el caso de Marx y el marxismo, y otras que no proponen un horizonte postcapitalista. Entre las teorías que se centran en la justicia como reconocimiento, señala al filósofo canadiense Charles Taylor y al alemán Axel Honeth (Fraser, 1997, pp. 21-22), que tienen a Georg Hegel como una de sus referencias. A fines del siglo XX, cuando la pensadora norteamericana escribe este artículo, predominan a su juicio las luchas por el reconocimiento -que se han vuelto el centro de los conflictos políticos- desplazando las luchas anteriores de la izquierda por una sociedad más igualitaria o contra la explotación, predominantes en la mayor parte del siglo XIX y XX:

> "En estos conflictos 'postsocialistas', la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política." (Fraser, 1997, p. 17)

La autora se propondrá desarrollar una teorización sobre la justicia que no totalice ni la redistribución ni el reconocimiento, sino que, por el contrario, sea capaz de integrar las dos dimensiones. Este objetivo es planteado en forma sintética: "...desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad." (Fraser, 1997, p. 11)

Pero Nancy Fraser complejiza la problemática de la injusticia, en tanto señala que hay grupos que padecen ambos tipos de injusticia, a los cuales llama "colectivos bivalentes" (Fraser, 1997, p. 26), centrando su interés y ejemplificando con el "género" y "raza". Las mujeres padecen injusticias culturales en el marco de una cultura machista que las desprecia a partir de una visión androcéntrica, pero también injusticias de carácter socioeconómico, las mujeres reciben peores salarios para las mismas tareas, o padecen una sobrecarga en las actividades domésticas. Lo mismo pasa con comunidades como los afroamericanos en EEUU, que son despreciados en el marco de una cutura eurocéntrica y racista, pero que también padecen injusticias socioeconómicas, que se expresan también en

menores ingresos, mayores niveles de pobreza, etc. Estos grupos luchan por reparar ambos tipos de injusticias, pero la autora plantea que existe una tensión entre la justicia como redistribución y como reconocimiento: mientras la primera apunta a diluir las diferencias, la segunda, en cambio, apunta a afirmar las diferencias. No se trata para la autora de un falso dilema, sino de una tensión real.

¿Que soluciones son posibles ante estas injusticias? ¿Y cuál es la mejor combinación de soluciones posibles para los grupos que padecen ambos tipos de injusticias?

La autora divide las posibles soluciones a los dos tipos de injusticias entre transformativas y afirmativas, estas últimas serían las que apuntan a reparar las injusticias pero sin cuestionar las bases o causas más profundas que producen esas injusticias, mientras que las soluciones transformativas apuntan a cambiar las bases que producen las injusticias, las estructuras socioeconómicas o culturales que están en la raíz de estas injusticias. Asocia a las soluciones afirmativas -en cuanto a las injusticias socioeconómicas- con el liberalismo benefactor (la autora ejemplifica con las políticas del New Deal estadounidense) que apunta a programas que compensen a los grupos más afectados, sin cuestionar las bases estrucuturales que producen esas afectaciones, y a las transformativas con políticas universalistas de transformación económica, como las impulsadas por el socialismo, que apuntan a una transformación radical de las bases estructurales que producen las injusticias. Asimismo, las políticas afirmativas -a nivel de las injusticias culturales- serían las propias de lo que la autora llama multiculturalismo central, que apunta a revalorizar "las identidades de grupo injustamente devaluadas" (Fraser, 1997, p. 38), pero no a un cambio profundo de las estructuras culturales, y las de justicia transformativa estarían asociadas con las políticas de deconstrucción de las estructuras culturales que están en la base de esas injusticias.

La autora descarta como poco viables desde un principio posibles combinaciones entre soluciones afirmativas y transformativas de los diferentes tipos de injusticias para enfrentar los problemas de los colectivos "bivalentes", puesto que las primeras tienden a acentuar la "diferenciación de grupo", mientras que las trasnformadoras "tiende(n) más bien a desestabilizarla". Desde su perspectiva, las soluciones viables son políticas afirmativas o transformativas para resolver ambas tipos de injusticia, pero no una combinación de ambas.

Fraser se muestra partidaria de las políticas transformativas, por una solución socialista democrática de las injusticias socioeconómicas y de deconstrucción cultural para las injusticias relacionadas con el reconocimiento. Ambas políticas igualmente implican dificultades. Los problemas que Fraser plantea en torno a las políticas afirmativas son que al beneficiar a determinados grupos muy afectados por las estructuras de desigualdad económica y cultural con políticas específicas, esos grupos se pueden transformar en objeto de hostilidad por ser vistos como "privilegiados". Las políticas trasnformadoras, por el contrario, al desastibilizar las bases estructurales de las injusticias con políticas de igualdad, no generan resentimiento hacia un supuesto grupo privilegiado pero "...están muy alejadas de los intereses y las identidades inmediatos de la mayoría de las personas de color, tal como son construidos culturalmente en la actualidad" (Fraser, 1997, p. 51). Unas generan hostilidad hacia los grupos supuestamente "privilegiados" por las políticas afirmativas del estado, y otras parecen bastante alejadas de las concepciones predominantes y difícilmente realizables de modo inmediato. Fraser se inclina por las segundas, por lo que se abre el problema de generar las condiciones para que esas políticas sean viables, para lo que será necesario un lo que podríamos llamar un amplio marco de alianzas.

Mariátegui aborda en su obra tres de las comunidades que padecen estos diversos tipos de injusticia según Fraser: una que es el ejemplo típico de injusticias de carácter socioeconómico para la pensadora norteamericana, la clase trabajadora, y dos que padecen ambos tipos de injusticia: las mujeres y los indígenas. Problemáticas como las relacionadas con los grupos de sexualidades despreciadas, es decir, de los grupos que Fraser plantea como ejemplo de aquellos que padecen injusticias en relación al reconocimiento, si bien no dejaron de ser consideradas en los primeros años de la revolución bolchevique -que es una referencia fundamental del revolucionario peruano-, no entraron dentro del horizonte de Mariátegui, y sería un anacronismo reclamárselo.

La pregunta o preguntas que intentaremos responder es si Mariátegui aborda estas comunidades desde una perspectiva que considere ambos

tipos de injusticia[1] y si las soluciones que plantea el peruano tienen algún tipo de coincidencia con las de Nancy Fraser.

Las reivindicaciones feministas

El Amauta fue un defensor pionero desde una perspectiva marxista de "Las reivindicaciones feministas" en América Latina, como se titula uno de los principales artículos donde aborda esta cuestión (Mariátegui, 1986a). Lejos estuvo de un marxismo que solo considerara relevante la lucha de clases. Podemos visualizar claramente en este punto su compromiso con una visión del marxismo alejada de todo mecanicismo y economicismo, que solo considerara relevantes las luchas directamente vinculadas con problemáticas de carácter socioeconómico. También se puede percibir en el tratamiento de estas problemáticas la influencia de las discusiones que se desarrollaban en la Europa que conoció en el exilio, tanto en el movimiento feminista como en algunas organizaciones revolucionarias europeas, como los bolcheviques rusos y el espartaquismo alemán. Particular relevancia tiene en sus artículos

[1] Una objeción que podría surgir es que en el marxismo no habría lugar para una teorización sobre la justicia o sobre cuestiones éticas, puesto que este tipo de ideas serían construcciones ideológicas que no podrían pretender tener validez a nivel filosófico o científico. Pero este es un problema en el que no existe consenso en el marxismo, sino que -por el contrario- es un tema de debate sobre el que existen teorizaciones diferentes y opuestas. Y, en lo que refiere a Mariátegui, esta objeción no sería pertinente, en tanto el fue un defensor de la tesis de que el marxismo no era ajeno a una determinada concepción ética: "No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta anti-eticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La crítica neo-revisionista no dice, a este respecto, ninguna cosa que no hayan dicho antes utopistas y fariseos de toda marca. Pero la reivindicación de Marx, desde el punto de vista ético, la ha hecho ya también Benedetto Croce: (...) 'Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías de clase. Ha estado luego ayudada, según me parece, por el origen hegeliano del pensamiento de Marx y Engels, siendo sabido que en la filosofía hegeliana la ética pierde la rigidez que le diera Kant y le conservara Herbart. Y, finalmente, no carece en esto de eficacia la denominación de 'materialismo' e, que hace pensar en seguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiere decir, el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su fuerza de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral, ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de El Capital?'" En este pasaje es claro que Mariátegui toma los argumentos y la visión de Croce como propias. Mariátegui (1991a, p. 20).

la militante y dirigente bolchevique rusa Alexandra Kollontai[2], tanto a nivel teórico, como así también como ejemplo de lo que podríamos llamar la "mujer nueva socialista". Pero por más que sus referencias teóricas puedan ser europeas mayormente, el feminismo no era para el Amauta un elemento extraño a la misma dinámica de desarrollo de la sociedad peruana, una simple extrapolación. Sostiene Mariátegui: "El feminismo no ha aparecido en el Perú artificial ni arbitrariamente. Ha aparecido como una consecuencia de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer." (Mariátegui, 1986a, p. 167)

¿Pero qué nos plantea Mariátegui sobre el movimiento feminista? ¿Se sitúa en una perspectiva semejante a la de Fraser que reconoce injusticias de carácter socioeconómico y culturales, o se centraliza en solo un tipo de injusticias?

El Amauta realiza un análisis que él mismo caracteriza como "...una interpretación muy sumaria y rápida de fisonomía y del espíritu del movimiento feminista mundial" (Mariátegui, 1986a, p. 172), por lo que habría que evitar conclusiones muy definitivas al respecto. Su punto de partida es claramente materialista, en cuanto a las causas más profundas del feminismo, que tienen que ver a su juicio con la propia dinámica del desarrollo capitalista, aunque de un materialismo no mecanicista y unidireccional, sino dialéctico, en el que lo superestructural no aparece como un mero elemento pasivo:

> "Mas si la democracia burguesa no ha realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso." (Mariátegui, 1986a, p. 170)

En esta línea materialista, para la que la perspectiva de clase es central, distingue en el feminismo tres tendencias: un feminismo burgúes, uno pequeñoburgués y otro proletario: "Las mujeres, como los hombres, son reaccionarias, centristas o revolucionarias. No pueden, por consiguiente,

[2] "Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos; pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una Mme. Pompadour ataviada por Paquín. Consistirá, acaso, en la imitación de una Mme. Kollontay." Mariátegui (1986 b, p. 163),

combatir juntas la misma batalla. En el actual panorama humano, la clase diferencia a los individuos más que el sexo." (Mariátegui, 1986a, p. 169)[3]

En cuanto a la reinvindicaciones concretas del movimiento feminista, el énfasis de Mariátegui está puesto -tras señalar que la revolución francesa no dio derechos a la mujer y que la "Declaración de los derechos del hombre" podría haberse llamado "Declaración de los derechos del Varón"- en la igualdad jurídica, en la conquista de las libertades y derechos que los diferentes órdenes jurídicos reconocen a los varones: "Es ahora, cuando la trayectoria histórica de la democracia llega a su fin, que la mujer adquiere los derechos políticos y jurídicos del varón." (Mariátegui, 1986a, p. 170). Derechos que, por otra parte, la revolución rusa ya ha concedido, nos señala el Amauta.

La problemática de la mujer también aparece en el "Proceso a la Literatura" de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Al referirse a la poeta peruana Magda Portal, señala el surgimiento de una poesía femenina en el siglo XX, en que se destacan a nivel latinoamericano figuras como Juana de Ibarbourou, Gabriela Mistral o Delmira Agustini. Esta poética se diferencia de la poesía masculina, las mujeres adquieren su propia voz a nivel de la literatura, fenómeno que no se había concretado en otras épocas históricas según Mariátegui.

---

[3] En este sentido nos encontramos con una coincidencia muy importante entre Mariátegui y Nancy Fraser. El peruano señala la íntima contradicción entre ser feminista y querer conservar el orden social capitalista, en palabras del Amauta "El feminismo, como idea pura, es esencialmente revolucionario. El pensamiento y la actitud de las mujeres que se sientan al mismo tiempo feministas y conservadoras carecen, por tanto, de íntima coherencia. El conservatismo trabaja por mantener la organización tradicional de la sociedad. Esa organización niega a la mujer los derechos que la mujer quiere adquirir. Las feministas de la burguesía aceptan todas las consecuencias del orden vigente, menos las que se oponen a las reividicaciones de la mujer. Sostienen tácitamente la tesis absurda de que la sola reforma que la sociedad necesita es la reforma feminista. La protesta de estas feministas contra el orden Viejo es demasiado exclusiva para ser válida." Mariátegui (1986a, p. 169). Refiriéndose a figuras femeninas que ocupan importantes lugares de poder a nivel de la sociedad capitalista, señala Fraser: "nombres como Sheryl Sandberg, (directora ejecutiva de Facebook), Christine Lagard (directora gerente del FMI) o Hillary Clinton (...) dan al feminismo un mal nombre. Si la gente llega a pensar que eso es feminismo, van a concluir que este movimiento no puede hacer nada por ellos y que por qué deberían apoyarlo si hace cosas que les hacen daño. Este tipo de feminismo, lo que realmente hace, es lo que en el manifiesto llamamos: *la dominación de la igualdad de oportunidades*. Que cree que la clase dominante que gobierna, debe tener igualdad entre hombres y mujeres. Es decir, que la gente que arruina la vida de muchas personas no sólo deben ser hombres, sino también mujeres. Es una aspiración absurda." (2019)

Este fenómeno es expresión de un proceso emancipador más amplio, que solo podrá concretarse en forma plena en el marco de la sociedad socialista: "...la poesía de la mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas." (Mariátegui, 2007, p. 272)[4]

En estos artículos de 1924 y en los *7 ensayos*, podemos ver cómo Mariátegui plantea en forma muy clara el problema de la emancipación femenina, pero su análisis se centra en la conquista de la igualdad de derechos o en el surgimiento de una poesía específicamente femenina, y se relaciona mayormente con problemáticas propias de la justicia como reconocimiento. El elemento socioeconómico está presente, pero para señalar el surgimiento del fenómeno feminista y los diferentes tipos de feminismo, que se relacionan con la propia dinámica de la sociedad capitalista y con las diferentes clases sociales. Pero en el Manifiesto de la "Confederación General de Trabajadores del Perú" a la clase trabajadora del país, donde hay una sección subtitulada como "Problemas de la mujer" sí aparecen las problemáticas socioeconómicas:

> "Si la mujer avanza en la vía de su emancipación en un terreno democrático-burgués, en cambio este hecho suministra al capitalista mano de obra barata a la par que un serio competidor al trabajador masculino. Así las vemos en las fábricas textiles, galleterías, lavanderías, fábricas de envases y cajas de cartón, jabones, etc., en que desempeñando las mismas funciones que el obrero, desde el manejo de la máquina hasta la más mínima ocupación, gana siempre de 40 a 60 por ciento menos que el varón."[5] (Mariátegui, 1986c, p. 144)

La "(...) baja apreciable de los salarios" que obtienen las empresas permiten a las empresas un "aumento inmediato de sus ganancias (...)" (Mariátegui, 1986c, p. 145). Acá podemos ver claramente el problema de

---

[4] Un estudio extenso y detallado sobre las mujeres, la literatura y el arte en José Carlos Mairátegui, lo podemos encontrar en el libro de Sara Beatriz Guardia, *José Carlos Mariátegui. Una visión de género* (2016).

[5] Este texto no es de redacción exclusiva de Mariátegui, pero si fue su redactor principal, en nota al pie de los editores de Amauta se señala: "Reproducido de Apuntes para una Interpretación Marxista de Historia Social del Perú de Ricardo Martínez de la Torre T. III ("La Confederación General de Trabajadores del Perú"), págs. 70 a 81. Este documento, en cuya inspiración y redacción participó principalmente J.C.M. fue preparado con el concurso del núcleo organizador de la C.G.T.P., con Avelino Navarro entre los más activos. Está escrito en un lenguaje directo, con capacidad de comunicación a todo los niveles y de fácil acceso para las masas de trabajadores. Nota de los Editores." (1986c, p. 137)

la desigualdad en los ingresos -que es una de las principales denuncias del feminismo a nivel socioeconómico en el presente-, como así también la contradicción entre una dinámica en la esfera política que tiende a la igualdad y una dinámica económica que reproduce la desigualdad.

En el Programa del Partido Socialista del Perú nos encontramos con una alusión a la mujer trabajadora, aunque medio al pasar: "Cumplimiento de las leyes de accidentes de trabajo, de protección del trabajo de las mujeres y menores..." (Mariátegui, 1991b, p. 155).

Por último en la revista Labor -fundada por Mariátegui-, nos encontramos tanto con artículos firmados como otros sin firma donde se trata la problemática de la mujer trabajadora como señala Sara Beatriz Guardia (2016). Allí cita, entre otros artículos:

> "En el quinto número de Labor figura un artículo titulado, "Por la mujer que trabaja" (sin firma); y en el octavo, Mary González, en 'La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo', denuncia que las leyes en América Latina no le han otorgado a las mujeres obreras los derechos ni los beneficios que sí conceden a los hombres. 'Es por ello imprescindible, que el proletariado femenino se una con el masculino para formar un solo frente, puesto que el industrial moderno ha encontrado en el proletariado femenino el más fácil instrumento de explotación. En la fábrica, en el taller y en la oficina, se tiende a sustituir al hombre por la mujer, con la convicción de que con un salario bajo puede adquirirse un rendimiento igual'". (Guardia, 201, pp. 74-75)

Todo esto nos da cuenta de una preocupación por las problemáticas de carácter socioeconómico de la mujer trabajadora en el Amauta, en una perspectiva para la que solo se podrían resolver estas cuestiones en forma radical en el socialismo.

Los problemas del reconocimiento de las mujeres y las injusticias socioeconómicas que padecen son también un problema de la revolución y se deben integrar en la estrategia revolucionaria para el Amauta, lo cual parece particularmente destacable en un contexto como el presente, donde se han desarrollado fuertemente dos tendencias contrapuestas en la izquierda con respecto a estas problemáticas. Por un lado, nos encontramos con tendencias en la izquierda más "tradicionales", por llamarlas de alguna forma, que solo se centran en las injusticias socioeconómicas, y que

no plantean las problemáticas de reconocimiento, y que incluso a veces las consideran un obstáculo para la realización de las "verdaderas luchas". Por otro lado, nos hallamos con algunas tendencias que se autoperciben como la "nueva izquierda" o la izquierda "renovadora", que han dejado de lado los problemas socioeconómicos estructurales y se centran solamente en cuestiones de injusticia cultural, desde una perspectiva, además, que muchas veces es de carácter afirmativo y no transfomativo, es decir, desde un posicionamiento que no apunta a cambios profundos en el ámbito cultural según la caraterización que realiza Fraser de las soluciones afirmativas. Mariátegui siempre estuvo lejos de las visiones unilaterales que llevan a contraponer diferentes conflictos contra diversos tipos de opresiones o de injusticias. Por el contrario, intentó articular diversos movimientos, establecer una dialéctica, podríamos decir, entre estos diferentes tipos de luchas que Fraser señala como luchas por la redistribución y el reconocimiento. Su apuesta siempre fue a una síntesis superadora, a una dialéctica emancipadora que permitiera además concretar "amplias coaliciones", como plantea la filósofa estadounidense, ampliando las bases de las fuerzas transformadoras y revolucionarias, a diferencia de aquellas visiones que -centrándose exclusivamente en un tipo de injusticia- la estrechan.

El problema del indio y el problema de las razas

En este apartado nos centraremos en algunos de los textos de la obra 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* y la tesis presentada por Mariátegui en la conferencia latinomericana de panrtidos comunistas realizada en 1929 en Montevideo, donde debatió con las tendencias predominantes en la Internacional Comunista sobre el "problema de las razas".

En el ensayo "El problema del indio" de sus *7 ensayos*, el énfasis es puesto en el problema estructural de carácter socioeconómico. Mariátegui realiza una aguda crítica a todas aquellas tendencias que planteaban el problema del indio desde una perspectiva parcial y "superestructural", que a su juicio no iban a la raíz del asunto que era el problema de la tierra:

> "La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene su raíz en el régimen de la propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o en obras de vialidad, constituyen un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales". (Mariátegui, 2007, p. 26)

Esto puede llevar a la falsa impresión de que el Amauta consideraba el problema del indio como de carácter socioeconómico solamente, pero esta sería una conclusión errada. Es claro, si tomamos en cuenta otros pasajes de ese ensayo y del resto de su obra, que para Mariátegui el problema del indio es también cultural, incluso el problema de la propiedad de la tierra intrínsecamente ligado con el del "indio"- no se puede reducir a un dimensión restrictivamente económica, sino que también tiene profundas implicancias culturales, como se expresa claramente en el ensayo donde aborda esta cuestión. La propiedad comunitaria de la tierra implica una serie de costumbres, instituciones y espíritu colectivo que entraron en franca contradicción con el individualismo del liberalismo formal de la República instaurada a principios del siglo XIX. Esta tensión se vio agravada porque ese liberalismo no atacó al gran latifundio y las relaciones feudales o semifeudales con las que este estaba asociado. Si la República hubiera realizado una repartición de tierras en el marco de una concepción liberal, el indio se habría adaptado tarde o temprano para Mariátegui. Pero se dejó intacto el gran latifundio y se atacó a las comunidades, profundizando la expropiación de estas y la explotación de los pueblos indígenas. La suerte de las comunidades fue incluso peor en la República que bajo las leyes de la corona española, pues estas -en principio- amparaban a las comunidades, que no entraban en contradicción con las instituciones feudales según Mariátegui, aunque de hecho los encomenderos desconocieran esas salvaguardas y se apropiaran de las tierras. Mariátegui nos plantea una situación donde el espíritu individualista -propio de la cultura capitalista desarrollada en Europa- entra en franca contradicción con las tradiciones y mentalidad colectivas propias de la configuración cultural indígena, que sí podrían ser compatibles con una ideología y un programa socialista que apuntara a la propiedad colectiva de la tierra, aunque sobre nuevas bases. En palabras de Mariátegui:

> "El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo." (Mariátegui, 2007, p. 66)

En estas palabras de Mariátegui es claro que la cuestión de la propiedad no es solo una problemática económica, como por otra parte él mismo señala al principio del ensayo. A los pueblos indígenas no solo se los ha expropiado, sino que esa expropiación ha implicado también la imposición de un conjunto de relaciones que conllevan una configuración cultural antagónica a muchos valores, tradiciones y prácticas de su cultura. Y estas relaciones de dominación se han visto agravadas en el caso de Perú (y América Latina en general se podría agregar), comparativamente con las sociedades feudales europeas, porque la explotación económica se ha visto complejizada con el problema de las "razas":

> "En Europa, el señor feudal encarnaba, hasta cierto punto, la primitiva tradición patriarcal, de suerte que respecto de sus siervos se sentía naturalmente superior, pero no étnica ni nacionalmente diverso. Al propio terrateniente aristócrata de Europa le ha sido dable aceptar un nuevo concepto y una nueva práctica en sus relaciones con el trabajador de la tierra. En la América colonial, mientras tanto, se ha opuesto a esta evolución, la orgullosa y arraigada convicción del blanco, de la inferioridad de los hombres de color (...) En la costa peruana, el trabajador de la tierra, cuando no ha sido el indio, ha sido el negro esclavo, el *coolí* chino, mirados, si cabe, con mayor desprecio. En el latifundista costeño, han actuado a la vez los sentimientos del aristócrata medioeval y del colonizador blanco, saturados de prejuicios de raza." (Mariátegui, 2007, p. 72)

Nos encontramos no solo con un problema de justicia socioeconómica, debido a la expropiación violenta de la tierra y las relaciones de explotación asociadas con ese proceso, sino también con problemas de dominación cultural y de desprecio racial o de irrespeto. Estos elementos, explotación por un lado, e irrespeto y dominación cultural por otro, constituyen para Nancy Fraser fenómenos propios de injusticias socioeconómicas y culturales respectivamente, por lo que podemos concluir que Mariátegui está realizando un tratamiento del problema del indio en términos de comunidad bivalente desde una perspectiva como la planteada por la pensadora estadounidense.

También en su ensayo "Proceso de la literatura" aborda la problemática indígena. En su valoración de la literatura peruana, podemos encontrarnos con una crítica muy fuerte de toda aquella literatura colonialista que añoraba el virreinato, se trataba, para el Amauta, de una literatura españolista que ignoraba al "Inkario" (mariátegui, 2007, p. 202).

Podríamos decir, usando conceptos que se desarrollaron posteriormente, que Mariátegui está describiendo una literatura inauténtica y eurocéntrica, que es parte de una cultura que no reconoce al indio, que lo invisibiliza, que vive de espaldas a la sierra.

En César Vallejo nos encontramos con la expresión opuesta a este tipo de literatura, es creador de una poesía que podríamos llamar auténtica:

> "Su técnica está en continua elaboración. El procedimiento, en su arte, corresponde a un estado de ánimo. Cuando Vallejo en sus comienzos toma en préstamo, por ejemplo, su método a Herrera y Reissig, lo adapta a su personal lirismo (...) Su poesía es una creación perpetua, como deberían ser las revoluciones".(Mariátegui, 2007, p. 260)

Parece claro que para Mariátegui la literatura, al igual que el socialismo en Nuestra América, no podía ser "ni calco ni copia", sino "creación heroica", y que Vallejo se orientó claramente en esa dirección. En su obra lo indígena no es una incrustación forzada, artificiosa, folclorista, es orgánica:

> "Mas lo fundamental, lo característico en su arte es la nota india. Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo o localista. Vallejo no recurre al folclore. La palabra quechua, el giro vernáculo no se injertan artificiosamente en su lenguaje; son en él producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico. Se podría decir que Vallejo no elige sus vocablos. Su autoctonismo no es deliberado. Vallejo no se hunde en la tradición, no se interna en la historia, para extraer de su oscuro substratum perdidas emociones. Su poesía y su lenguaje emanan de su carne y su ánima. Su mensaje está en él. El sentimiento indígena obra en su arte quizá sin que él lo sepa ni lo quiera". (Mariátegui, 2007, p. 260)

Con Vallejo la cultura india era reconocida, dejaba de ser negada e invisibilizada, constituía un cuestionamiento no solo a la literatura eurocéntrica, sino a toda una configuración cultural que despreciaba al indio, que no solo lo explotaba, sino que también lo dominaba culturalmente.

Por último, analizaremos en esta sección algunos pasajes de la tesis de Mariátegui y Hugo Pesce sobre el problema de las razas en América Latina. Sostiene el autor en ese texto:

> "La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos, reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra (…) He tratado de demostrar algunos de los problemas esencialmente raciales que el capitalismo y el imperialismo agudizan, algunas de las debilidades, también, debido al atraso cultural de las razas, que el capitalismo explota en su exclusivo beneficio. (…) Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación." (Mariátegui, 1991 c, p. 239)

Esta cita resulta fundamental para el tema que estamos abordando. Aquí se plantea claramente el carácter "especial" de la lucha de clases, cuando los explotados pertenecen predominantemente a una clase y los explotadores a otra, cuando a la "opresión" económica, se unen el "desprecio" y el "odio" que se padece como "raza". Es muy claro que Mariátegui está planteando aquí los dos tipos de injusticia de las que habla Fraser. Los indígenas serían para Mariátegui una comunidad bivalente en el sentido que plantea la filósofa estadounidense, que padece tanto la explotación económica, como así también el desprecio cultural. A este desprecio, se une la dominación cultural y la invisibilización del Inkario que el Amauta señala en la literatura peruana hasta la llegada de César Vallejo y el indigenismo. Y la dominación cultural, el desprecio y la invisibilización son los elementos que Fraser señala, precisamente, como los fenómenos característicos de las injusticias culturales.

Por lo antes expuesto, podemos concluir que Mariátegui analiza el problema del indio o de las razas como comunidades bivalentes. Señala no solo las injusticias socioeconómicas, sino también las injusticias de carácter cultural, lo que es plenamente coherente con su concepción general del marxismo no reductiva a la dimensión económica, y alejada radicalmente de la ortodoxia mecanicista predominante en la Segunda Internacional socialista, de la que el Amauta fue un duro crítico.

Transformación y deconstrucción

¿Pero qué sucede en el Amauta en torno a las soluciones a estas injusticias? ¿Encontramos un planteamiento similar a los que realiza

Fraser en relación a las comunidades bivalentes?

Por lo anteriormente analizado, podemos decir que el peruano plantea soluciones que Fraser llamaría transformativas en torno a las injusticias de carácter socioeconómico en relación al problema del indio y a las problemáticas de la mujer. Esto es particularmente claro en relación al problema del indio, cuyo análisis desarrolla mucho más Mariátegui, señalando la necesidad de una redistribución radical de la tierra que apunte al fortalecimiento de las formas comunitarias de propiedad propias de los pueblos indígenas, en el marco de una perspectiva socialista que apunte a la construcción de una sociedad sin explotados ni explotadores. En el punto 6 del Programa del Partido Socialista del Perú se sostiene: "El socialismo encuentra, lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria." (Mariátegui, 1991 b, p. 154) En relación con las soluciones transformativas sostiene Fraser que: "... han sido asociadas históricamente con el socialismo. Con ellas se busca reparar la distribución injusta mediante la transformación de la estructura político-económica subyacente." (Fraser, 1997, p. 41) Esta caracterización que realiza la pensadora estadounidense coincide con los planteamientos de Mariátegui, puesto que si bien en la cita del Programa que planteamos el centro está en los aspectos socioeconómicos, Mariátegui concibe el socialismo no solo como una transformación de las estructuras económicas, sino también políticas, como una socialización no solo de los medios de producción, sino también del poder.

En relación con las problemáticas de la mujer, ¿qué tipo de soluciones plantea el Amauta para las injusticias culturales de reconocimiento? ¿Podemos encontrar en Mariátegui un antecedente de lo que Fraser llama deconstrucción? La respuesta en este caso es problemática. Deconstrucción es un concepto cuyo uso se ha generalizado en filosofía y a nivel del lenguaje político en los últimos tiempos, siendo comúnmente utilizado a nivel de organizaciones de izquierda y movimientos sociales, y cuyo significado en general no es del todo preciso. Intentaremos ver lo que entiende la autora por deconstrucción en relación con las injusticias de género y posteriormente en relación a las injusticias "raciales".

El significado que plantea Fraser con respecto a la deconstrucción a nivel de género parece muy tributario y enmarcado en determinados

desarrollos teóricos muy contemporáneos, y cuya compatibilidad con una perspectiva marxista como la que planteaba Mariátegui es, por lo menos, discutible. Es un concepto que fue planteado primariamente por el filósofo existencialista Martin Heidegger y retomado y desarrollado por el pensador postestructuralista Jacques Derridá, filósofos que no pertenecen a la tradición marxista, aunque cabe señalar que el marxismo de Mariátegui estaba abierto al diálogo con otras corrientes de pensamiento, sin caer en el eclecticismo. Pero el mismo concepto de género, con todos sus alcances, parece estar muy lejos de los desarrollos teóricos y de las ideas que en general se manejaban y circulaban en la época de Mariátegui, tanto en el feminismo como entre aquellos marxistas que abordaron la problemática de la emancipación femenina.

> "El reconocimiento afirmativo dirigido a reparar las injusticias de género culturales incluye el feminismo cultural, esto es, el esfuerzo por asegurar a las mujeres el respeto mediante la revaluación de la femineidad, dejando intacto el código binario de género que da sentido a esta última." (Fraser, 1997, p. 48)

Las soluciones transfomadoras -a diferencia de las afirmativas que pretenden revalorar "la femineidad" dejando "intacto el código binario de género- apuntan a "...la deconstrucción feminista, orientada a desmantelar el androcentrismo mediante la desestabilización de las dicotomías de género." (Fraser, 1997, p. 49)

Parece estar bastante lejano al horizonte de la época de Mariátegui el concepto de "dicotomías de género" y "código binario" en los alcances que llega a tener en algunos desarrollos teóricos como los del feminismo deconstruccionista vinculados a los estudios "queer" a los que se refiere Nancy Fraser. Aunque si "desestablizar" estas dicotomías, se tomara como el cuestionamiento a la naturalización de determinadas funciones y roles sociales como estrictamente masculinos y femeninos, sí podríamos encontrar en la obra de Mariátegui elementos que van en ese sentido. En cuanto al concepto de androcentrismo, si tomamos la definición de la RAE como "Visión del mundo y de las relaciones sociales centrada en el punto de vista masculino", es lo suficientemente amplia como para incluir perspectivas como la de Mariátegui, que cuestiona el pretendido universalismo de la Declaración de los Derechos del Hombre de la revolución francesa, señalando que debería llamarse derechos del "varón", y que señala y valora la aparición de la voz femenina en la literatura del siglo XX. Considerando lo anterior, podríamos decir tentativamente

que Mariátegui cuestiona el androcentrismo, propio de la dominación masculina, señalando, además, como modelo de la mujer "nueva" socialista a Alexandra Kollontai, que fue una dirigente de primera línea del bolchevismo y comisaria del estado soviético, en una época en que en la mayoría absoluta de los países del mundo la mujer no tenía siquiera derecho al voto, lo que parece ir claramente en contra de la atribución de algunas funciones a los hombres y otras a las mujeres que suponen la cultura androcéntrica y las dicotomías de género.

A diferencia de las soluciones afirmativas a nivel de "raza", que intentan revalorizar a la "raza" que padece injusticias culturales "sin cambiar el código binario blanco-negro" (Fraser, 1997, p. 50)6, las soluciones transformativas apuntan a "...la deconstrucción antiracista orientada al desmantelamiento del eurocentrismo, mediante la desestabilización de las dicotomías raciales" Creo que es claro, que Mariátegui apunta en una línea muy similar a la de "desmantelar el eurocentrismo"7, como pudimos ver en los textos ya citados de los *7 Ensayos* y la tesis sobre el problema de las razas en América Latina. ¿Pero que podríamos decir en torno a desmantelar las "dicotomías raciales"? Mariátegui critica duramente las teorías racistas que estaban muy en boga en aquel entonces, y este cuestionamiento ya iba en el sentido de "desestabilizar las dicotomías raciales". Pero para el revolucionario peruano, además, el problema del indio y de las razas tiene una raíz económica-social, presupone un problema de clases, complejizado por el problema racial que se generó a partir de la conquista. Si existe una "dicotomía", esta es de clases, y no de razas o etnias. En la tesis sobre el problema de las razas se manifiesta una clara oposición a la formación de un estado indígena, que es coherente con las premisas teóricas de Mariátegui:

> "Del mismo modo, la constitución de la raza india en un estado autónomo, no conduciría en el momento actual a la dictadura

---

[6] Existen diferencias relevantes entre la situación de los afroamericanos en EEUU y de los indígenas en América Latina. En la "Tesis..." se plantean como diferencias que en tanto los indígenas conservaron su lengua y muchas de sus costumbres, instituciones y comunidades, los esclavos africanos y sus descendientes no las pudieron conservar.

[7] Es claro que en la obra de Mariátegui, aunque fuera acusado por algunos de lo contrario en su momento, hay una profunda crítica a lo que hoy llamamos eurocentrismo. Una crítica que no supone dejar de lado los aportes del pensamiento originario de Europa, como es el socialismo y en particular el marxismo, pero sí de crítica, denuncia y rechazo a las visiones que subvaloran la propia cultura, o a las teorizaciones que extrapolan elementos válidos para otros contextos, sin tomar en cuenta las situaciones y peculiaridades concretas de nuestras formaciones sociales y culturales en general.

> del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses." (Mariátegui, 1991 c, p. 253)

Esto presupone que el problema de la explotación de unos seres humanos por otros, o de las relaciones capitalistas, no es un problema "racial" o de una determinada cultura o "etnia", como podría ser la cultura "occidental", sino que es un problema universal, humano, como así también la emancipación de relaciones de explotación y dominación. La solución para Mariátegui y el PSP no va en el sentido de aceptar dicótomas de "razas" o culturales que lleven a la constitución de estados diferentes, por el contrario, hacia el final de la tesis se plantea:

> "Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, pueden permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones de tendencias colectivistas) y podrá crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas entidades raciales, conduciéndolas a la autonomía política de su raza." (Mariátegui, 1991 c, p. 257)

Para el desenvolvimiento de la cultura indígena, para su posible autonomía política incluso, es necesario para el Amauta la unión de los explotados de las diferentes razas, con un objetivo socialista que permitiera desarrollar las "tendencias colectivas" de la "raza india". Pero esto no implicaría, por lo menos no implicaría necesariamente, la constitución de estados diferentes. Por todo lo antedicho, parece claro que en su pensamiento se apunta a la "desestabilización" de las "dicotomías raciales", estando lejos de lo que se podría entender como "código binario" en relación al problema de las razas, lo que no supone negar diferencias culturales ni tampoco dejar de lado el problema de la autonomía política de los pueblos originarios.

Algunas reflexiones finales

Para finalizar, podemos decir que Mariátegui se planteó tanto problemas de injusticia socioeconómica como así también de reconocimiento en un sentido aproximado al desarrollado por Fraser. Tanto en relación a la mujer

como en relación con las "razas", y en particular respecto al problema del indio, existen elementos que nos permiten sostener que el Amauta planteó ambos tipos de injusticia, es decir que abordó esas comunidades como "bivalentes". En cuanto a las soluciones que propone el peruano en relación con las planteadas por Fraser, podemos señalar que son claramente transformativas con respecto a las problemáticas socioeconómicas, coincidiendo en aspectos sustantivos con la filósofa estadounidense. En cuanto a las injusticias culturales, consideramos que es menos claro determinar hasta qué punto existen coincidencias en el pensamiento de Mariátegui con las soluciones transformativas-deconstructivas analizadas por Fraser. Pero parece verosímil que ciertos alcances de lo que la pensadora estadounidense entiende por deconstrucción a nivel de género y "raza", como el cuestionamiento al androcentrismo y al etnocentrismó, así como la "desestabilización" de dicotomías de género y "raza", ´podría coincidir con ciertos planteamientos de Mariátegui, aunque siempre teniendo en cuenta las diferencias temporales y de contexto. También coinciden en la necesidad de desarrollar amplias alianzas entre todos aquellos sectores que padecen diversas formas de explotación o dominación en el marco del capitalismo, aportándonos conceptos teóricos muy relevantes para avanzar en este sentido.

Bibliografía

Fraser, Nancy, (1997). "De la redistribución al reconocimiento", en *Iustitia Interrupta.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de Bogotá.

Guardia, Sara Beatriz (2016). *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima.

Kohan, Marisa, (2019). "Entrevista a Nancy Fraser: 'No podemos dejar que el temor a la ultraderecha nos lleve al feminismo liberal'". Madrid: Publico. es. Recuperado de: https://www.publico.es/sociedad/entrevista-nancy-fraser-no-dejar-temor-ultraderecha-lleve-feminismo-liberal.html

Mariátegui, José Carlos (1986a). "Las revindicaciones feministas" en Mariátegui, José Carlos, *Temas de educación*. Lima: Biblioteca Amauta.
_____(1986b). "La mujer y la política" en Mariátegui, José Carlos, *Temas de educación*. Lima: Biblioteca Amauta.
_____ (1986c)."Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país" en Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta.

_____ (1991a). "Ética y socialismo", en Mariátegui, José Carlos, *Textos Básicos*, Lima: Fondo de Cultura Económica.
_____Carlos,(1991b). "Programa del Partido Socialista y principios programáticos", en Mariátegui, José Carlos, *Textos* Básicos. Lima: Fondo de Cultura Económica, Lima.
_____(1991c). "El problema de las razas en América Latina", en Mariátegui, José Carlos, *Textos Básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
_____(2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas: Ed. Ayacucho.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA COLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE AMAZÓNICA

Andrea Cardoso
Universidad Nacional Arturo Jauretche y
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

Desde que América Latina fue colonizada por las coronas española y portuguesa, se implantó un patrón colonial de dominación político, cultural y social que se ejerció sobre la región, y aun incluso sobre África y Asia (Quijano, 1992:11). Patrón que aún es posible encontrar en Nuestra América del siglo XXI y, particularmente en el Perú donde persisten políticas neoliberales. El enfoque estará orientado a la Amazonía Peruana y en los pueblos indígenas que allí habitan.

En esta línea, planteamos que la postura discursiva de Alan García Pérez y las Leyes de la Selva expresan una postura colonial en la que la Amazonía queda delimitada a un lugar periférico, adoptando una concepción de espacio "vacío", un espacio del cual hay que extraer recursos naturales para la propia acumulación originaria en términos marxistas y un espacio donde los pueblos indígenas son obstáculo para este objetivo.

No obstante, entendemos a estos pueblos como sujetos emergentes en el marco del accionar de los movimientos sociales e indígenas latinoamericanos y es por esto que son los protagonistas de un ciclo de luchas entre los años 2008 y 2009, conocido como el *Baguazo*, del que devino la Ley de Consulta Previa, Libre e Informada, promovida por los pueblos indígenas amazónicos.

Palabras Clave: Colonialidad – interculturalidad – pueblos indígenas – Amazonía peruana – consulta previa

Vigencia de la colonialidad en Nuestra América

Gracias a la vigencia del pensamiento del amauta José Carlos Mariátegui, proponemos indagar sobre las cuestiones de la colonialidad e interculturalidad puntualmente sobre la cuestión indígena. Y, en efecto, sobre cómo operan aún estos patrones de colonialidad en lo que concierne a las prácticas de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, en tanto pueblos oprimidos, criminalizados y despojados de sus territorios, entre otras cosas.

Para ello consideramos oportuno retomar también el pensamiento crítico de distintos autores latinoamericanos que desde las ciencias sociales debaten y realizan aportes oportunos para esta propuesta.

En el marco del patrón de Colonialidad del poder, desde la conquista y colonización de América se han configurado distintas formas de explotación intensiva de nuestros bienes comunes naturales; entre los siglos XV y XVIII tiene lugar un extractivismo minero de la plata y el oro; para finales del siglo XIX y principios del siglo XX, nuestra región se ve configurada bajo la explotación del guano, del salitre, del café, del caucho, del cobre, entre otros. Por lo tanto, desde esa historia larga América Latina es una neta exportadora de riquezas naturales (Quijano, 1993: 43).

En este sentido, los pueblos indígenas de nuestra región sufren, desde los inicios de la colonización, distintas formas de desprecios y despojos. Los países europeos se encuentran en el siglo XV con una región habitada por pueblos que, si bien libraron algún tipo de resistencias y levantamientos, acarrearon siglos de atropellos en distintas dimensiones. Para los colonizadores, los llamados indios no son "humanos", son "bárbaros", "imperfectos", "brutos", "necios", sólo corporales, sin alma, como los monos, y debe ser justo que se sometan por la fuerza, si no lo hacen por su propia voluntad" (Montoya Rojas, 1992: 20).

Inclusive, hablamos de un exterminio de poblaciones indígenas en todo este tiempo, a lo largo y ancho de Nuestra América, que implica una considerable disminución de la población indígena ya sea por homicidio directo, malos tratos o enfermedades: "la matanza está, entonces, íntimamente relacionada con las guerras coloniales, que se libran lejos de la metrópoli. Mientras más lejanas y extrañas sean sus víctimas, mejor será: se las extermina sin remordimientos, equiparándolas más o menos con los animales" (Todorov, 1987: 156).

Si bien, con la creación de los Estados Nación modernos se logró la independencia política, la sociedad continuó organizada, largamente, según el patrón de poder colonial heredero de la colonia (Quijano: 2005). Y de esta manera, los pueblos indígenas siguieron quedando subsumidos a las decisiones de un grupo poblacional racial, relativamente homogéneo que detenta el control de los Estados. Para Bonfil Batalla (1978: 211) "persiste una relación colonial, independientemente de que en la superestructura ideológica de la sociedad nacional se niegue oficialmente cualquier proposición discriminatoria".

Esta relación entre la Nación y el indígena, se expresa también cuando Mariátegui, sostiene que "la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria" (1925), continuando lo que el Virreinato había iniciado desde esos tiempos coloniales. En definitiva, consideramos que, en lo que ve de este reciente siglo XXI se presenta un escenario donde se perpetúa en muchos sentidos y de distintas formas el patrón colonial de poder. La categoría indígena es una categoría colonial – en los términos de Bonfil Batalla (1972) que aún tiene su vigencia: "esa categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y si hacer concesión a las identidades preexistentes" (111).

Despojo territorial en tiempos neoliberales

Una de las estrategias adoptadas por las políticas neoliberales de todos estos últimos años en el Perú ha sido profundizar lo que Harvey (2004) presenta como acumulación por despojo.

Será necesario detenernos brevemente en el análisis que realiza respecto a lo que él llama nuevo imperialismo, y esta acumulación por desposesión: "el capital, en su proceso de expansión geográfica y desplazamiento temporal que resuelve las crisis de sobreacumulación a la que es proclive, crea necesariamente un paisaje físico a su propia imagen y semejanza en un momento, para destruirlo luego" (Harvey, 2004: 103). Entendemos que la problemática intrínseca a la acumulación de capital, donde existen excedentes de capital y de fuerza de trabajo, en términos del autor, deben ser enviados a otros territorios. Con la excusa de abrir el libre comercio en América Latina, en pos de una competencia libre y abierta, los dueños de los capitales controlan la explotación de los recursos y de los bienes comunes de la naturaleza. Pero, como bien sostiene Harvey "que

el neoliberalismo implica una competencia abierta antes que un control monopólico o competencia limitada dentro de estructuras oligopólicas es una idea fraudulenta que, como de costumbre, el fetichismo de la libertad de mercado enmascara" (Harvey, 2004: 109). Resaltamos la idea de que el libre comercio no significa comercio justo, en los términos del autor (Harvey, 2004: 109). Por tanto, coincidimos también en la transformación de la naturaleza en mercancía, que se da en cada rincón de los territorios latinoamericanos.

Cuando Bonfil Batalla sostiene que "el colonizador se apropia paulatinamente de las tierras que requiere" (Op. Cit.:112), asociamos casi de forma automática al discurso de Alan García al invocar la parábola del Perro del Hortelano. La colonialidad está presente en los discursos mediáticos del ex presidente cuando utiliza esta metáfora al referirse a los pueblos indígenas amazónicos y al uso que hacen ellos y ellas de los bienes comunes naturales de la selva.

Es de público conocimiento el posicionamiento del ex presidente y sus declaraciones respecto a los pueblos indígenas y el uso de las tierras que habitan, sosteniendo que las comunidades nativas son incapaces de lograr un adecuado desarrollo debido a sus cosmovisiones arcaicas. Contrariamente a lo que se ha expresado desde las voces de los propios pueblos, desde distintos pensadores y pensadoras donde se sostiene, en palabras de Mariátegui (Op. Cit.: 1925), que "La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que la vida viene de la tierra y vuelve a la tierra"

Pero, como si lo discursivo no fuera suficiente, el ex presidente García escribió entre los meses de octubre de 2007 y marzo de 2008 una serie de artículos que se publicaron en el diario El Comercio del Perú, en los cuales utilizó la analogía de "*el perro del hortelano*"[1] para referirse a las áreas del país que según él no están bien aprovechadas para el desarrollo del Perú entero, en detrimento, por su puesto del uso que les atañe a los pueblos indígenas de la región.

El primer artículo titulado "*El síndrome del perro del hortelano*" hace referencia a aquellos bienes y territorios que se considera que permanecen

[1] El Perro del hortelano es el título de una de las comedias del autor español Lope de Vega, publicada en 1618. La frase se refiere popularmente a alguien que no usa algo, pero tampoco permite que otros lo usen.

improductivos – como la Amazonía, la tierra, los recursos mineros, el mar y el propio trabajo humano- debido a la disposición de las comunidades indígenas y campesinas o los pequeños propietarios de la tierra que son, en ese sentido, un impedimento para el uso eficiente de los recursos naturales:

> Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar a los que no entran jamás la maricultura ni la producción. Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica. Hay, además, millones de trabajadores que no existen, aunque hagan labores, pues su trabajo no les sirve para tener seguro social o una pensión más adelante, porque no aportan lo que podrían aportar multiplicando el ahorro nacional. (García Pérez, 2007).

Profundiza entonces su perspectiva respecto de los pueblos indígenas:

> Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: "Si no lo hago yo que no lo haga nadie" (García Pérez, 2007).

Posteriormente, en su segundo artículo titulado "*Receta para acabar con el perro del hortelano*", García deja en claro su postura respecto a la necesidad imperante de abrir a la producción y al trabajo aquellas áreas sin uso que tiene el Perú. Pero abrirlo otorgando la posibilidad de trabajo e inversión a los capitales privados, fiel una vez más, a su doctrina neoliberal:

> Si el Estado quiere promover la inversión privada no puede tener como objetivo que el privado gane lo menos posible, exigiendo condiciones con las que finalmente ningún postor se presenta a los concursos. Por evitar que el inversionista gane 5% más, nadie viene. En vez de exigir criterios exagerados, debe dejarse al mercado y a la competencia de los privados la fijación de esas condiciones (García Pérez, 2008).

Respecto a la selva, el entonces presidente sostiene la necesidad de que empresas modernas y fondos de inversión trabajen a largo plazo en madera de alto valor y en bambú para supuestamente acabar con la destrucción llevada a cabo por madereros informales y cultivos ilegales.

Hace entonces hincapié, en su último artículo titulado "*El perro del hortelano contra el pobre*", a que sólo las empresas nacionales e internacionales son las adecuadas para trabajar en estas áreas "ociosas" ya que para el Estado es imposible generar empleo para tantos ciudadanos:

> Cada año más de 560.000 jóvenes se incorporan a buscar empleo. El Estado no puede crear 560.000 puestos públicos para ellos porque el pueblo tendrá que pagarles durante toda su existencia y luego pagar sus pensiones. Solo la inversión nacional o extranjera puede crear esos empleos. Esta es la ley de la realidad. Pero el perro del hortelano dice: "Que el Estado dé trabajo, que el Estado mejore los servicios, que haga los puertos y las grandes obras porque las carreteras deben ser gratuitas en su recorrido y las concesiones son negativas, que el Estado baje los impuestos, pero que haya más policías y que me suba los sueldos públicos (García Pérez, 2008).

En esta dirección, el 12 de diciembre de 2007 García solicitó al Congreso facultades extraordinarias para legislar en temas relevantes para la implementación del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos. Ese mismo año, el Congreso de la República mediante la Ley 29157 otorgó dichas facultades por 180 días al poder Ejecutivo para legislar en materia relacionada con la implementación del Acuerdo de Promoción Comercial entre el Perú y Estados Unidos. Seguidamente, en el año 2008, en el marco de la firma del TLC, el gobierno de Alan García promulgó una serie de decretos legislativos, conocidos como el paquete de "Leyes de la Selva" que pretendía avanzar con el desarrollo económico de la Amazonía, aún a costa de contradecir el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales de 1989 que había entrado en vigor en el Perú a partir del año 1994 por el cual se omite consultar a los pueblos desde el estado antes de emprender una acción que pueda afectar sus derechos colectivos.

Resistencias, luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas

Bajo las amenazas de los efectos socio ambientales producidos por los variados emprendimientos extractivos[2] que se suceden en los bosques, sumados al paquetazo de decretos lanzado durante la presidencia de

[2] En lo que respecta a extractivismo, retomamos los aportes de Gudynas en su definición como "un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo" (Acosta: 2012; Gudynas, 2015: 18).

Alan García, los pueblos indígenas de la Amazonía peruana comenzaron un ciclo de protestas y luchas en el corto, pero intenso periodo 2008-2009.

La resistencia consistió en más de cincuenta días de lucha en los que los pueblos indígenas de toda la Amazonía peruana son los protagonistas. Si bien la lucha fue impulsada por los pueblos Awajún y Wampís, fueron mil trescientos cincuenta comunidades en protesta (Wiesse, 2009); este ciclo también contó con una variedad de modalidades de lucha: desde la toma y ocupación de plantas petroleras, el cierre del paso de ríos, el bloqueo de carreteras, la toma de centrales hidroeléctricas, las marchas y hasta las huelgas de hambre (Wiesse, 2009; Montoya Rojas, 2009; Saavedra Celestino y Hoetmer, 2009); y a su vez se llevaron a cabo movilizaciones de solidaridad en todo el país que incluyeron a distintos actores sociales y políticos: sindicatos, estudiantes, organizaciones de mujeres, partidos políticos, etc. (Saavedra Celestino y Hoetmer, 2009; Zibechi, 2010).

Recordemos que este ciclo culmina el 5 de junio del año 2009, momento en el que se sucedieron varios hechos de violencia, en los que hubo enfrentamientos con armas de fuego por parte de los policías, y lanzas por parte de las comunidades. Al respecto, es interesante señalar la importancia de este elemento para el análisis, ya que los y las manifestantes de los pueblos Awajun y Wampís no sólo han sido responsabilizados y acusados de estos hechos de violencia sino también han sido criminalizados por el uso de las lanzas, entre otras cuestiones. Sin embargo, queremos remarcar aquí que: "El uso de las lanzas por parte de los Awajún y Wampis, expresa un uso simbólico, que expresa el sentido de dignidad, de entereza y de identidad de los pueblos. Para ellos, la lanza es un símbolo, no un arma. Más aún, y tal como lo expresan los testimonios de los imputados en sus declaraciones durante el juicio, la lanza es una herramienta que simboliza el visionario, el que ha obtenido el poder mágico, es parte del atuendo que simboliza poder y es por eso que las llevaban a los lugares de protesta" (Cardoso; 2016:6).

No es el objetivo aquí brindar los pormenores de este periodo pues lo que queremos subrayar es que tanto la postura discursiva de Alan García, como las Leyes de la Selva expresan claramente una postura colonial en la que la Amazonía queda delimitada a un lugar periférico, adoptando una concepción de la misma como un espacio "vacío", un espacio del cual hay que extraer recursos naturales para la propia acumulación originaria en términos marxistas y un espacio donde los pueblos indígenas que allí habitan o hacen uso de estos recursos son obstáculo para su objetivo.

Pero, enhorabuena, los pueblos amazónicos han reaccionado y este ciclo de resistencia y protesta indígena afianza el escenario para el reclamo del derecho tan vulnerado de la consulta previa, libre e informada. Los pueblos indígenas amazónicos preparan ahora la estrategia para que sea garantizado (Cardoso; 2020: 265).

La importancia de un dialogo genuino entre el Estado y los pueblos indígenas

La Ley de Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI) se promulgó posteriormente bajo la presidencia de Ollanta Humala en el 2011. Una ley que, si bien se sancionó en un contexto de oportunidad política, coadyuva a la adecuación de la normativa nacional en sintonía con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (en adelante, Convenio 169).

Antes de precisar algunas cuestiones sobre esto, conviene aproximarse a los contenidos mínimos de este derecho, devenidos en Ley en el Perú. La CPLI es el derecho que tienen los pueblos indígenas a ser consultados previa, libre y oportunamente ante cualquier medida, proyecto u acción que el Estado -en todos sus niveles- quieran llevar a cabo; este derecho debe ser garantizado obligatoriamente por el mismo Estado y, además es el derecho por excelencia que garantiza un dialogo intercultural entre el Estado y los pueblos indígenas.

La misma debe ser de buena fe, adoptando procedimientos adecuados y regulando el cumplimiento en todo el proceso de consulta. En este sentido, los Gobiernos deberán:

> a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan; c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin. (Art. 6)

Los procedimientos, medios y recursos son entonces obligatoriedad del Estado para que pueda establecerse el proceso de consulta y pueda garantizarse la participación de los pueblos indígenas respetando sus propias instituciones. De esta manera, se establece la obligación de consultar con miras de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas (Art. 6.2).

Es importante entender que la esencia de la consulta, para el 169, es el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y, en base a esto, que los Estados tomen la iniciativa de consultar acerca de, por ejemplo, cuáles son sus prioridades de desarrollo ante un posible proyecto a llevarse a cabo. En otras palabras, bajo esta premisa, los Estados no deberían dar por sentado las posiciones u opiniones de los pueblos indígenas ante una medida, proyecto o acción que deseen llevar a cabo, sino que la modalidad debe ser el diálogo, a través de un adecuado proceso de consulta previa, libre e informada. En este sentido, el principio de participación es entendido como tal en tanto garantice la participación activa de los pueblos indígenas quienes deben tener el derecho de proponer medidas, programas o acciones que construyan desarrollo (Art. 7).

Tal como lo analizan algunos autores y como lo determina la misma Ley y su Reglamentación, el principal objetivo es establecer la obligación por parte del Estado peruano a iniciar este proceso de diálogo con los pueblos indígenas, entendiendo que dicho proceso implica el cumplimiento de una serie de etapas que permitirán un ida y vuelta entre las partes interesadas, afectadas e incluso en disputa cuando se trata de llevar a cabo algún plan, programa o proyecto (Cardoso; 2020: 270).

Puntualmente y, más allá de sus pormenores jurídicos -que por cierto son estructuralmente importantes y necesarios-:

> La consulta tiene que ser, entonces, un proceso de diálogo en el cual, si queremos realmente respetar los derechos democráticos de los pueblos indígenas, debemos agudizar los oídos burocráticos estatales y escuchar las voces de estos pueblos; pueblos que cuentan con sabiduría y con cosmovisiones propias que, en definitiva, han sabido convivir con la naturaleza desde antes del contacto con el mundo occidental (ibidem: 272).

La consulta previa en "acción"

El Ministerio de Cultura del Perú pone a disposición una base de datos de procesos de consulta previa de aquellas medidas que el Estado ha consultado a los pueblos indígenas u originarias del país[3]. Los temas de consulta son variados: hidrocarburos, infraestructura vial fluvial, minería, patrimonio cultural, áreas naturales protegidas, entre otros.

De sesenta y nueve procesos implementados y/o en curso, aproximadamente dos decenas corresponden a la región amazónica a los pueblos Shipibo-Konibo, Kukama Kukamiria y Urarina, Awajún, Ashaninka, Achuar, Kichwa y Quechuas, Yanesha, Harakbut, Matsigenka y Yine, Yanesha, Bora, Murui-Muinan, Ocaina, Kichwa, Ticuna y Yagua, Ese eja, Kapanawa y Kukama Kukamiria

En los últimos años se han llevado adelante dos procesos consultivos que reflejan acciones de resistencias y demandas de los pueblos amazónicos involucrados a Áreas Naturales Protegidas. Por un lado, la medida que aprueba la modificación de la zonificación contenida en el Plan Maestro de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) por la que se consultó a los pueblos indígenas Harakbut, Matsigenka y Yine y, por otro lado, la medida que aprueba la categorización de la Zona Reservada Sierra del Divisor como Parque Nacional por la que se consultó a los pueblos Asheninka, Iskonawa, Shipibo-Konibo, Matsés y Wampís.

Todos estos pueblos han participado en los procesos consultivos como sujetos de derecho. Cabe destacar que han adoptado particularidades en sus prácticas y luchas frente a distintas actividades económicas ilegales y extractivas para preservar los bosques amazónicos y conservar sus territorios. Una de ellas tiene que ver con el reclamo al Estado peruano para que se lleven adelante los procesos de consulta previa, libre e informada que modifiquen las condiciones establecidas en relación a esas Áreas Naturales Protegidas.

La RCA tiene una extensión de 402.335,62 hectáreas. Se ubica en los distritos de Fitzcarrald, Manu, Madre de Dios y Huepetuhe, en la provincia de Manu, en Madre de Dios. Como todo escenario amazónico, cuenta con una inconmensurable biodiversidad y belleza milenaria; "posee una alta variedad fisiográfica, compuesta por terrazas, colinas y montañas, en

[3] Para información completa consultar https://consultaprevia.cultura.gob.pe/proceso

diversos pisos de selva alta y baja, con una gran variedad de ecosistemas y microclimas que brindan refugio a un enorme número de especies de fauna y flora" (SERNANP)[4].

> Durante décadas, los Harakbut han encabezado la lucha por la creación de esta reserva como espacio de conservación y defensa territorial, la cual finalmente fue creada en el año 2002[5]. Fue un impulso engendrado desde los pueblos indígenas para su creación desde el año 1986 con el objetivo principal de contribuir a la protección de las cuencas de los ríos Eori/Madre de Dios y Karene/Colorado, asegurando la estabilidad de las tierras y bosques y manteniendo la calidad y cantidad de agua, el equilibrio ecológico y un ambiente adecuado para el desarrollo de las comunidades nativas Harakmbut asentadas en su zona de amortiguamiento[6].

Lindando toda la zona de la reserva, se encuentran las comunidades nativas de los Harakbut quienes habitan, trabajan y estudian allí, autoabasteciéndose, en muchos casos de la misma naturaleza para sus vivencias.

El Parque Nacional Sierra del Divisor (PNSD) abarca territorios de la provincia de Coronel Portillo en el departamento de Ucayali y de las provincias de Ucayali, Requena y Maynas pertenecientes al departamento de Loreto y está ubicado en la zona fronteriza con Brasil. Tiene una extensión de 1 354,485.10 hectáreas y su principal objetivo es la protección de una muestra representativa de la región montañosa del bosque húmedo tropical del llano amazónico, en resguardo de la diversidad biológica, geomorfológica y cultural existente, asegurando la continuidad de los procesos ecológicos y evolutivos que allí se suscitan, para beneficio de la población local[7].

---

[4] Información disponible en http://www.sernanp.gob.pe/amarakaeri

[5] Se puede destacar que durante la década de los noventa hubo un aumento significativo de la actividad minera en Madre de Dios y de esta manera "las comunidades nativas [de] San José de Karene, Barranco Chico y Puerto Luz solicitaron, con apoyo de la Federación Nativa de Madre de Dios y sus Afluentes (FENAMAD), que sus territorios sean declarados como Zona Comunal Amarakaeri como recurso para su protección, la cual sería el antecedente para la creación de Reserva Comunal Amarakaeri" (Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA): 2015.

[6] Información disponible en http://www.sernanp.gob.pe/amarakaeri

[7] Información disponible en https://www.sernanp.gob.pe/sierra-del-divisor

Independientemente de los objetivos y propósitos de estas áreas naturales protegidas, estos espacios son territorios en disputa. Tanto Amarakaeri como Sierra del Divisor van sufriendo reconfiguraciones a medida que llegan allí distintos actores sociales ajenos al territorio o, incluso, cuando el Estado ofrece concesiones para distintos tipos de emprendimientos extractivos en estas tierras. Estas actividades económicas amenazan la biodiversidad de los bosques a la vez que ponen en alerta a los pueblos indígenas en pos de su conservación y en cumplimiento de sus derechos colectivos severamente afectados.

Recordemos que la Reserva Comunal Amarakaeri se encuentra en el departamento de Madre de Dios, escenario clave para el extractivismo hidrocarburífero, la minería ilegal y la tala ilegal entre otras actividades. Muchos de los reclamos y denuncias que realizan las organizaciones del pueblo Harakbut hacen hincapié en los efectos ambientales como la contaminación de los ríos y la deforestación de los bosques producto del asentamiento de campamentos mineros, helipuertos o plantas hidrocarburíferas, así como también en los efectos sociales que producen estos emprendimientos en sus territorios.

Si bien estos extractivismos son de antaño, podemos mencionar que desde el año 2006 operó la petrolera estadounidense Hunt Oil con el Lote 76 en la reserva (iniciando el proceso de cierre en el 2017), superponiéndose casi en su totalidad con la dimensión de la RCA. Sus impactos ambientales fueron visibilizados por los y las integrantes de las distintas comunidades nativas y aún dejan secuelas al día de hoy:

En cuanto a la exploración y explotación de hidrocarburos los posibles derrames de petróleo son el mayor desasosiego. Las comunidades, al estar en las cuencas de los ríos, y tal como lo manifestara Guadalupe Tayori previamente, consumen agua de esos mismos ríos, tanto para beber, cocinar, bañarse o lavar la ropa o bienes. La contaminación de las aguas es perjudicial tanto para los ríos, la fauna, como para las comunidades indígenas que habitan la zona (Cardoso; 2018: 117)[8].

La cuestión de la minería ilegal también es un tema de graves impactos. Por un lado, contamina las aguas de los ríos y los cuerpos de los Harakbut:

[8] Guadalupe Tayori es nativa nacida en Puerto Alegre - primer asentamiento de los Harakbut en el Río Karene- y que hoy vive en la comunidad nativa de Puerto Luz. Conversamos con ella durante mi estadía en Puerto Luz como parte de un trabajo de campo en julio del año 2016.

"el uso de mercurio para la recuperación del oro, impacta el ambiente al ser los vapores del mercurio arrastrados por el viento, afectando tanto al suelo, el agua, los animales y las plantas, como a los seres humanos que inhalan estos gases" (Cuadros Falla; 2013: 205). Cardoso (2018: 118) presenta un testimonio de Luis Tayori, uno de los refrentes Harakbut y líder indígena quien manifiesta que "se viene haciendo [...], se hizo análisis desde Shintuya hasta Puerto Luz, análisis de sangre; ahí arrojaron varias pruebas de hepatitis B, y me imagino que son por el cuidado mismo de la preparación de alimentos y lo que agarras también por la contaminación del agua; [...] en marzo y mayo de 2015 se hicieron estudios en la RCA y arrojaron muchas cosas con apoyo de la Universidad Duke Global Health Institute: en Shintuya 7, en Puerto Luz 17 resultados positivos Hepatitis B, todas pruebas rápidas[9].

Respecto a lo social, uno de los efectos que podemos subrayar tiene que ver con el asentamiento minero Delta 1, un lugar que recibe innumerables migrantes internos en busca de trabajo (de la sierra mayormente) y en donde la trata de personas, el alcoholismo y el narcotráfico son moneda corriente; "esto muestra también cómo afecta socialmente a las familias de las comunidades, provocando rompimiento y divisionismo familiar" (Cardoso: 118).

Sierra del Divisor también es escenario de emprendimientos extractivos y actividades económicas que amenazan el territorio. La tala ilegal, el cultivo de hoja de coca y la construcción de vías no permitidas son tres de los grandes problemas que están siendo visibilizados desde distintos sectores como por ejemplo la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental[10], por supuesto líderes indígenas Shipibo Konibo quienes sostienen que "La categorización de Sierra del Divisor como Parque Nacional brindará mayores herramientas para defender a la zona de las amenazas mencionadas y potenciar el desarrollo de las comunidades locales"[11].

El cultivo ilegal de coca viene siendo denunciado por miembros de tres comunidades nativas Shipibo-Konibo - Nuevo Saposoa, Patria Nue-

---

[9] Ver análisis completo Cardoso, A. "El Pueblo Harakbut frente a los extractivismos en la Amazonía del Sur del Perú", en Ecuador Debate No 105: 109-124, Quito, diciembre 2018.

[10] Ver Por qué es importante y urgente establecer el Parque Nacional Sierra del Divisor del 15 de octubre de 2015. Disponible en https://www.actualidadambiental.pe/por-que-es-importante-y-urgente-establecer-el-parque-nacional-sierra-del-divisor/

[11] Líderes amazónicos regresaron a Lima para exigir la categorización de Sierra del Divisor. SPDA disponible en https://www.actualidadambiental.pe/lideres-amazonicos-regresaron-a-lima-para-exigir-la-categorizacion-de-sierra-del-divisor/

va y Korin Bari -al menos desde el año 2015. En una nota publicada por Ojo Público (2017) donde se denuncia la invasión de este tipo de cultivo en los bosques de Sierra del Divisor el Jefe de Nuevo Saposoa sostiene que "Con este tipo de sembríos somos amenazados" en el marco de una diligencia cuando luego de una hora de caminata ya dentro de la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Sierra del Divisor, en la frontera con Loreto se abrió una amplia zona sin árboles: cultivos ilegales de coca crecían en un área deforestada de casi una hectárea[12].

Los impactos ambientales de este tipo de actividades son nocivos para los bosques, en el área deforestada solo quedan remanente de árboles como el Shiwawaco y el Cedro Colorado[13]. A su vez, uno de los efectos sociales gravísimos que presentan estas actividades económicas ilegales en Sierra del Divisor tiene que ver con el asesinato de varios líderes indígenas pertenecientes a distintas comunidades nativas. Las amenazas al día de la fecha son reiteradas. Por ejemplo, el actual presidente de la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU), Miguel Guimaraes Vásquez recibió un mensaje amenazador a su teléfono de parte de las mafias de tala ilegal y narcotráfico: «Procedemos a las buenas o malas cabrón». Y es que, esta amenaza ocurre en medio de las intervenciones y denuncias que viene realizando FECONAU por la tala ilegal, invasión de territorios y narcotráfico en sus comunidades[14].

Estas son algunas de las razones que llevan a los pueblos Harakbut y Shipibo Konibo -conjuntamente con otros pueblos aledaños- a exigirle al Estado un dialogo intercultural para la preservación de sus territorios y poner en agenda política las amenazas. Al habitar o hacer uso de los recursos en áreas naturales protegidas o en sus zonas de amortiguamiento, una de las cartas elegidas es entonces, impulsar la implementación de procesos consultivos donde en un y otro caso lo importante es aprovechar las herramientas de la normativa nacional para modificar las zonificaciones o bien, re categorizar un área.

---

[12] Nota completa https://ojo-publico.com/373/la-coca-invade-los-bosques-de-sierra-del-divisor#:~:text=En%20los%20%C3%BAltimos%20a%C3%B1os%2C%20las%20comunidades%20nativas%20'Nuevo%20Saposoa',Cabral%2C%20Ojo%2DPublico.com

[13] https://ojo-publico.com/373/la-coca-invade-los-bosques-de-sierra-del-divisor#:~:text=En%20los%20%C3%BAltimos%20a%C3%B1os%2C%20las%20comunidades%20nativas%20'Nuevo%20Saposoa',Cabral%2C%20Ojo%2DPublico.com

[14] Ver nota completa en http://onamiap.org/2020/10/exigimos-proteger-la-vida-del-presidente-de-feconau/

Ambas medidas han sido aprobadas por los mencionados procesos de consulta previa, libre e informada. De acuerdo a lo revisado en la documentación que pone a disposición el SERNANP, que es información pública y, que contiene las actas firmadas por las dos partes, se vislumbra un transparente proceso de consulta previa.

Algunas consideraciones finales

De acuerdo a estas aproximaciones, es importante señalar que ambos procesos fueron incentivados por las mismas organizaciones representativas de los pueblos indígenas producto de las amenazas que sufren los pueblos en sus territorios por el aumento de actividades ilegales y emprendimientos extractivos tales como la exploración y explotación de hidrocarburos, la minería ilegal, la tala ilegal y el cultivo ilegal de coca.

De aquí podemos desprender lo que planteamos oportunamente sobre la re emergencia de los pueblos indígenas como sujetos claves en el escenario contemporáneo. Factores como la lucha contra el despojo de sus territorios; las demandas por los impactos socio ambientales que provocan este tipo de actividades; la indiferencia del Estado; la alevosía del Estado en su accionar colonial al momento de conceder, avalar y facilitar a trasnacionales o migrantes internos la posibilidad de explotar territorios ancestrales sin medir las consecuencias; la omisión por parte del Estado a consultar a los pueblos indígenas antes de conceder estos permisos, son algunos de los motores que impulsan a los pueblos a hacer visible sus reivindicaciones y demandas.

Sabemos que la promulgación de una Ley, por tan importante que sea, no es suficiente para garantizar derechos y que la vulneración a los mismos sigue sucediendo. También que los peligros de los bosques amazónicos parecen no cesar.

Quizás la genuina implementación de esta Ley y el pertinente dialogo intercultural puedan coadyuvar a evitar que se habiliten proyectos extractivistas contrarios a los intereses de los pueblos, o incluso disminuir los impactos ambientales o sociales de los mismos. Además, consideramos que debemos poner los ojos en acompañar las prácticas de los pueblos indígenas quienes son los que quizás, desde su accionar, están visibilizando los conflictos y, de alguna manera, resistiendo al patrón colonial.

Bibliografía

Acosta, A. (25 de Julio de 2012). *Extractivismo y neoextravismo: dos caras de la misma maldición.* Obtenido de https://www.ecoportal.net/: https://www.ecoportal.net/temas-especiales/mineria/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion/

Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categria de la situación colonial, en Anales de Antropología 9, México.
_____(1978). Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico). *Journal de la Société des Américanistes, 65*, 209-219. Obtenido de https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1978_num_65_1_2162

Cardoso, A. (2016). A propósito de las lanzas. En Revista Lucha Indígena N 122. Año 11
_____(2018). El Pueblo Harakbut frente a los extractivismos en la Amazonía del Sur del Perú", en Ecuador Debate No 105: 109-124, Quito, Ecuador.
_____2020). "Sobre las disputas y reconfiguraciones de la democracia en las prácticas de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana", en La potencia de la vida frente a la producción de muerte : el proyecto neoliberal y las resistencias / Susana Murillo ... [et al.] ; coordinación general de Susana Murillo ; José Seoane.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Batalla de Ideas ; Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe-IEALC ; IIGG - Instituto de Investigaciones Gino Germani, Libro digital, EPUB - (Pensamiento crítico desde el Sur; 4) Archivo Digital: descarga. ISBN 978-987-47620-7-8

Cuadros Falla, J. (2013). La minería informal en Perú. En e. a. Minería y movimientos sociales en el Peru. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, R. Hoetmer, M. Castro, M. Daza, J. De Echave C, & C. Ruiz (Edits.). Lima, Peru.

García Pérez, A. (28 de Octubre de 2007). El síndrome del perro del hortelano. *El Comercio*.
_____(25 de Noviembre de 2007). Receta para acabar con el perro del hortelano. *El Comercio*.
_____ (2 de Marzo de 2008). El perro del hortelano contra el pobre. *El Comercio*.

Gudynas, E. (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza.* Perú: Red por una Globalización

con Equidad (Red GE), Centro Latinoamericano de Ecologia Social y CooperAcción.

Harvey, D. (2004). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. *Social Register*.

Mariátegui, José Carlos (1925). El problema primario del Perú. Publicado en Mundial, Lima, Perú

Montoya Rojas, R. (1992). *Al borde del naufragio (Democracia, violencia y problema étnico en el Perú)*. Madrid: Talasa Ediciones S.L.
_____(2009). *Tercera Rebelión Amazónica en Perú (agosto 2008-junio 2009).* Obtenido de ALAINET: https://www.alainet.org/es/active/32540

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena, 13*(29).
_____(octubre-diciembre de 1993). América Latina en la economía mundial. *Problemas del desarrollo, XXIV*(95).
_____(2005). El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina. *Tareas*(119), 31-62.

Saavedra Celestino, R., & Hoetmer, R. (2009). Otro Perú posible en los caminos del movimiento indigena. En H. Alimnda, R. Hoetmer, & D. Saavedra Celestino (Edits.), *La amazonía rebelde. Perú 2009.* Lima: CLACSO. Programa de Democracia y Transformación Global. CONACAMI. CooperAcción. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro.* Siglo Veintiuno Editores.

Wiesse, P. (2009). *El rugido de la serpiente de agua.* Obtenido de alainet.org: https://www.alainet.org/es/active/30832

Zibechi, R. (2010). *Un año de la masacre de Bagua, nuevos actores frente a un Estado en crisis.* Obtenido de alainet.org: https://www.alainet.org/es/active/38929

Otras documentos y fuentes

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales.

Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD): http://www.fenamad.com.pe/

Ley Nº 29785 del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

Ministerio de Cultura del Perú: https://www.cultura.gob.pe/

Reglamento de la Ley Nº 29785: Decreto Supremo 001-2012-MC
Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado: http://www.sernanp.gob.pe/

EL AMOR, EL JUEGO Y LA ALEGRÍA DE VIVIR EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA EXPERIENCIA DEL SER MARIATEGUIANO

MARIÁTEGUI Y LA MÚSICA. VANGUARDIA Y REPRODUCCIÓN Y REPRODUCTIBILIDAD TÉCNICA

Victor Hugo Pacheco Chávez
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.
Universidad Nacional Autónoma de México /UNAM

María Wiesse nos ofreció una de las imágenes más hermosas para entender la obra de Mariátegui. En el breve bosquejo biográfico que Wiesse realiza sobre el Amauta cuenta la siguiente, anécdota que tuvo lugar en 1928 en una velada en la cual ella, Mariátegui y Eguren festejaban el centenario de la muerte de Franz Schubert. Después de que Mariátegui destacará que las composiciones del músico austriáco representaban el alma de su pueblo, Wiesse realizó una pregunta que dio pie al siguiente diálogo:

> ¿Y la *Sinfonía inconclusa* –pregunte yo—, que le parece esa obra que no pudo terminar y de la que solo se ejecutan dos movimientos en los conciertos?
> Mariátegui calló un momento, antes de contestar:
> No hay ninguna obra inconclusa en arte. Ya lo ve Ud.; esta sinfonía solo se compone de dos movimientos y, sin embargo, su belleza y su acento patético llegan a todas las sensibilidades, movimientos, y sin embargo, su belleza y su acento plástico llegan a todas las sensibilidades, porque el compositor puso en ella, así inacabada, todas las posibilidades de su arte… (Wiesse, 1971: 51-52).

Wiesse termina su reflexión relacionando de manera sutil y magistral las dos notas que escribió Schubert y los dos libros que publicó Mariátegui en vida: "En la Sinfonía inconclusa podría encontrarse un signo de su vida y de su obra. Sólo alcanzó a escribir dos movimientos, pero con ellos levantó la arquitectura de una conciencia y de un ideal". (Wiesse, 1971: 52).

Esta consideración sobre Schubert no solo nos remite a la anécdota sino también a la importancia que Mariátegui debió atribuirle al músico ya que en el número 19 de la revista *Amauta*, Wiesse presentó un texto de

homenaje a Schubert por el centenario de su muerte. En el texto Weisse vuelve sobre el valor de la *Sinfonía inconclusa* y de la música de Schubert en general:

> La voz de Schubert nos llega –mensaje de amor y belleza— en su *Sinfonía inconclusa*. Allí palpita su genio, allí viven su alma, su corazón y todo su dolor. Hoy que nos asombra Stravinsky, ese prodigioso arquitecto de los sonidos, ese poeta a la vez lúcido y fantástico; hoy que gustamos de soñar al conjuro de una página de Dubussy y de Fauré: hoy que abandonamos el espíritu a la pureza y al misticismo de la Sonata para piano y violín de Frank nos deleitamos con la *Inconclusa*, así como nos deleitamos con la *Apassionata*, con la *Sinfonía pastoral* y con Tristan. ¡Cómo amamos esa elegía patética y tierna, toda vibrante de sensibilidad, de vida interior y de pasión. (Weisse, 1928: 75)

Es curioso que de las distintas disciplinas artísticas la cuestión de la música abarque pocas páginas y referencias en la obra de Mariátegui, sin embargo, las pocas menciones esbozan toda una problemática y distintos afectos que se presentan de manera general como apreciaciones generales de la cultura y la política que en amauta tenía en mente y por cuestiones que están lejos de nuestra comprensión no pudo sistematizar, pero de las cuales trataremos de dar cuenta de manera general.

Mariátegui Vanguardista en la política, clásico en la música

En la historia del arte se ha reflexionado sobre el desfase o la contradicción entre el arte vanguardista y la vanguardia política, esta situación marcaría en sí misma la dificultad de entender los procesos revolucionarios de inicios del siglo XX como la creación de un mundo completamente distinto, o para decirlo de otra manera mientras las expresiones artísticas pudieran responder a los reclamos más transformadores de la vida, la política sigue siendo una cuestión conservadora, con ello, algunos de los historiadores de la historiografía revisionista rusa como Robert Service (2017), creen encontrar en estos motivos que la revolución rusa no haya en realidad, según él, revolucionado la vida cotidiana de los rusos.

Hay un punto interesante en esta aseveración la cual señala que varios de los revolucionarios de inicios de siglo XX mostraban una incomprensión hacia el arte vanguardista de manera general o hacia alguna de sus expresiones. El ejemplo paradigmático para este tipo de historiografía es Vladimir I. Lenin, que como se sabe era un gran admirador de la música

clásica, especialmente de Beethoven. Fue el gran escritor ruso Maximo Gorki quien nos brinda un dato revelador sobre la afición de Lenin con Beethoven. Cuenta Gorki que en una velada que se realizó en la casa de su ex mujer Yervkarina Pávlovna, el pianista Isaia Dobrovein interpretó la pieza del músico alemán titulada *Appassionata*, ante lo cual, según Gorki, Lenin ofreció el siguiente comentario: "No conozco nada mejor que la *Appassionata*. Podría escucharla todos los días. ¡Qué música asombrosa, sobrehumana! Me hace sentir orgulloso, ingenuamente, de que la gente pueda crear tales milagros". (Gorki, 1924).

El historiador Gerard Walter apunta el origen de esa relación estrecha entre esta pieza de Beethoven y Lenin. Nos cuenta que durante su estancia en Cracovia la escritora y revolucionaria Inés Armand fue la responsable de tal suceso:

> A veces, en las noches de invierno, Inés reunía en su casa a los dos matrimonios [se refiere al matrimonio de Lenin y Krupskaia y al de Zinoviev y Yevgeniya Lasma]. Había un piano en su habitación. Se ponía a tocar. Una vez tocó la *Appassionata*. Lenin quedó asombrado. En materia de música sus gustos eran más bien rudimentarios, pero los acordes tumultuosos y desgarradores de la sonata de Beethoven le trastornaron el alma. Desde entonces, le pidió varias veces a Inés que la volviera a tocar, y cuando la joven le anunció la próxima llegada a Cracovia de un cuarteto vienés que había ido a interpretar obras de Beethoven, exigió que cotizaran para comprar un abono a toda la serie de conciertos. Pero en esa ocasión, Lenin sufrió un desengaño. No comprendió nada y se aburrió mortalmente en el primer concierto. Su mujer, lo mismo. Únicamente Inés parecía maravillada y totalmente extasiada. (Walter, 1967:297).

Lo más curioso de esta relación es la manera en la cual Lenin reacciona a dicha confesión en el relato de Gorki:

> Pero no puedo escuchar música a menudo; me altera los nervios. Me dan ganas de decir cosas amables y estúpidas, y dar palmaditas en la cabeza a la gente que, viviendo en este sucio infierno, pueden crear tanta belleza. Actualmente no se puede acariciar la cabeza de nadie. Te podrían arrancar la mano de un mordisco. Hay que golpear esas cabezas sin piedad. Aunque, idealmente, estemos en contra de cualquier clase de violencia. Sí… tengo un trabajo endiabladamente difícil. (Gorki, 1924).

Hay quienes han querido ver en este gesto una deriva de la violencia de Lenin, más porque él mismo afirmaba que no se podía quedar escuchando la *Appassionata* porque no haría la revolución. Como ha señalado Zizek quizá en este pasaje, que varios de sus detractores han tratado de resaltar para hablar de la falta de piedad de Lenin, se encuentre precisamente el lado opuesto la extrema humanidad del dirigente bolchevique. (Zizek, 2004: 43).

Aunque poco sabemos de los gustos musicales de José Carlos Mariátegui podemos ver que en términos generales comparte el gusto por la música de Beethoven, así lo deja ver en un cuestionario, de aquellos que por esas épocas se realizaban a las personas dejando entrever sus gustos y afinidades. El cuestionario, realizado a su regreso a Lima, y publicado en *Variedades*, lamentablemente no ahonda en su gusto musical sino que rápidamente se desplaza a la pintura:

> ¿El músico y el pintor de su predilección?
> El músico Beethoven. ¿El pintor? Soy enamorado de tres pintores del Renacimiento: Leonardo da Vinci, Sandro Botticelli y Piero della Francesca. Y tres pintores del impresionismo y neoimpresionismo francés: Degas, Cézanne y Matisse. Y de un pintor del expresionismo alemán, Franz Marc. (Mariátegui, 2017: 243).

¿Por qué Beethoven? Es difícil saber cuál era la emotividad que el músico alemán causaba en Mariátegui, pero podemos intuir que en términos generales el Amauta coincidía con los juicios de María Weisse quien en una breve nota respondía a través de las páginas de la revista *Amauta* el porqué del amor hacia Beethoven:

> Beethoven, el creador formidable, es el artista que más se acerca al corazón de los hombres. Su obra majestuosa y potente palpita de dolor, de pasión y de ternura; por eso vamos a ella buscando un eco de nuestras angustias y de nuestras tristezas. El acento de la obra beethoveniana es único. Beethoven puso en sus composiciones todo el drama de su vida, todos sus anhelos de amor –nunca realizados— toda la nobleza y la generosidad de su alma y también su maravillosa alegría, su sentimiento de la naturaleza y aquella fe que lo hacía exclamar: "¡Oh, Dios mí, mi único refugio!" […]
> ¿Por qué amamos a Beethoven? Por el acento humano de su obra vasta como el universo, inspirada con el verbo de Dios; por su dolor: pues es el universo; por su inquietud; por su pasión, por eso amamos a Beethoven. (Weisse, 1927: 33).

Aunque Mariátegui no ahonda más en Beethoven y en sus gustos musicales podemos encontrar a lo largo de su obra indicios que reflejan su parecer con algunos aspectos musicales. El primero de ellos sin duda, como ya lo dijimos aquí, es el de su preferencia a la música clásica que a los otros géneros musicales.

Para continuar con esta primera contraposición que realizamos entre ese desfase o ruptura entre el arte vanguardista y la vanguardia política. Hay que recordar que Mariátegui fue reacio no sólo a la experimentación de la música futurista italiana, sino a todo el movimiento futurista italiano en su conjunto. Mariátegui entendía la fuerza y la potencia de Marinetti y la manera en cómo fue creando un dogma que rápidamente apostó por su compromiso con el pasado imperial de Italia y con el fascismo como el elemento renovador de esa tendencia conservadora. El dogma del futurismo italiano Mariátegui lo esboza de la siguiente manera:

> Sus líderes quisieron que el futurismo se convirtiese en una doctrina, en un dogma. Los sucesivos manifiestos futuristas tendieron a definir esta doctrina, este dogma. En abril de 1910 apareció el famoso manifiesto contra el claro de la luna. En abril de 1910 el manifiesto técnico de la pintura futurista, suscrito por Boccini, Carrá, Russolo, Balla, Severini, y el manifiesto contra Venecia pasadista. En enero de 1911 el manifiesto de la mujer futurista por Valentine de Saint Point. En mayo el manifiesto de la literatura futurista por Marinetti. En pintura, los futuristas planearon esta cuestión: que el movimiento y la luz destruyen la materialidad de los cuerpos. En música, iniciaron la tendencia a interpretar el alma musical de las muchedumbres, de las fábricas, de los trenes, de los transatlánticos. En la literatura, inventaron las palabras en libertad. Las palabras en libertad son una literatura sin sintaxis y sin coherencia. Marinetti la definió como una obra de "imaginación sin hilos". (Mariátegui, 2017b: 316).

Sin embargo, quizá habrá que pensar que ese pretendido desfase entre la vanguardia artística y la vanguardia política solo este dado por una visión de paralaje que solo nos hace reducir los dos campos a uno solo cuando en realidad ambos están interactuando constantemente.

La importancia de la educación musical

Si bien no estamos ante un pensador como Nietzsche quien afirmaba que no podía vivir sin música, eso no implica que Mariátegui no le

otorgue un papel dentro de la sociedad. Para Mariátegui la educación musical era una parte esencial para el mejoramiento del espiritual del pueblo. En el caso de Lima el Amauta reclama que no ha existido en su tiempo sensibilidad de las autoridades para fomentar la educación musical. Aquello que hoy podemos denominar como una política pública en materia de cultura es algo que Mariátegui ve muy alejado pues

> Organizado y realizado un ciclo de conciertos populares, el doctor Carlos Roe, Alcalde de Callao, ha planteado en el Perú la cuestión de la educación artística. Para la casi totalidad de las personas que en el país se suponen clase "ilustrada y dirigente" esta cuestión no existe. Lo que quiere decir que estas personas, además de carecer ellas mismas de educación artística, no sienten absolutamente su necesidad.
> Lima se considera casi deshonrada el año en que no puede regalarse con una buena temporada de toros y carreras. Pero en cambio no le preocupa absolutamente la falta de una modesta temporada de conciertos. Las ralas audiciones de la Filarmónica son para una pequeña clientela familiar. Lo mismo se debe decir de las audiciones del Conservatorio Stea. La ciudad no tiene una orquesta. No se puede dar este nombre a la que anualmente recluta la Filarmónica para cumplir su número en el programa de las fiestas patrias. Orquestas de restaurantes, de cafés o de cinemas son las únicas que oímos consuetudinariamente. Las retretas no responden a ningún propósito de educación musical del pueblo. Corren a cargo de unas bandas incipientes y jaraneras cuya capacidad interpretativa se detiene en una mecarrónica ejecución de la marcha del "Carmen". (Mariátegui, 1994: 395).

Lo que Mariátegui expresa es una idea en la cual la música sea parte integral de la educación sentimental y emocional de un pueblo. Su visión si se quiere puede ser un tanto ilustrada pero hay una cuestión que independientemente de las consideraciones que se tengan es que para el Amauta la educación artística era parte esencial de la manera en la cual los obreros, los campesinos, los sectores más pauperizados podían acceder a la comprensión del fenómeno musical.
En este sentido, Mariátegui se acerca a la manera en la cual Marx establecía los límites de la enajenación del obrero y su incapacidad de apreciar el fenómeno artístico. Para Mariátegui como para Marx el capitalismo se encarga de mantener a los proletarios solo en el límite de su subsistencia, en su animalización, en su desespiritualización de la vida. Max nos dice al respecto:

> Se llega, pues, al resultad de que el hombre (el trabajador) solo siente que actúa libremente en sus funciones animales –comer, beber y procrear; a lo sumo, en la vivienda y el adorno, etc.—, y en sus funciones humanas sol se siente un animal. Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal.
> Comer, beber y procrear, etc., son también sin duda, actividades auténticamente humanas. Pero, en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana, y que las convierte en fines últimos y únicos, son actividades animales. (Marx, 2004: 110).

La falta de educación musical y en un amplio sentido cultural del pueblo se corresponde con la enajenación de la vida dentro del capitalismo. Por ello, tanto para Marx como para Mariátegui la lucha por la desenajenación implica una modulación de los sentidos y del gusto, una educación que trascienda su inmediatez: Nos dirá Marx:

> La superación de la propiedad privada es, por ello, la plena *emancipación* de todos los sentidos y las propiedades humanas; pero es esta emancipación, precisamente, por el hecho de que estos sentidos y propiedades se han vuelto *humanos*, tanto subjetivamente como objetivamente. El ojo se ha convertido en ojo *humano*, como su objeto se ha convertido en un objeto social, *humano* […]
> Del mismo modo, los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi *propia* apropiación. Fuera de estos órganos inmediatos se constituyen, entonces, órganos sociales, bajo la *forma* de la sociedad; así pues, por ejemplo, la actividad realizada inmediatamente en sociedad con otros, etc., se ha vuelto un órgano de mi *expresión vital*, y un modo de apropiación de la vida humana.
> Puede entenderse que el ojo *humano* disfruta de un modo distinto que el ojo rudimentario, inhumano; el *oído* humano de un modo distinto al oído rudimentario, etc. (Marx, 2004: 147).

Así la incapacidad del pueblo, de los trabajadores, de apreciar la emotividad de la música culta se debe más bien a la falta de educación artística. Por ello, Mariátegui condena esta situación y los prejuicios de la burguesía y los artistas:

> Los que proclaman la incapacidad del público de estimar la música, proclaman sólo su propia incapacidad de tal esfuerzo. ¿Qué gusto musical se puede exigir de un público condenado a las retretas de la Guardia Republicana o a las melodías de las orquestinas de sedicientes

> damas vienesas? El gusto es el resultado de un largo proceso de educación. En Lima son muy pocas las personas que pueden apreciar una orquesta por la sencilla razón de que son también muy pocas las que han oído orquestas dignas de este nombre. Yo recuerdo muy bien que el primer concierto sinfónico que escuché en el extranjero, fue para mí una revelación, un descubrimiento. (Mariátegui, 1994: 395)

Mariátegui y la música popular

También se ha señalado que Mariátegui no supo apreciar la música popular. Y es que efectivamente a diferencia de un autor como José María Arguedas quien no sólo estudió a profundidad la música andina, sino que su universo literario está totalmente estructurado con la cuestión musical, en el Amauta esto no sucede de la misma manera.

La música es la banda sonora de la sociedad, es decir, las maneras de sentir, del establecer el ritmo de la sociedad, de expresar un sentimiento pueden estructurarse a través de la música que cada sociedad crea. Esto por supuesto que Mariátegui lo sabía, aunque no le dedique mucho espacio. No es casualidad que Mariátegui recoja como verdadero el dualismo que establece Federico More en la literatura:

> Literalmente –escribe More— el Perú presentase, como es lógico, dividido. Surge un hecho fundamental: los andinos son rurales, los limeños urbanos. Y así las dos literaturas. Para quienes actúan bajo la influencia de Lima todo tiene idiosincrasia iberafricana: todo es romántico y sensual. Para quienes actuamos bajo la influencia del Cuzco, la parte más bella y honda de la vida se realiza en las montañas y en los valles y en todo hay subjetividad indescifrada y sentido dramático. El limeño es colorista: el serrano es musical. Para los herederos del coloniaje, el amor es un lance. Para los retoños de la raza caída, el amor es un coro transmisor de las voces del destino. (Mariátegui, 2017: 256)

Mariátegui veía que ese sentimiento de los indígenas se conservaba en sus expresiones pictóricas, plásticas y musicales mostrando el esplendor que su civilización tenía en otros tiempos. (Mariátegui, 2010: 84) Vemos que no es que Mariátegui este ciego o no vea la importancia de la relación del indígena con la música, sino que rechaza toda consideración de lo indígena únicamente mediada por el folclor. Por ello, en el terreno literario una de las características que señala de la poesía de Vallejo es precisamente que

este se aleja del folclor y rescata el americanismo genuino. El rescate de este fondo histórico, del sustrato cultural indígena, es algo que Mariátegui trata de legitimar ante una visión que solo cosifica al indio y lo ve como puro ornamento. En una breve nota sobre sobre "Música y folclor", señala la presencia de géneros musicales como el yaraví, el huayno y la *cashua* (la danza andina). Y hace una contraposición en la que lamentablemente no se extendió, pero nos permite apreciar cómo observa que el folclor responde a un "nacionalismo oportunista" que se contrapone a un nacionalismo "social –reivindicación de lo popular—". (Pásara y Melgar, 2018: 205) Esta misma consideración de la relación entre la música andina y el legado de la tradición incaica que pervivía a inicios del siglo XX, se encuentra en el artículo que publicó en la revista *Amauta*, Uriel J. García (1926), titulado "La música andina". En este artículo el autor no solo explica los orígenes de la huanca, el hurawi, el huaino, la kjashua y el hayarachi, sino que también pone la relación estrecha de la música andina como una expresión espiritual de los pueblos de la serranía. Lo cual establece de alguna manera esa pervivencia de cierto *ethos* cultural de los indígenas peruanos.

Mariátegui y la reproductibilidad técnica de la música

Es común señalar la relación que hay entre Walter Benjamín y Mariátegui con respecto al aspecto revolucionario del cine, pero me parece que se puede encontrar otro punto de coincidencia entre las apreciaciones del arte de Mariátegui con los miembros de la Escuela de Frankfurt. Pues una de las cuestiones que Mariátegui observa es la vuelta del siglo XIX al XX está operando en el terreno de las artes un cambió que va dejando de lado su aspecto sacro por una consideración meramente de goce mercantil. El arte ha dejado de ser considerado una manifestación espiritual para establecerse como un mero espectáculo, un mero entretenimiento. Esta crisis del arte ligada a la técnica se va a manifestar en Mariátegui del siguiente modo:

> La decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización, en la disolución de su arte. El arte, en esta crisis, ha perdido toda su unidad esencial […]
> El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absolutismo burgués. El arte se nutre siempre, conscientemente o no –esto es lo de menos—, del absoluto de su época. El artista contemporáneo, en la mayoría de los casos, lleva el alma vacía. (Mariátegui, 1994: 553).

Para Mariátegui la música más que una experiencia sintética entre la obra y el individuo, se vuelve un mero ornamento del teatro y del cine, hay que recordar que en esos momentos la música era un recurso del cine que debía ejecutarse en vivo. Una de las cuestiones que hay que resaltar y que no es materia de reflexión de Mariátegui pero que es fundamental para entender la manera en que se crea la industria cultural relacionada con la música y que en el fondo produce el rechazo de Mariátegui, es la posibilidad de la repetición de la música sin necesidad de la experiencia viva, esto propiciado por los aparatos de reproducción musical.

Jacques Attali da cuenta de que este fenómeno no solo permite dicha reproducción de la música en cualquier momento y lugar, lo que supone la ventaja de los aparatos de reproducción de la música. Pero al suceder esto también se transforma la propia experiencia con la música: "la grabación se inscribe como la muerte de la representación". (Attali, 1995: 128) La grabación que surgió con la idea de poder preservar la representación terminará asesinándola porque se crea una fetichización de la grabación que no solo oculta su soporte técnico inicial, sino que suprime la experiencia vital de la representación, prescinde de su actuación en vivo y cuando esta se lleva acabo el espectador lo que quiere escuchar es una copia exacta de la copia, una reproducción musical "limpia", que respete la grabación tal cual la ha escuchado. Pero también lo que hace la grabación es terminar con el aspecto comunitario y religioso de la música pues para tener la experiencia musical ya no hace falta la comunidad, ya es una experiencia solitaria y solipsista, este elemento que quizá podemos pensar como contradictorio con los conciertos recitales en vivo habrá que pensar cuántos de ellos realmente establecen conexiones comunitarias, lo que en realidad queda en estos recitales o conciertos colectivos es solo el simulacro del aspecto ritual de la música. (Attali, 1995: 130 y *ss*).

El jazz y la americanización de la cultura

Una de las cuestiones que llama la atención también es la crítica que Mariátegui realiza al jazz. En las pocas referencias donde señala este género musical se puede observar que no lo deja de mirar como una música ajena a la banda sonora de la sociedad peruana: "El exilio temporal del jazz band descastado –sin el frenesí del negro acrobático auténtico— y del tango cimarrón –a fuerza de malas traducciones y de entonarse al ambiente tibio y opaco". (Pásara y Melgar, 2018: 205).

Pone en entredicho el aspecto revolucionario del jazz que tanto se ha destacado y que se puede decir encontró en literatos como Alejo Carpentier todo su despliegue liberador. Mariátegui dejara esta sentencia: "Es frecuente la presencia de reflejos de la decadencia del arte de vanguardia; hasta cuando, superando el subjetivismo, que a veces lo enfermó, se propone metas realmente revolucionarias. Hidalgo, ubicando a Lenin en un poema de varias dimensiones, dice que los "senos salomé" y la "peluca de garçonne" son los primeros pasos hacia la socialización de la mujer. Y de esto no hay que sorprenderse. Existen poetas que creen que el *jazz-band* es un heraldo de la revolución. (Mariátegui, 1994: 554).

Esta puesta en cuestión de un estilo como el jazz se debe a dos consideraciones. Primero, Mariátegui ha observado que la música se está reduciendo a un mero espectáculo, como los deportes. Para Mariátegui algunas manifestaciones artísticas han dejado de transmitir una verdad metafísica para volverse un entretenimiento banal:

> Todo esto es demasiado insólito, demasiado nuevo, demasiado disparatado. Pero todo esto es, asimismo, muy propio de nuestro tiempo. Este género de arte es como la música negra, como el box y como otras cosas actuales, un síntoma y un producto legítimos, peculiares y espontáneos de una civilización que se disuelve y que decae. El arte se vuelve deporte, se torna juego. Una poesía no tiene hoy más importancia que un tango. La poesía y el jazz band suelen acompañarse muy bien en este tiempo. Yo he oído en Roma a un poeta recitar sus versos acompañado al piano con música de fox-trot. Y el efecto de esta melopea snobista era bastante agradable. (Mariátegui, 1994: 573).

Esta misma aseveración se encuentra en la reseña que se publicó en el número 20 de la revista *Amauta* (1929), sobre el libro de André Coeroy, *Panorama de la musique contemporaine*:

> Y después de Dabussy –Dabussy, el "último enamorado del siglo"— la salud y la cordialidad del suizo Honneger, el humor de Milhaud y de Ponleue, la música –cómo la poesía— tiende a ser deportiva, jovial, humorística. Como la lírica se va despojando de todo lo inútil, de toda sensiblería, de toda retórica. La estética musical sigue el ritmo de su tiempo; ritmo que es de jazz, de moto y de cinema. Ha cesado de latir el viejo corazón de los románticos. ("Panorama", *Amauta*, 1929: 100).

Esta consideración de Mariátegui esta en total sintonía con un punto que elabora V. Modesto Villavicencio sobre el Charlestón, y que es el de la americanización de la cultura. Esta americanización implica hacer de todas las manifestaciones sociales un mero espectáculo. Ya no estamos ante los escaparates parisinos que denunciaba Benjamin, sino ante el deporte como la nueva mercancía que todos admiran y que quieren realizar en sus propios cuerpos: "Desde otros puntos de vista, el charlestón es el equivalente del deporte. A nuestras sociedades modernas las domina la admiración por el músculo, por el espectáculo brutal del box. Por consiguiente, no puede sustraerse al ejercicio de una danza, también beligerante y llena de fuerza primitiva". (Villavicencio, 1927: 36).

Por ello, no sorprende que para Mariátegui el jazz se ha uno de los símbolos del capitalismo americano:

> Pero antes de que la sociedad nueva se organice, la quiebra de la sociedad actual precipitara a la humanidad en una era oscura y caótica. Así como se ha apago do Viena, festiva luz de Europa de avant-guerre, se apagará más tarde Berlín. Se apagarán Milán, París y Londres. Y, último y grande foco de esta civilización, se apagara Nueva York. La antorcha de la estatua de la Libertad será la última luz de la civilización capitalista, de la civilización de los rascacielos, de las usinas, de los trusts, de los bancos, de los cabarets y del jazz band. (Mariátegui, 1994: 599).

Esta americanización de la cultura implica una subsunción de los de ciertas formas y estilos de otras culturas como la de los negros pero recodificada, despojada de cualquier otra consideración que no sea la de los valores de la civilización capitalista: el lucro, la expropiación y la violencia fascista, en este sentido Villavicencio anota sobre el charlestón:

> Entre tanto la pujanza arrolladora de los Estados Unidos, impone al mundo sus sus *one steps, fox trot, camell, shimmv, charlestón*, etc. En pocos años, el baile yanqui, conjuntamente con los dólares conquista el planeta. Pero este hecho ¿tiene alguna explicación histórica? ¿Por qué principalmente el charlestón ha tenido una aceptación universal? […]
>
> El charlestón responde a la necesidad orgánica y espiritual de la época. Es un símbolo de la civilización capitalista. Es un baile de negros, pero no precisamente para negros. El hombre moderno dominado

> por el espíritu de la gran urbe se lo ha apropiado para satisfacer su necesidad biológica: la de la violencia. (Villavicencio, 1927: 36).

Esto que hoy podemos denominar como extractivismo cultural también es denunciado por Mariátegui:

> El Occidente blanco y capitalista perfecciona e intensifica la explotación tradicional de los negros. En la guerra, las potencias imperialistas de la Entente emplearon en gran escala el material humano que podían suministrarle las colonias negras. Y hoy, desarrollada técnicamente a un grado inverosímil la explotación del trabajo, el consumo y la producción de los negros, nada más natural que la explotación de su arte. El negro continúa proveyendo de material a la civilización blanca. Disminuida, empobrecida, la fantasía artística de los europeos busca en los negros un rico filón para la industria literaria y artística. (Mariátegui, 1994: 1258).

Como hemos podido observar hay varias dimensiones que se pueden sugerir de los breves comentarios que dejó Mariátegui desperdigados a lo largo de su obra podemos ver que si bien tiene una predilección por la música clásica hay una consideración de la manera en la cual la música y la sociedad andina se relacionan. Además de que no deja de ser interesante el fenómeno de desacralización de la música y su reducción a mero espectáculo, así como la atención al despliegue de la americanización cultural que hace falta explorar más en la obra de Mariátegui.

Bibliografía

Attali, Jacques (1995), *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*, México, Siglo XXI.

García, Uriel J. (1926), "La música incaica", *Amauta*, Año I, No. 2.

Gorki, Maximo (1924),

Mariátegui, José Carlos (1994), *Mariátegui Total*, T. I, Lima, Amauta.
_____ (2010), *La tarea americana*, selección y estudio introductorio de Héctor Alimonda, Buenos Aires, Prometeo/Clacso.
_____(2017), *Mariátegui: Política revolucionaria contribución a la crítica socialista. Tomo II. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos*, Caracas, El perro y la rana.

_____(2017b), *Mariátegui: Política revolucionaria contribución a la crítica socialista. Tomo I. La escena contemporánea y otros escritos*, Caracas, El perro y la rana.

Marx, Karl (2004), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Argentina, Colihue.

"Panorama de la musique contemporaine" (1927), *Amauta*, Año II, No. 20.
Pásara Pásara, Manuel; y Melgar Bao, Ricardo, eds. (2018), *José Carlos Mariátegui: Originales e inéditos*, 1928, Santiago de Chile, Ariadna Editores.

Service, Robert (2017), *Lenin, Una biografía*, Madrid, Siglo XXI.
Villavicencio, J. Modesto (1927), "El charlestón y nuestra época", *Amauta*, Año II, No. 5.

Walter, Gerard (1967), *Biografía de Lenin*, Cuba, Editorial Ciencias Sociales.

Weisse, María (1927), "Escalas", *Amauta*, Año II, No. 8.
_____ (1928), "Momentos cerca de Schubert", *Amauta*, Año III, N. 19.
_____ (1971), *José Carlos Mariátegui, etapas de su vida*, Lima, Amauta.

Zizek, Slavoj (2004), *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.

EL MARXISMO CÁLIDO DE MARIÁTEGUI: UN PENSADOR ROMÁNTICO-REALISTA

Yuri Martins-Fontes[1]
Universidade de São Paulo, Brasil

"Pero, evidentemente, los internacionalistas son más realistas y menos románticos de lo que parecen. El internacionalismo no es únicamente una idea, un sentimiento; es, sobre todo, un hecho histórico".

Mariátegui, "Nacionalismo e Internacionalismo"
El alma matinal

Resumen

Los trabajos de Mariátegui en el campo de la filosofía marxista son menos conocidos que sus obras historiográficas y políticas. Sin embargo, sus aportes a la reflexión filosófica son imprescindibles para la comprensión de su teoría científica y práctica revolucionaria, y todavía muy pertinentes, sobre todo en nuestro mundo actual sumido en una situación de crisis estructural sistémica y aún dominado política y cognitivamente por un cientificismo estrecho y autodestructivo. El marxismo mariateguiano, como lo propuso el propio Marx, tiene como principios fundamentales la dialéctica histórica y la praxis; a partir de estos conceptos, su debate avanza en el sentido de defender la inseparabilidad de las perspectivas subjetiva y objetiva en el materialismo histórico, este pensamiento complejo y construido en la historia. Romántico y realista, el pensador latinoamericano rechaza modelos fijos y mecanicistas, como los que prevalecen en el socialismo eurocéntrico de carácter positivista y pasivo del inicio del siglo XX.

---

[1] Filósofo y escritor; doctor en Historia Económica (Universidade de São Paulo/Centre National de la Recherche Scientifique de Francia), con postdoctorados en Ética y Filosofía Política (USP), y en Historia, Cultura y Trabajo (PUC-SP). Coordinador del Núcleo Práxis de la USP. Columnista de política y cultura, colabora con diversos medios independientes.

Palabras-clave: Mariátegui, filosofía latinoamericana, praxis, dialéctica histórica, romanticismo, realismo.

José Carlos Mariátegui es menos conocido como filósofo que como historiador o político. Sin embargo, sus aportes a la filosofía marxista –la filosofía efectivamente contemporánea– son profundos y sumamente pertinentes en nuestro mundo actual sumido en una situación de crisis estructural sistémica, y aún dominado por un "cientificismo" autodestructivo. Su marxismo, como lo propuso Marx, tiene como hilo conductor los principios de la dialéctica histórica y de la praxis revolucionaria, conceptos a partir de los cuáles defiende la inseparabilidad de las perspectivas objetiva y subjetiva en el materialismo histórico, este pensamiento construido en la propia historia.

En ese camino, rechaza modelos fijos, como el llamado evolucionismo social: limitado dogma mecanicista que prevalece en el socialismo eurocéntrico de carácter positivista y pasivo, del inicio del siglo XX. La estrechez cientificista es un problema que Mariátegui acusa especialmente en las tesis de la Segunda Internacional, pero también en proposiciones de la naciente Tercera Internacional.

Introducción: por un marxismo cálido[2]

Es debido a los enfrentamientos políticos librados en su práctica militante que Mariátegui ingresa al debate filosófico más estricto; en ese campo, discutirá temas que van de la ética, a la estética. Su atención se dirigirá especialmente a oponerse a las reducciones mecanicistas de ciertas corrientes marxistas, limitadas por el objetivismo cientificista, aunque también critica los revisionistas que, en sentido opuesto a ese cientificismo extremo, hicieron una lectura puramente subjetiva o espiritualista del socialismo, como es el caso de las especulaciones psicologizantes que se ponen de moda en medio del ambiente intelectual desilusionado de la crisis postguerra (Martins-Fontes, 2018).

---

[2] Este artículo está basado en parte de la obra Marx na América: a práxis de Caio Prado e Mariátegui (Alameda/Fapesp, 2018), versión actualizada y complementada de la tesis doctoral O marxismo de Caio Prado e Mariátegui: formação do pensamento latino-americano contemporâneo (USP/CNRS, 2015). Traducción del texto original en portugués: Yuri Martins-Fontes y Diana Paola Gómez Mateus.

Sus escritos en el campo de la filosofía se reunieron especialmente en el libro póstumo (organizado por el autor) Defensa del Marxismo: polémica revolucionaria (escrito entre 1928 y 1930, publicado en 1959). Pero hay también en otras obras suyas textos de profundo contenido filosófico: como los ensayos "El hombre y el mito" (1925) y "Dos concepciones de la vida" (1925), presentes en la recopilación El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy (1950), organizada por el propio autor (publicada después de su muerte); y varios artículos de La escena contemporánea (1925) y de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928). Además de estas publicaciones, se destacan algunos textos incluidos en ediciones póstumas, tales como: "El crepúsculo de la civilización" (1922), en Signos y obras (1959); "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?" (1925), en Temas de Nuestra América (1959); "Heterodoxia de la tradición" (1927), en Peruanicemos el Perú (1970); "Mensaje al Congreso Obrero" (1927) y "Principios programáticos del Partido Socialista" (1928), en Ideología y política (1959); y parte de su correspondencia, en Cartas de Italia (1969)[3].

Comprendiendo el marxismo como una teoría revolucionaria, la estrategia mariateguiana contra la pasividad de la socialdemocracia (de la Segunda Internacional) es defender el aspecto romántico presente en la filosofía de la praxis iniciada por Marx. Mariátegui busca abarcar la sociedad en su totalidad, el humano en su ser integral, promoviendo, al lado del aspecto objetivo (o realista) del marxismo, el aspecto subjetivo (o romántico), entonces despreciado por la ilusión cientificista moderna (creyente en el ideal positivista de progreso, oriundo de la Ilustración). Con este debate, él se dirige sobre todo contra las tesis de la Segunda Internacional (la Internacional Socialista, pasiva, parlamentaria); pero también se opone a ciertas tesis mecanicistas que surgían en la Tercera Internacional (la Internacional Comunista, recién fundada en 1919, por Lénin), a la cuál apoya, pero critica en sus propuestas de "copiar" el modelo europeo a la realidad distinta de América.

Su preocupación es ante todo valorar la dimensión ética del marxismo: la voluntad de libertad, la esperanza a ser reconstruida, el sentimiento emancipador que impulsa a la acción al hombre deseoso de justicia y felicidad. Para ello, Mariátegui se abre a diversas teorías, como las que

---

[3] Las mencionadas fechas originales de redacción de los textos de Mariátegui están de acuerdo con las informaciones contenidas en el trabajo: "Ordenamiento cronológico de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui en oposición al ordenamiento temático actual" (1994), de Octavio Obando Moran, disponible en el portal Archivo Chile: www.archivochile.com .

investigan las pasiones humanas inconscientes, que se enfocan en la cuestión subjetiva de la fe revolucionaria, del mito que levanta los ánimos. Entiende esta esfera subjetiva o "sentimental" del pensamiento de Marx como un poderoso factor revolucionario. En este camino, su interés es comprender qué moviliza la conducta del hombre –deberes, sentimientos, estados de ánimo, virtudes que motivan la praxis revolucionaria–, para así enfatizar la capacidad humana de creación social e individual, en oposición a la apatía del evolucionismo social (Quijano, 2007, p. LXII).

Sin embargo, este marxismo cálido de Mariátegui no se cierra en un romanticismo revolucionario anodino, como creen ciertos comentadores. En varios pasajes de su discusión teórico-filosófica, Mariátegui se dedica a la objetividad de la metodología marxista, además de, en su práctica científica de interpretación histórica, destacarse en el desarrollo del método dialéctico, al que contribuye con importantes conceptos.

El aspecto romántico crítico de su marxismo está, por ejemplo, en las duras reprobaciones que hace a los dogmáticos quienes, bajo la influencia del positivismo, vieron "erróneamente" en el pensamiento de Marx un "cuerpo de principios rígidos". Según él, el método de Marx, "fundamentalmente dialéctico", es un aporte fundamental al conocimiento contemporáneo: "un método que se basa plenamente en la realidad, en los hechos". Cabe señalar aquí que Mariátegui considera que el problema de la corriente marxista-positivista es su "ideología", su cientificismo "gaseoso", aunque destaca la importancia del rigor marxista en la elaboración de la ciencia, afirmando que el método científico, con su racionalismo, propone herramientas cognitivas "sólidas". En este sentido, el pensador peruano enfatiza: "La teoría y la política de Marx siempre están cimentadas en la ciencia y no en el cientificismo" (Mariátegui, 1971a, p. 65; 1970, p. 42; 1969b, p. 48).

En resumen, para Mariátegui, la tarea del análisis teórico objetivo de la realidad es la de orientar mejor las emociones revolucionarias. De hecho, el marxismo no contiene recetas fijas y atemporales: ni sobre una supuesta sociedad ideal, ni sobre supuestos medios exactos para alcanzarla. No obstante –como observa Florestan Fernandes–, las "ilusiones eurocéntricas" difunden una perspectiva revolucionaria evolucionista que no proviene de Marx o Engels, pensadores siempre "identificados con los trabajadores y sus miserables condiciones de vida". Al "simplificar" el marxismo, los apóstoles de la superioridad europea se equivocan en su creencia en la "inevitabilidad", promoviendo así una "obnubilación histórica", algo

que un intelectual marxista auténtico como Mariátegui supo percibir. De acuerdo con el marxista brasileño, la convicción mariateguiana es que el "progreso del capitalismo" resultó en un "aumento geométrico de la barbarie", una realidad que ha sido subestimada desde la "perspectiva eurocéntrica". Sin embargo, un marxista peruano —así como un latinoamericano o del mundo periférico en general— no tendría motivos para equivocarse; basta con mirar el pasado y el presente: "los éxitos y el progreso traen consigo contradicciones crecientes" y, en el extremo, "implosivas" (Fernandes, 1994-1995, p. 3).

Decadencia civilizacional moderna y desilusión burguesa

Para Mariátegui, los filósofos racionalistas padecen de un "aburguesamiento intelectual", y en su superficial evolucionismo ven con indiferencia un hecho tan concreto como la lucha de clases. Sin embargo, su crítica va también al otro extremo: a los intentos revisionistas místicos, antirracionalistas, motivados por el mal humor de después de la Primera Guerra Mundial. Contrario a eso, él subraya que la "bancarrota del positivismo" no abarca "en absoluto" la posición del marxismo. En esta crítica tanto de positivistas como de revisionistas, el Amauta cita a Benedetto Croce, "filósofo liberal", pero que tuvo la lucidez de señalar la cobarde "incomprensión" de sus contemporáneos: "el positivismo generó de su seno el misticismo y las renovadas formas religiosas". Tal idea croceana, de que este misticismo renovado es el "hijo" del positivismo, le será cara a Mariátegui en su crítica al confuso revisionismo que emerge con la crisis de la postguerra: corriente que acusa errores positivistas, pero que cayó en faltas similares.

Entre esos místicos, está Henri de Man –contra quien se lanzó Mariátegui al comienzo de su Defensa del marxismo (1969b)–, un "desilusionado" reformista que tiene la intención no sólo de revisar sino de liquidar el marxismo. Alejándose del economicismo de los socialdemócratas, del que había sido discípulo, De Man se había movido hacia el extremo opuesto, hundiéndose en un psicologismo laxo que ignoraba la realidad económica. El socialismo tiene que superar los límites positivistas –dice Mariátegui–, y en este sentido admite que De Man hizo "buen uso del terreno de la ciencia psicológica". Sin embargo, contrariamente a lo que supone el revisionista belga, el psicoanálisis no obtuvo ninguna aclaración contraria a las "premisas esenciales" del marxismo. Si es cierto que factores psicológicos, como "la disminución de la independencia social" y de la "alegría en el trabajo", estimularon al proletariado "a la lucha

defensiva", esto de ninguna manera menoscaba las pruebas del método dialéctico marxista que, en "último análisis", busca la "causa económica". Es necesario valorar los "elementos espirituales" del trabajo; el problema del capitalismo no es solo económico, sino ético, psíquico. Sin embargo, no es válido superponer las premisas de la psicología sobre las de la realidad económica, como pretende De Man. El taylorismo no será desacreditado con la simple demostración de que es psicológicamente dañino para el trabajador y por lo tanto para su productividad; se deben observar también los datos reales, como es el caso del sistema industrial de Ford, cuyos "milagros" se basan sobre la organización depredadora taylorista. De Man se engaña con la fuerza económica coyuntural del capitalismo estadounidense, a que los europeos desempleados acuden en masa, creyendo en "observaciones empíricas superficiales" y en posibles reformas que alivien la decadencia europea; pero él no es capaz de ver la situación en su totalidad. Según afirma Mariátegui, ya no hay lugar para reformas progresistas: el "capitalismo" ya no trae "progreso", y este es un hecho característico de la "era del monopolio", que un intelectual preocupado por los "valores culturales", como De Man, no debería ignorar (Mariátegui, 1969b, pp. 29-42).

De acuerdo con el marxista andino en los albores de la libre competencia, la ciencia todavía encontraba un incentivo para satisfacer las necesidades del progreso económico capitalista. Pero en el período actual de los monopolios el progreso se ha desviado, restringiéndose únicamente a intereses privados. La producción está gobernada por financistas, especuladores que representan un fenómeno de "parasitismo" completo, y eso afecta la productividad. En esta situación, que es inmoral, pero también de decadencia de la civilización material, no tiene sentido creer, como Henri de Man, que el problema capitalista no es económico, sino solo de mentalidad.

De Man y sus secuaces dicen que están haciendo un esfuerzo por "espiritualizar el marxismo". Pero ¿cuál es la "espiritualización" que se desea?, pregunta Mariátegui. ¿Sería esta que busca en "ocultismos", como un narcótico, la civilización capitalista en crisis, con su "decadencia" y abdicando de su propio "pensamiento" y "certeza científica"? Frente a este movimiento "decadente" burgués y moralista, es mejor que el socialismo se aleje de ese "espiritualismo de menopausia". Gandhi, el "idealista práctico" dominado por su "temperamento moralista", no ha podido ser sensible a la "necesidad de libertad" de su pueblo:

> La revolución no se hace, desgraciadamente, con ayunos. Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla. Si no se quiere que el espíritu y la inteligencia estén a órdenes de la fuerza, hay que resolverse a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y del espíritu (Mariátegui, 1964).

Además, en el ensayo "Ética y socialismo", Mariátegui (1969b) afirma que la dimensión ética del socialismo no debe buscarse en "grandilocuentes decálogos", ni en "especulaciones filosóficas", sino en la "creación de una moral de productores", lo que ocurre en el propio proceso de la lucha anticapitalista. De las aspiraciones revolucionarias de los trabajadores emana su ética, se eleva su espíritu. Y él cita aquí al discípulo del sindicalista revolucionario Georges Sorel, Édouard Berth, quien dice que al marxista se le acusa de ser moralmente "materialista": "Nada más falso; el materialismo histórico no impide en ningún modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el espíritu libre o absoluto; es, por el contrario, su condición preliminar". Una alta y creativa "moral de productores" –dice Mariátegui, denotando la centralidad de la praxis en su pensamiento– "no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada".

Lo que Mariátegui defiende es una visión totalizante de la dialéctica marxista, en una perspectiva que engloba todos los logros de la filosofía y la ciencia modernas. En su texto "La filosofía moderna y el marxismo" (1969b), afirma: "Marx no pudo basar su plan político y su concepción histórica" ni en la "psicología de Freud", ni en la "física de Einstein", así como "Kant en su elaboración filosófica tuvo que contentarse con la física newtoniana y la ciencia de su tiempo"; sin embargo, el marxismo, "en su curso superior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista".

En "El proceso a la literatura francesa contemporánea" (1969b), Mariátegui afirma que la doctrina marxista de la transformación histórica, "para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance"; "el pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto", y el marxismo "no es un itinerario sino una brújula en el viaje"; "pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección"[4].

---

[4] Se observa aquí la proximidad entre el pensamiento de Mariátegui y el de Caio Prado Júnior, marxista brasileño para quien el marxismo debe buscar comprender el "sentido de la historia". Sobre el tema de la cercanía intelectual de esos dos marxistas, ver la obra citada: Marx na América (2018).

En este intento de comprender la totalidad, Mariátegui dedica un ensayo (además de varias otras reflexiones) a la relación entre el psicoanálisis freudiano y el marxismo. En "Freudismo y Marxismo" (1969b), percibe interesantes afinidades epistémicas entre los dos pensamientos que prestan atención a las deformaciones humanas, señalando que ambos provocaron reacciones psíquicas similares en los círculos científicos "oficiales". Según el autor, esto se debe al hecho de que las dos teorías desenmascaran idealizaciones humanas; muestran las debilidades del hombre, sus máscaras y así escandalizan al "idealismo de los intelectuales". "Marxismo" y "freudismo", aunque muchos discípulos de los dos pensadores no se inclinan a entenderlo, se "emparentan" en sus "distintos dominios", y "no sólo por lo que en sus teorías había de 'humillación', como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan". Mientras Marx está atento a la "ideología", es decir, a las "deformaciones del pensamiento social y político producidas por móviles comprimidos", Freud investiga "deformaciones de la conciencia producidas por los móviles sexuales comprimidos".

Así, apunta Mariátegui, el diagnóstico marxista resonó de tal manera, que se consideró un "ultraje", antes que una "constatación científica", generando así obstáculos, "reacciones de defensa", cuyo carácter además de "violento", es "infantil". El mismo prejuicio ocurrió con Freud y sus teorías de la "libido" y el "inconsciente", que humillaban supersticiones y exponían sentimientos sombríos, de la misma manera que había sucedido con Darwin y Copérnico frente a su "humillación biológica" y "cosmológica". En resumen, todas estas tesis demuestran que el hombre está limitado en sus aspiraciones divinizantes (iluministas), debido a las condiciones bajo las cuales su existencia se muestra tan reducida.

Es importante aquí verificar que el pensamiento de Mariátegui es parte de un movimiento de regreso de la reflexión marxista a sus "bases genuinas", a la "vitalidad revolucionaria" que ya está presente en la obra misma de sus creadores, así como en los aportes de revolucionarios como Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci o Vladimir Lénin. Según Aníbal Quijano , durante mucho tiempo estos pensadores –así como su reivindicación del principio de la praxis como una esencia del marxismo– fueron legados a una "discreta penumbra". En este proceso de retomar el sesgo "vivificante" del marxismo, para allá de las "fronteras eurocéntricas" que buscaban restringir el pensamiento de Marx, cabe destacar al "aporte creativo" de revolucionarios no-europeos, entre los que Mariátegui ocupa

una luminosa posición. De hecho, desde la Segunda Guerra Mundial, las luchas revolucionarias más intensas han tenido escenarios distantes de Europa; triunfantes o no, revelaron al mundo nuevos territorios y perspectivas del pensamiento marxista, agregando nombres "clásicos" como Mao Tse Tung, Ho Chi Minh, Fidel Castro, Che Guevara y Amílcar Cabral, por nombrar algunos de los "más ilustres", de modo que ya no es posible pensar en el marxismo solo a través de la "retina" europea (Quijano, 2007, p. X).

Es en este sentido antieurocéntrico que se inserta el esfuerzo mariateguiano, al proponer la "solidaridad" y la "esperanza", características de los pueblos indígenas, como elementos fundamentales para la construcción de una sociedad evolucionada: en que las conquistas del pensamiento occidental –cuya cumbre se ha logrado con la filosofía de Marx y Engels, y que como civilización está en decadencia– deben unirse a los valores de los saberes indígenas en la composición de una nueva conformación económica y cultural, distinta tanto de la occidental como de la oriental. La objetividad moderna debe ser pensada junto con la cuestión de la voluntad subjetiva; ambas son componentes del proceso emancipador. El marxismo no es una mera teoría, sino una actitud, una forma de vida, una forma de situarse en el mundo y, sobre todo, un sentimiento. En la emoción colectiva que se convierte en ideal, en la fe transformadora del pueblo inca que quiere reconstruir su gran civilización, en el impulso ético-político que anima al hombre a combatir Mariátegui percibe la fuerza del "mito revolucionario", una idea que él aprehende de Georges Sorel, transformándola.

Tal posición de reconocer el mérito de las tradiciones del pasado en una relación dialéctica con las adquisiciones del presente –en contraposición al positivismo asfixiante "pseudomarxista" de esa época– acerca Mariátegui a lo que puede ser llamado de corriente romántica del marxismo, cuyos representantes, en ese mismo período, intentaron desligarse del evolucionismo social (este dogma moderno de modelo europeo). Es el caso de Gramsci, György Lukács y Walter Benjamin, quienes, en paralelo al filósofo peruano, recurrieron a las ideas de Sorel, en quien encuentran refuerzos para su empeño. Este socialista romántico francés –autor de la interesante obra Reflexiones sobre la violencia (1908)–, a pesar de ciertas contradicciones ideológicas, atrajo a estos jóvenes pensadores tanto por su interpretación heroica del concepto de "mito", como por su implacable crítica a lo que Mariátegui, en su famoso ensayo "Dos concepciones de la vida" (1969c), define como "respeto supersticioso a la idea de

Progreso", armas teóricas que sirven para negar la estrechez dogmática entonces imperante. Nótese que aquí no se puede hacer ningún intento de simplificación que afirme, en términos de "influencia" o "filiación" filosófica, la relación entre Mariátegui y Georges Sorel: el Amauta toma del sindicalista los elementos específicos que necesita, y ellos en su pensamiento adquieren rasgos propios (Paris, 1978, p. 157).

Eso es lo que pasa con la idea soreliana del mito social, fundamento de la fe revolucionaria, un antídoto contra el escepticismo de los intelectuales en la crisis de la postguerra. Superando las bases "racionalistas" y "positivistas" del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson –afirma Mariátegui en "Henri de Man y la 'crisis" del marxismo'" (1969b)– ideas que revitalizan el pensamiento socialista, devolviéndolo a la "misión revolucionaria de la que lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios". El nuevo mito, el nuevo ideal al que se dirige la nueva fe, es la transformación revolucionaria. El "mito", la "idea" de la revolución socialista es lo que eleva el alma del indio; la "esperanza indígena" es una característica "absolutamente revolucionaria" (Mariátegui, 1989).

En este que es uno de sus más importantes escritos filosóficos, "El hombre y el mito" (1969c), el filósofo peruano afirma que "todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial" llegaron a una "unánime" conclusión: "la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, esperanza". La civilización occidental moderna, que se compone en gran parte de valores europeos, está limitada por el "escepticismo": ha perdido su fe, su mito, su ideal, su razón de ser. El hombre desilusionado de la postguerra siente la necesidad de un mito; el escepticismo es contagioso, es "infecundo", y el ser humano no se adapta a ese vacío. "Impotente", el hombre contemporáneo siente la "voluntad de creer". O como dice Mariátegui sobre el poeta Henri Frank, "hombre pré-bélico" cuya exasperación ya prenuncia la impotencia del espíritu "post-bélico": él "parte en busca de Dios", pues necesita satisfacer su "sed de eternidad"; sin embargo "la peregrinación es infructuosa". "Ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito" –reflexiona Mariátegui– "ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre"; el ser humano "porta su verdad en sí mismo". Lo que diferencia "en esta época" a la burguesía del proletariado es el mito: "la burguesía no tiene ya mito alguno", se ha vuelto "nihilista", "incrédula", su mito "liberal renacentista ha envejecido demasiado"; es la "'Miseria de la filosofía', como decía Marx". En cambio, "el proletariado tiene un mito", una fuerza que es "espiritual": "la revolución social"; los "motivos

religiosos" fueron desplazados "del cielo a la tierra", "no son divinos", pero "humanos", "sociables".

En este mismo ensayo, en una frase en la que se hace evidente una consonancia con ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche, Mariátegui afirma: "La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama". Como puede verse aquí, y también en varios pasajes de su obra, Mariátegui valora esta dimensión vitalista del filósofo alemán: como es el caso de su crítica a la impotencia y el nihilismo de la decadente civilización burguesa-cristiana; o a la falta de fe del hombre moderno en cualquier ideal (que se da después de la "muerte" de dios).

El marxista también aprecia la exaltación nietzscheana de la voluntad humana (o "voluntad de poder"), su defensa de la autosuperación ("el hombre es algo que hay que superar", como escribe en su Zaratustra). En el clásico Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1989), Mariátegui pondera que el "rico pensamiento de Nietzsche" es una enérgica censura al "concepto determinista de la realidad", al que opone el "empuje triunfal del libre impulso interior". Para Mariátegui (1969c), la revolución fomentará el desarrollo del "hombre nuevo": la tarea suprema de la revolución es crear el "hombre matinal".

"La revolución, más que una idea, es un sentimiento" –afirma el Amauta en "La revolución y la inteligencia" (1964)–, "más que un concepto, es una pasión". Para entenderlo, se necesita una "actitud espiritual", "una especial capacidad psicológica". Sin embargo, "el intelectual, como cualquier idiota", está sujeto a la influencia "de su ambiente, de su educación y de su interés"; "su inteligencia no funciona libremente"; tiene una "inclinación a adaptarse a las ideas más cómodas", y no "a las más justas", y de ahí la explicación de su "reaccionarismo".

Es contra esa impotencia burguesa, contra la acomodación intelectual y la artificialidad moderna, que Mariátegui trae al debate marxista a Nietzsche. Y cita al filósofo alemán luego en el epígrafe de sus Siete ensayos (1989): "Ya no quiero leer a ningún autor al que se le note que quería hacer un libro: sino sólo a aquellos cuyos pensamientos de repente se han convertido en un libro"[5].

---

[5] Mi traducción de un párrafo de "El paseante y su sombra", de Nietzsche, citado por Mariátegui en el original alemán.

Sin embargo, es importante aquí mencionar que el pensador peruano es un crítico radical del individualismo burgués, y por lo tanto él no pretende ningún eclecticismo al acercar algunas ideas de Nietzsche a su marxismo, limitándose a absorber las que considera afines al proceso revolucionario. Como señala Alfonso Ibáñez (2001, p. 12), a principios del siglo XX el pensamiento nietzscheano fue bien recibido en varias corrientes de contestación, desde anarquistas hasta socialistas. De hecho, en este sentido cabe citar, además de Mariátegui, los estudios de Henri Lefebvre (que escribe "Nietzsche" en 1939) y de Antonio Candido (autor del ensayo "O portador", de 1946), entre otros marxistas.

Candido (1983, p. 413), por ejemplo, considera que hay una especie de complementariedad entre las reflexiones de Marx y Nietzsche sobre el problema de la vida en sociedad. En visible sintonía con Mariátegui, afirma que, como Marx, también Nietzsche ensayó "transmutar valores sociales": el socialista, en el aspecto "colectivo", y éste, en el "ángulo psicológico". Además, ambos percibieron al hombre como "decisivamente marcado" por la especie, reconociendo que la civilización es la protagonista de este proceso. Estas son "actitudes complementarias", dice el marxista brasileño, porque la herencia burguesa no está solo en la "producción" y la "ideología", sino también en el "subsuelo personal" del hombre[6].

El romanticismo, es decir, la protesta filosófico-cultural contra la civilización capitalista moderna, basada en valores del pasado precapitalista, es una visión muy heterogénea que se ha desarrollado desde Jean-Jacques Rousseau y llega hasta nuestros días, siendo también presente en el pensamiento del propio Marx y de influyentes autores marxistas. Es el caso de la correspondencia de Marx con Vera Zasulitch, en la que el comunista alemán (MARX, 1881) observa la importancia de las comunidades rurales tradicionales para el futuro del socialismo en Rusia, afirmando que la revolución, al extirpar el zarismo y el capitalismo, podría promover, basándose en la propiedad comunal, el "renacimiento" de una "sociedad arcaica" bajo una "forma superior" que integraría los logros técnicos de la modernidad. Con la muerte de Marx, sin embargo, hubo una desviación positivista de sus teorías, promovida por Kautsky y sus discípulos (creyentes en el evolucionismo social).

---

[6] Sobre este tema de las contradicciones del "subsuelo" individual humano, vale la pena referirse al libro Memorias del subsuelo [1864], de Dostoyevski.

Consideraciones finales: un marxismo romántico-realista

Mariátegui, en su condición de revolucionario, buscó en pensamientos como los de Sorel y Nietzsche, así como en el de Henri Bergson, Miguel de Unamuno y otros pensadores de brío romántico (grandes críticos de la civilización occidental moderna), aquello que no encontró en el marxismo "cientificista", muy influyente en su época.

Él "no lucha contra la ciencia" – observa Sánchez Vázquez (1992, pp. 61 ss)–, sino contra el "uso científico" que se hace de ella para "castrar la voluntad revolucionaria". Su objetivo es precisamente criticar la falacia de la inevitabilidad de los cambios sociales y su consiguiente desencanto, pasividad y escepticismo. Filosofías como el vitalismo de Nietzsche le permiten reconocer la importancia para la revolución de la acción militante, la esperanza mítica, la "voluntad de transformación", sin todavía convertirse, como algunos lo han acusado, en un abanderado del subjetivismo, o incluso del irracionalismo. Si Mariátegui realza el papel del sujeto de la "voluntad revolucionaria" –argumenta el filósofo hispano-mexicano–, sin embargo, basta con analizar sus aplicaciones objetivas del método marxista (por ejemplo en la historiografía de sus Siete ensayos) para tener claro que en su teoría y práctica política el subjetivismo es inseparable del objetivismo, así como el aspecto científico-histórico del marxismo no puede separarse de su utopía ético-revolucionaria.

En suma, al absorber ideas de pensadores románticos no-marxistas, Mariátegui pretende comprender en que esas reflexiones sobre la subjetividad son compatibles y pueden reforzar la perspectiva totalizante del materialismo histórico; pero siempre sometiéndolas a la objetividad crítica marxista, es decir, a la investigación objetiva de la realidad concreta que, según él, a través de la organización partidaria debe guiar a los revolucionarios.

Por otro lado, es importante mencionar que, al igual que los teóricos comunistas italianos, con quienes tuvo un profundo contacto en su período de exilio en Italia, Mariátegui dedica grandes esfuerzos no solo a la filosofía política y del conocimiento, sino también a temas de la cultura. Su empeño aquí va sobre todo en el sentido de elaborar una crítica político-cultural y una reflexión filosófico-literaria. Es cierto que, así como se pasa en su ética, el romanticismo impregna su concepción estética. En ese campo, valora especialmente la literatura, como una rica órbita para la filosofía de modo general: que ya no busca ser categórica, pero ser honda,

aunque siendo inconclusa. Véase por ejemplo que él dedica uno de sus densos Siete ensayos al tema: "El proceso de la literatura".

Como afirma en "El hombre y el mito", el arte es un ámbito esencial del hombre: "Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas" (1969c).

En su concepción totalizante del marxismo, Mariátegui ve estos dos aspectos del saber (la filosofía teórica y el arte) como inherentes; y de hecho, él sabe que son muy modestos los "límites de la razón". "La Revolución" –afirma en su ensayo sobre el escritor comunista Henri Barbusse (1964)– es "para los pobres" no solo "la conquista del pan", sino también "la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu".

En efecto, Sánchez Vázquez (1968, p. 106) observa sobre la estética de Marx que, si se considera el hombre como humano, en tanto que un ser capaz de elevarse por encima de la mera naturaleza, el arte es precisamente la actividad en la que el hombre conduce a un nivel superior a esta capacidad específicamente suya: de humanizar aquello que toca. Es en la "aventura" del arte donde se desarrolla y renueva la potencia creadora humana.

Mariátegui, a su vez, elogia el carácter lúdico y libertario de la experiencia artística –destaca Antonio Melis (1981, pp. 136 ss)–, que ya no puede limitarse a una relectura de la teoría de la catarsis de Aristóteles (experiencia de elevación espiritual a través de la compasión y el temor), sino que debe penetrar hasta el meollo de la cuestión del sufrimiento humano. Frente a la vanguardia literaria europea, Mariátegui destaca que no basta con revolucionar las formas, sino que también es necesario poner en práctica la actividad revolucionaria.

En cuanto a sus análisis políticos sobre el tema cultural, sus intuiciones son similares a las de Walter Benjamin, como es el caso de su temprano interés por la organización material de la cultura. Este concepto, también abordado por Antonio Gramsci, se desarrollaría y expandiría a lo largo del siglo XX, llegando a lo que hoy se denomina industria cultural. Mientras Benjamin afirma que "todo patrimonio cultural" es también un "documento de barbarie", Mariátegui a su vez, durante su estancia en Italia, en el artículo "Benedeto Croce y el Dante" (1969a, p. 47) critica duramente a los intelectuales escandalizados por la indiferencia de

las masas ante las celebraciones del centenario de Dante: "Habría que recordarles entonces que cuando se tiene hambre no es posible ocuparse de la Divina Comedia"; y además, "en particular", de recordarles que "las muchedumbres no han leído la Divina Comedia, entre otras cosas porque han debido trabajar mucho, muy crudamente, muy pesadamente, para que una pequeña parte de la humanidad pudiese darse el lujo de leerla".

Acá se puede ver la vena realista de los análisis mariateguianos, que nunca se separa de su vena romántica. Su interés por la literatura –dice Melis (1981, pp. 131 ss)–, así como por el psicoanálisis, es comprender la relación dialéctica entre el individuo y su clase: su sociedad. En este sentido, su crítica estética niega valor al realismo mimético, a la narrativa reduccionista, en favor del uso de la fantasía.

El verdadero "realismo proletario", según Mariátegui, es una postura no solo artística, sino epistémica, que se eleva con la Revolución Soviética y está presente en la literatura, la filosofía, la ciencia; es parte integrante del nuevo espíritu romántico –el "romanticismo socialista"– que nace de la superación del racionalismo superficial de las Luces y del sobrepasado romanticismo individualista. Este nuevo realismo se puede ver en obras que aportan elementos creativos, fantasías; en obras que consolidan nuevos mitos, en contraste con los mitos burgueses decadentes, vacíos. Solo al abarcar las utopías humanas, el arte y el pensamiento en general pueden abordar la complejidad del proceso revolucionario, que va mucho más allá de las reducciones mecanicistas o fatalistas. En su tarea de creación heroica, por lo tanto, esta nueva literatura, así como el conjunto de la filosofía contemporánea en la que se incluye, deben estar atentos al vínculo dialéctico que existe entre realismo y romanticismo[7].

De este modo, se entiende que tal concepción dialéctica es uno de los mayores aportes filosóficos legados por Mariátegui, es decir: la sustitución de la visión dualista, dogmática (que separa y compartimenta el realismo y el romanticismo), por una postura existencial revolucionaria (artística, científica, política, filosófica) que reconoce la relación dialéctica entre la subjetividad del impulso vital romántico y la objetividad con la que se aprehende la realidad. Una postura de praxis romántico-realista.

---

[7] Sobre el realismo y el romanticismo en Mariátegui, ver: "Elogio de 'El cemento' y del realismo proletario" (en El alma matinal); "Rainer Maria Rilke" (en El artista y la época); "El proceso de la literatura" (en Siete ensayos).

Bibliografia

Candido de Mello e Souza, Antonio. "O Portador" (Posfácio/ "Os Pensadores"). En: NIETZSCHE, F. W. Obras Incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Fernandes, Florestan. "Significado atual de José Carlos Mariátegui". Coleção Princípios, n.35, 1994-1995. Disp. en: http://grabois.org.br. Aceso en 7 dic. 2013.

Ibañez, A. "Mariátegui: un marxista nietzscheano". Espiral, Guadalajara (México), vol. 8, n.22, sep.-dic. 2001.

Mariátegui, José Carlos. Cartas de Italia (Obras completas/ tomo XV). Lima: Amauta, 1969a [1969].
_____Defensa del marxismo: polémica revolucionaria (Obras completas/ tomo V). Lima: Amauta, 1969b [1959] (escrito entre 1928 y 1930).
_____El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy (Obras completas/ tomo III). Lima: Editora Amauta, 1969c [1950].
_____ Ideología y política (Obras completas/ tomo XIII). Lima: Amauta, 1971a [1959].
_____ La escena contemporánea y otros escritos (Obras completas/ tomo I). Lima: Editora Amauta, 1964 [1925].
_____ Peruanicemos el Perú (Obras completas/ tomo XI). Lima: Amauta, 1970 [1970].
_____Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (Obras completas/ tomo II). Lima: Amauta, 1989 [1928].
_____Signos y obras (Obras completas/ tomo VII). Lima: Amauta, 1971b [1959].

Martins-Fontes, Yuri. Marx na América: a práxis de Caio Prado e Mariátegui. São Paulo: Alameda/Fapesp, 2018.

Marx, Karl. "Marx-Zasulich Correspondence" [1881]. [Portal] Marxists. Disp. en: www.marxists.org. Aceso en nov. 2014.

Melis, Antonio. "La lucha em el frente cultural". En: PODESTÁ; MELIS; et al. Mariátegui en Italia. Lima: Amauta, 1981.

Paris, Robert. "Un 'sorelísmo' ambiguo". En: ARICÓ (org.). Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México: Pasado y Presente, 1978.
_____Robert. "Preface". En: MARIÁTEGUI. Sept essais d'interprétacion de la réalité péruvienne. Paris: Maspero, 1968.

Quijano, Aníbal. "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". En: MARIÁTEGUI. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

Sánchez Vázquez, Adolfo. "El marxismo latinoamericano de Mariátegui: grandeza y originalidad de un marxista latinoamericano". Anuario Mariateguiano, v.4, n.4, Editorial Amauta, 1992.
_____ Las ideas estéticas de Marx. São Paulo: Paz e Terra, 1968.

SOREL, Georges. Reflexiones sobre la violencia. Buenos Aires: La Pléyade, 1978 [1908].

EN EL BICENTENARIO: LA IDEA DE NACIÓN PERUANA QUE SE FORJÓ EN LA INDEPENDENCIA Y LA PLANTEADA POR MARIÁTEGUI

NAÇÃO E IDENTIDADE: A RESPEITO DO BICENTENÁRIO DE ALGUMAS INDEPENDÊNCIAS LATINO - AMERICANAS

Franklin Oliveira[1]
Universidade de Coimbra, Brasil

Resumo

Este artigo teve inspiração em um desafio proposto pelo historiador Jurandir Malerba. Este autor, chegando à conclusão de que ainda há muito a fazer na historiografia da independência, deixou uma série de questões para serem respondidas pelos que se debruçam sobre o tema. Fui buscar as contribuições do jornalista, crítico literário e militante comunista peruano José Carlos Mariátegui – que teve ao redor do primeiro centenário do movimento o ápice de sua produção -, assim como outros intelectuais, para ajudar a respondê-lo. Nos próximos anos o Peru e o Brasil celebrarão os duzentos anos de suas independências não havendo, então, melhor ocasião para debatêlas.

Palavras – chave: Independências. Absolutismo. Liberalismo. Questões. Socialismo.

Introdução

Jurandir Malerba é um jovem mas importante intelectual brasileiro. Há pelo menos trinta anos vem se debruçando sobre a independência e a história e historiografia do Império. José Carlos Mariátegui foi um político, crítico literário e jornalista peruano, autor de uma das primeiras análises marxistas da América Latina de sentido universal. Mas o que essas duas personalidades intelectuais tem em comum?

Malerba exerce há muitos anos uma profícua carreira de professor universitário já Mariátegui sequer teve tempo de exercer plenamente seus dotes intelectuais tendo falecido com apenas 43 anos. Não sei de algu-

[1] Franklin Oliveira é Pós-Doutor em História pela Universidade de Coimbra (2019), e Doutor em História Social pela Universidade Federal de Pernambuco (2000).

ma militância política do primeiro, embora seus livros contribuam para o conhecimento das injunções políticas da independência e do Império no Brasil. Mas o segundo participou de movimentos sindicais e partidários no Peru que o fizeram membro da III Internacional, que estabelecesse relações com intelectuais e comunistas na Europa e se tornado fundador da Confederação Geral dos Trabalhadores do Peru e do futuro Partido Comunista Peruano.

Durante o tempo em que estive na Universidade de Coimbra entre 2018 / 2019 tomei conhecimento do artigo que Malerba escreveu em 2005, após um seminário na Universidade de Oxford, intitulado *As independências do Brasil: ponderações teóricas em perspectiva historiográfica*, no qual fez um balanço da produção historiográfica da independência do Brasil desde os anos 80. Quase dois anos depois, cumprindo quarentena em função da pandemia do COVID – 19, pude reler a obra de Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de La realidad peruana.*

O artigo de Malerba, a partir da constatação de que os historiadores tem, ainda, muito a fazer em matéria de investigação sobre a independência, propõe questões que se constituem em uma agenda para os que buscam revisar os acontecimentos e as reflexões sobre a independência do Brasil. É bem verdade que não se tratam de questões originais e que a historiografia buscou refletir sobre elas. A decisão de fazer este artigo surgiu após a releitura de Mariátegui, ao observar que ali se encontravam algumas pistas para respondê-las. Tomei, então, a liberdade de estender o objeto da reflexão às independências latino – americanas, embora tenha me detido particularmente no Brasil e no Peru, focos de resistência realista na época e países que nos próximos anos celebrarão o bicentenário das suas independências.

Trato aqui de pelo menos três destas questões. Deste modo discuto se a Crise do Velho Regime teria influído, e em que medida, nos acontecimentos das independências, observo os fatores, forças, processos e atores que conduziram ao desfecho da emancipação política e o caráter destas independências dentro das opções propostas pelo autor, se reformista, revolucionário ou conservador.

Mas antes de entrar na discussão gostaria de fazer três observações. A primeira, é quanto a aspecto estrutural sugerido pelo artigo. É que ao questionar a explicação de Fernando Novais, chamada de última instância, Malerba faz observações em relação aos limites de certas abordagens

estruturais. O articulista não está condenando os ensaios teórico – metodológicos mas buscando recuperar uma abordagem menos ortodoxa do marxismo, chegando a recorrer a Antônio Gramsci em seu apoio:

Por certo que ninguém negará a importância dessa ampla contextualização histórica. O desmantelamento da sociedade feudal, cuja falência do absolutismo e a crise do Antigo Regime constituem dois aspectos derradeiros, são o pano de fundo da cena histórica. Para usar a metáfora teatral, o pano de fundo enquadra, estabelece os limites em que agem os personagens, mas absolutamente não lhes determina as falas e ações. Hoje podemos afirmar tratar-se de uma derrapagem teórica procurar explicar um fenômeno eminentemente político com explicações macroestruturais de longa duração.

A conclusão do articulista é evidente ao afirmar que "um processo eminentemente social, ideológico e político, como foi a Independência brasileira, se torna derivação de um macro-processo econômico (...), no qual "entendido o funcionamento da máquina, sua "dialética", está dada a história. O diagnostico se estenderia aos processos de independência na América Latina que, segundo o entendimento de Novais, seriam vistos como "meras vertentes do mesmo processo de reajustamento e ruptura na passagem para o capitalismo moderno, na segunda metade do setecentos e primeira metade do Oitocentos" sendo que as independências que não seriam mais que "um ponto no longo processo de desmantelamento do Antigo Regime europeu e do antigo sistema colonial".

A meu ver a compreensão não é exclusiva da obra de Novais se estendendo a todo um período que ensejou inclusive uma espécie de gênero teórico de exame dos fenômenos históricos e sociais. Mas é justo que se observe que não é apenas um produto do "marxismo da Era da III Internacional", particularmente em que este convivia com outras correntes literárias e filosóficas que então aportavam na Europa e América Latina.

Penso, neste sentido, a recente criação da Sociologia, de métodos científicos na História, a obra de Max Weber e a *Revue de Synthèse Historique,* de Henri Berr, algumas delas contribuindo para "libertar" a História daquilo que Auguste Comte chamaria pejorativamente de "insignificantes detalhes estudados infantilmente pela curiosidade irracional de compiladores cegos de anedotas inúteis". Não é possível deixar de observar o Marc Bloch de *Os reis taumaturgos* (1924), o Lucian Febvre de *Martin Lutero, um destino* (1928), o primeiro número dos Anais de História Econômica

e Social (1929), mas também no Peru o José Carlos Mariátegui dos *Sete Ensayos sobre La realidad peruana* (1928).

Quando digo que esta concepção é fruto de uma época observo também que os anos 70 - 90 trouxeram outras referências, não necessariamente melhores, que impactaram na forma e nas metodologias da escrita da história, a exemplo da revolução tecnológica, da crise do socialismo, da terceira fase da Escola dos Anais, do retorno a teorias conservadoras, colocando em relativo desuso as sínteses gerais, o uso de certas categorias metodológicas e trazendo outros parâmetros para as ciências humanas.

O reparo de Malerba é pertinente, pois se o "enquadramento" de um fenômeno histórico no seio de uma teoria das condições mais gerais da trajetória da humanidade é importante, este procedimento, entretanto, se trata apenas de um primeiro passo. A partir daí há que se identificar as vicissitudes da formação sócio – econômica, política e cultural local, seja a psicologia coletiva e individual da população, sejam os projetos, estratégias e idiossincrasias dos atores que viveram os acontecimentos.

A segunda observação refere – se à própria trajetória da historiografia das independências na America Latina. Até os anos 1950 haveria uma interpretação amplamente predominante das independências como rompimento dos vínculos coloniais com a metrópole no qual os *criollos* haveriam alcançado o poder (Dalfre, 2001,p.1). Os icônicos anos 1960, porém, começariam a desorganizar os "consensos" sobre o tema, o que levaria a Prado dizer que "consensualmente, apenas se pode afirmar que a independência é vista como momento da quebra da dominação política exercida pela metrópole e do nascimento dos Estados Nacionais".

Esta época de grandes questionamentos entendeu aqueles movimentos como "destituídos de significativa relevância pois não teria propiciado a ruptura das grandes estruturas que continuariam a manter a dependência do continente" (Wassermann, 2003,p.15). Mais tarde, sob o influxo das mudanças que apontamos e também das novas investigações, outras questões e atores se colocaram no debate, algumas já problematizadas por Máriátegui.

A terceira observação prende –se a examinar a construção da nação de forma processual. Assim as independências não esgotariam a formação destas nações, pelo contrário, seriam o início de um processo que se estenderia por algumas décadas do Século XIX.

Octávio Ianni enxerga o processo na longa duração e a nação como categoria histórica:

> a sociedade nacional se forma aos poucos, de modo contraditório, em vai-e-vens, como se estivesse demoradamente saindo do limbo. Paulatinamente, nas terras americanas, os conquistadores vão se tornando nativos, colocam-se em divergência e oposição em face da Metrópole, passam a lutar pela *pátria* (...). Começam a delinear-se a sociedade, o Estado, a Nação, em torno de uma cidade, região, movimento, líder; ou cidades, regiões, movimentos, líderes. (1988).

Ianni, apesar de negar a existência de uma história nacional, não nega a presença concreta de seu imaginário plasmado nas sociedades latino-americanas. Sua visão pode explicar a divergência que Mariátegui teve com a política da III Internacional Comunista em relação a essas independências quando do chamamento daquela à classe operária das Américas, *Sobre a América.*

Na ocasião é dito que os povos sul – americanos *enganam - se de forma ridícula quando falam de sua independência*. No período imperialista, não se pode falar de independência para os *povos pequenos*; estão reduzidos a uma dependência vassala com relação aos grandes Estados. No setor econômico, pelo comércio e pela penetração dos capitais; no setor político, mediante a doutrina Monroe, o imperialismo subordinou os povos da América do Sul. Onde está a independência destes povos? (Lowy (Org.), 1999, p.77).

Mariátegui, responde a estas e outras ilusões em seu artigo *Punto de vista antiimperialista*. Para o autor a "revolução da independência" estaria, ainda, demasiadamente próxima com "seus mitos e símbolos demasiado vivos na consciência da burguesia e da pequena burguesia. A ilusão da soberania nacional conserva-se em seus principais efeitos". Sua conclusão é diametralmente oposta da de seus pares:

> pretender que nesta camada social surja um sentimento de nacionalismo revolucionário, parecido com o que, em condições diferentes, representa um fator de luta antiimperialista nos países semi coloniais avassalados pelo imperialismo nas últimas décadas na Ásia, seria um erro grave (1999, p.114).

Posso, então, começar a enfrentar as questões propostas pelo artigo de Malerba, a primeira tratando da relação entre a Crise do Velho Regime e

as independências. Em que medida a Crise do Velho Regime teria influído nos acontecimentos da independência

As últimas décadas do Século XVIII abalaram a antiga Ordem Mundial. A guerra das colônias norte - americanas contra a Inglaterra inicia a por terra ao sistema colonial secular, embora com ela e outros conflitos do período, algumas colônias tenham experimentado crescimento ao preencher espaços do mercado internacional com seus produtos agrícolas.

Antes da virada do século seria a vez da poderosa França passar por uma revolução que se projetaria à contemporaneidade. No dizer de Hobsbawn "a energia que ela gerou foi suficiente para varrer exércitos dos velhos regimes da Europa como se fossem feitos de palha"[2]. A Península Ibérica se dividiu em relação à revolução francesa. Houve os que esperaram que as mudanças atingissem seus países. As elites, porém, entenderam a ameaça que representava aos seus interesses e aproveitaram a ocasião que se lhes apresentava para reagir.

O momento chegou a janeiro de 1793, sob a justificativa da execução de Luiz XVI, quando a Inglaterra abandona a posição de não interferência nos assuntos internos dos franceses. Em fevereiro a Espanha declara guerra a França sendo acompanhada por Portugal. Mas na Campanha do Rossilhão os espanhóis negociaram com os franceses e os portugueses tiveram que recuar. Isolado, sobrou a Portugal pregar a paz e a neutralidade. A isto, e a algumas rebeldias, se reduziu o primeiro impacto das revoluções na península.

A vitória na guerra contra Napoleão não repercutiria somente na península européia. Ainda antes da derrota da França as coisas já se agitavam nas colônias da Espanha. O processo, por mais incrível que possa parecer, se intensificou com a decisão do Congresso de Viena de restaurar as monarquias no poder, favorecendo de um lado a posição do rei Fernando VII, e, do outro, a de D. João, mandatário de fato da família real exilada há anos no Brasil. Embora já se verificasem juntas em alguns países durante a Guerra Peninsular, são dessa época os movimentos intentados em Quito, Caracas, Santiago do Chile, Buenos Aires, Santa Fé e no Nordeste do Brasil, entre 1812 e 1817. Mas as independências vitoriosas das novas nações latinas da América foram episódios complexos e diferenciados entre si, inclusive no tempo, necessitando de ondas diferentes para a sua vitória no primeiro quarto do Século XIX.

---

[2] HOBSBAWN, Eric J. A Era das revoluções 1789 – 1848, p. 56, 1979.

Mas Mariátegui nos traz, em seus *Sete ensaios,* uma compreensão ainda mais geral. Na medida em que vê a própria Crise do Velho Regime vendo esta como decorrência da evolução mais geral do mercantilismo. Enxerga, assim, as independências latinas no continente decididas "pelas necessidades do desenvolvimento da civilização ocidental capitalista", e que seu ritmo teria tido um "papel muito mais decisivo do que o eco da filosofia e da literatura dos enciclopedistas".

Temos, então, não uma crise geral do Velho Regime, mas um desenvolvimento do capitalismo que cria condições do abalo daquele e das ligações que sustentavam o sistema colonial, mas o resultado final deve ser observado como uma construção, na medida em que teve que ser escrupulosamente tecido, permeado de articulações e alianças, e inseridos em um clima político e psicológico favorável.

Assim, é importante considerar a política colonial levada a efeito pelos peninsulares e seu impacto nas colônias. Alexandre se detém nos problemas que então passava a Península Ibérica. No caso da Espanha sua economia se encontrava "superada" fazendo com que em suas colônias despertassem para o "apetite de coisas mais práticas e necessidades de instrumentos mais novos". Foi com este objetivo que se aproximaram do império inglês "que surgia como criação de uma economia manufatureira e livre cambista"[3].

Para Mariátegui a Metrópole obstaculizava e contrariava totalmente o desenvolvimento econômico das colônias ao não lhes permitir traficar com nenhuma outra nação e se reservava como metrópole acumulando, exclusivamente, o direito de todo comércio e empresa em seus domínios (2008, p.46).

O autor observa a existência de um *impasse estrutural*, pois nas colônias "o impulso natural das forças produtoras (era o de) romper este laço", do qual extraía a solução: "a nascente economia das embrionárias formações nacionais da América necessitava imperiosamente, para conseguir o seu desenvolvimento, (de) desvincular-se da rígida autoridade e emancipar – se da *mentalidade medieval* do rei da Espanha".

A visão do peruano é corroborada por Alexandre, ao observar que a Metrópole, ao agir nas colônias teria contribuído na fase de acumulação

---

[3] ALEXANDRE, Valentim. Os sentidos do Império. Questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português. Porto: Afrontamento, 1992.

de capital durante a revolução industrial, mas "rapidamente se evidenciaram os limites de sua expansão dentro das estruturas coloniais existentes".

Lapuente prefere maximizar o pseudo otimismo da Metrópole:

> Y, tal vez, em verdad, algo de el podia haberse salvado el precisamente em esse momento el gobierno metropolitano no hubiese sido tan optimista. Se hubiese advertido que se hallava abierto um proceso revolucionário y hubiese comprendido que las revoluciones no son susceptibiles de ser frenadas, sino solamente pueden ser orientadas y encauzadas. Pero el no entenderlo asi *há sido el erro de* los conservadores de todos los tiempos (1974, p. 467).

A paz aparente de 1816 / 1817 não seria mais do que uma trégua, uma etapa do movimento emancipador. As características da segunda onda seriam diferentes, fazendo com que a discussão da separação superasse a da autonomia.

Bem, acredito ter observado a não correspondência imediata entre a crise do Antigo Regime e seu impacto na América Latina, e que é de pouco proveito falar sobre ela se, ao mesmo tempo, não se discute as articulações, os fatores e atores que possibilitaram o resultado final. Um fator que problematiza a idéia da correspondência imediata é que não havia concomitância da crise nas Américas. Já observei que a guerra das colônias norte-americanas, a Revolução Francesa e outros conflitos, beneficiaram as economias que possuíam *commodities*. No caso do Brasil, por exemplo, mesmo que se possa observar certa instabilidade nos índices anuais de crescimento no período da virada do século só podemos falar em declínio irreversível da economia entre 1819 e 1821.

Uma abordagem que estaria fora dos limites deste artigo observaria as relações de repressão – cooptação que foram utilizadas durante séculos nas colônias. Afinal, a colonização não foi uma via de mão única. Basta lembrar da segurança interna e externa que, tão logo houve integração de certos interesses locais aos ditames metropolitanos, se verifica uma distribuição o de funções entre a península e a Colônia sendo deixado a estas tarefas relativas à manutenção da ordem urbana e mesmo a resistir a ataques externos, deixando para as forças vindas da península a condição de reforço.

Que fatores, forças, processos e atores conduziram ao desfecho da emancipação política Passo agora à segunda questão proposta pelo artigo de Malerba, que processos, fatores, forças e atores teriam conduzido a emancipação política. A afirmação das elites coloniais e sua relação com o sistema mercantilista guardam ligação.

Mariátegui faz uma descrição desse processo e de suas conseqüências:

> Al Occidente capitalista empezaram a enviar los productos de su suelo y su subsuelo. Y del Occidente capitalista empezarón a recibir tejidos, máquinas y mil productos industriales. Se estableció asi um contacto continuo y cresciente entre la América del Sur y La civilización occidental. Los países mas favorecidos por este tráfico fueron, naturalmente, a causa de su mayor proximidad a Europa, los países situados sobre El Atlântico. La Argentina y El Brasil, sobre todo, atrajeron a su território capitales e immigrantes europeus em gran cantidad. Fuertes y homogêneos aluviones occidentales acceleraron em estos países La transformación de la economia y la cultura que adquirieron gradualmente la funcion y estructura de la economia y la cultura europeas (2008, p.48).

É evidente ai alteração dos dois lados da equação. A virada para o Século XIX vai acelerar o processo. O x da questão se situa em estudar quando os interesses das elites coloniais não coube mais no pacto colonial, quais foram as mediações intentadas e as estratégias utilizadas para a separação. No caso do Brasil jogaria papel fulcral o fator da mudança da família real. O país ganharia mais autonomia de Portugal e suas elites a "inclusão na nobreza" com acesso direto ao poder, a construção de órgãos que encaminhavam seus interesses corporativos e certo nível de urbanização. A elevação do país à condição de Reino Unido a Portugal e Algarves foi outro fator, parecendo a muitos a consolidação das novas tendências.

Mas não bastou a insubordinação contra aquele estado de coisas foi preciso ainda o apoio externo da Inglaterra, "sede do liberalismo, do protestantismo e da indústria, cabendo especialmente a seus banqueiros jogar o papel principal na Independência da America do Sul" (Mariátegui, 2008, p. 47).

Nunes de Carvalho, em 1823, escreveu uma carta ao seu amigo Marquês de Palmela - Pedro de Souza Holstein, registrando essa denúncia;

Os brasileiros declararam - se independentes e declaram-nos guerra, se eles fossem sós, bem pouco cuidado nos daria isso, nem seria preciso reclamar intervenção de ninguém para os sujeitarmos porém, quem são os que nos fazem as hostilidades? Cochrane e uma marinha inglesa! São estes inimigos estrangeiros contra quem precisamos reclamar a intervenção da Inglaterra (Rodrigues, 2002, p.311).

Nelson Werneck Sodré, em seu trabalho *As razões da independência* confere à presença inglesa nas independências fator primordial para o sucesso das iniciativas, mesmo que aponte, à semelhança da esquerda da época, uma pretensa "aliança entre o grupo mercantil com a *classe feudal*" (1978, p.59).

Examinando a presença histórica da Inglaterra na região do Rio da Prata, observou essa presença absorvente da Inglaterra no mercado platino e em seu centro máximo, o porto do estuário, iniciada no Século XVII e em pleno desenvolvimento no Século XVIII, *iria marcar o pensamento econômico e político predominante na época da independência.*

O autor afirma que o quadro econômico "obrigava a Inglaterra, muitas vezes, a colocar-se atrás de Portugal e do Brasil, para atuar no Prata". A Inglaterra estava profundamente interessada na autonomia dos povos americanos de colonização ibérica e, valendo-se da crise de autoridade que a fase napoleônica proporciona, começa a quebrar os últimos obstáculos à conquista plena dos mercados antes vedados da América (1974, p.69).

A relação já viria de longe, através de um processo no qual foram quebrados os laços com a metrópole, pela destruição de seu poder político e pela impossibilidade de navegação de navios espanhóis no Atlântico dominado pelos ingleses, começaram as praças hispano – americanas a traficar com os ingleses, que abasteceram os seus mercados (p.70).

As exportações da Grã Bretanha até Buenos Aires chegaram a somar mais da metade das mercadorias estrangeiras que ingressavam por este porto.

Bandeira, entretanto, não concorda com a idéia de que o Brasil, ao separar – se de Portugal, teria assumido a condição de representante dos interesses da Inglaterra.

> Por el contrário, al formarse como Reino y, después, como Império, com el desdoblamiento del antiguo Estado português, lo qual robusteció *lãs potencialidades territoriais, demográficas, econômicas y políticas de la* colonia, el Brasil se expresó internacionalmente com mucha mayor autonomia y, la mayoria das veces, em contradicción com la política de Gran Bretagna (1995, p. 299).

O entusiasmo do autor deixa de lado a proibição do tráfico de escravos e o funcionamento as firmas inglesas, duas questões chaves para a relação comercial com as colônias. O exame do primeiro caso também está fora dos limites deste artigo pois, pelo menos no caso do Brasil, parece ter funcionado por muito tempo como instrumento de pressão para concessões sobrevivendo aos *status* de Colônia, Reino Unido e de país independente.

Ainda tratando do Brasil foram fatores imediatos as próprias independências da América Latina e a Revolução do Porto. Esses acontecimentos repercutiram nas principais cidades da América Latina e na península. Remeteram todas as forças ao terreno da política, alteraram radicalmente a percepção das elites bem como as suas estratégias e abriram espaço para outras camadas da população.

Em Portugal havia a expectativa de "regenerar a nação", que a revolução trouxesse uma mudança verdadeira, e que, através desta, pudesse se recuperar a prosperidade.

O clima da ocasião é admiravelmente descrito por Martins:

> Por toda a parte rebentavam sintomas de gangrena. São enormes os documentos da inépcia ingênua: eram mais bem certos protestos de um espírito revolucionário que entrava em Lisboa pela via marítima, e no reino por intermédio de sábios e fabricantes estrangeiros importados pelo marquês de Pombal (2009).

O autor apresenta a situação de forma cáustica:

> a revolução era, em si própria, mais um episódio da lenta decomposição, não podia tornar-se outra coisa. A montanha das desgraças dos últimos anos provocara-a; essas desgraças e a fome iam deixar à história as convulsões finais do absolutismo, apresentando ao mundo uma epilepsia social, predecessora do acabamento (2004, p.390).

O Marquês de Lavradio escreveu, posteriormente aos fatos, que "nunca revolução alguma foi tão justificável", e que "a lavoura achava-se reduzida à última miséria, mercê de autorizações dadas pela regência para a entrada de trigo e cereais estrangeiros, que haviam inundado o mercado", o comércio com o Brasil estaria limitado, e o Exército, "apesar de com ele se dispender uma grande parte dos recursos públicos, era pago com meses de atraso" (1957).

O cenário político aberto pela Revolução do Porto foi o da aproximação de atores aparentemente inconciliáveis: conservadores, moderados e liberais; elites, classes médias, senhores rurais; caudilhos, generais, mercenários e políticos; autoridades, proprietários e intelectuais; jornalistas, religiosos e, muito raramente, lideranças populares e indígenas.

Desse modo amplas camadas puderam se unificar contra o absolutismo, independente de serem naturais ou portugueses. Foi esta aliança que permitiu a destituição de governadores e a criação de órgãos coletivos de governo. Mas a unidade não demoraria, verificando, em um momento seguinte, a divisão do bloco.

Embora seja um momento fulcral da história do Brasil a historiografia tem deixado de lado as condições em que se dá a adesão de comerciantes, aristocratas e senhores da terra "aos preceitos liberais". As novas condições de luta permitiriam canalizar toda a insatisfação sentida pela população, os problemas sociais e econômicos e a deixar de lado a pregação dos adeptos da República e do federalismo[4].

A discussão coloca em pauta também os atores do "andar de cima". Para Fernandes os senhores rurais seriam fator importante na medida em que teriam sido próceres da Independência:

> à medida que se intensifica a expansão da grande lavoura sob as coordenadas econômicas, sociais e políticas possibilitadas pela organização de um Estado Nacional, gradualmente uma parcela de aumento crescente dos senhores rurais é extraída do isolamento do engenho ou da fazenda e projetada ao correio econômico das cidades e no conhecimento paulatino da Corte e dos governos provinciais (2006, p. 43).

[4] Quanto ao liberalismo revolucionário que as elites antes combatiam teria corrigido seus "excessos" com o tráfico de influência, decretos e alvarás casuísticos ou através da velha repressão.

Em um livro anterior anoto a parceria das elites comerciais do campo e da cidade: "as elites comerciais e agrícolas tiveram participação no processo da Independência, mas as segundas foram mais incisivas ao lado de D. Pedro provendo empréstimos a "cauza sancta" e fundos para as inúmeras campanhas encetadas pelo soberano e seus apoiadores" (2019).

Hollanda observaria, entretanto, que "as elites do Primeiro Reinado vem bem mais da classe dos comerciantes urbanos do que da aristocracia rural" (1995). No entanto, nem uma nem outra conseguiram fazer com que o rompimento colonial e o poder que desfrutaram as "elites nacionais" revertessem em benefício de amplos segmentos.

Esta discussão trás outra sobre o real papel do "andar de cima" nas independências, ou como alguns chamam de "a fraqueza das burguesias" desta parte da América. Mariátegui afirma que o Peru, teria tido uma burguesia mais embrionária do que em outros países latino – americanos. A própria "revolução da independência" teria encontrado uma burguesia mais atrasada, o que teria levado a problemas no próprio movimento, assim:

> La revolución habia trunfado pela obligada solidariedad continental dos povos que se rebelarón contra el domínio de Espana e porque as circunstâncias políticas e econômicas del mundo trabajavam a sus fins. El nacionalismo revolucionário de los revolucionários hispano – americanos unirse a esa convivência forzada de sus destinos para nivelar a los pueblos mas avanzados em su marcha rumo al capitalismo com los mas atrazados nessa mesma via (2006, p.82).

José Capela sustenta que o sistema colonial teria levado ao aburguesamento da nobreza e a travagem das burguesias mercantil e industrial. Assim, Portugal teria chegado ao Século XIX sem poder mais contar com o ouro do Brasil e "sem que se formasse uma burguesia com prática e ideologia próprias com expressão e consistência que lhe atribuísse a capacidade para o lançamento das bases necessárias à estruturação de uma ordem nova, em oposição à ordem antiga".

No caso do Brasil, que contava também com uma "burguesia fraca", uma leitura atenta do cenário das províncias mostraria que "existiam várias possibilidades de encaminhamento para os impasses políticos locais e provinciais, e como custou a aparecer a orientação para a ruptura definitiva, ou seja, para a retirada do Brasil da Monarquia portuguesa" (Siqueira, 2006).

Mas os acontecimentos não afetaram do mesmo modo as camadas sociais na medida em que as camadas populares, à exceção de casos excepcionais, não participaram das independências.

Freitas Maciel e Andrade entendem, porém que o indígena não teria o mínimo interesse, ao menos de forma imediata, em empreender uma Independência e modificar toda sorte de relações (de sociais a econômicas) que vigoravam em seu quotidiano, chegando ao ponto de cometer atos de rebeldia para garantir essa continuidade habitual.

Assim, a independência só contaria com a participação indígena na medida em que se intentasse contra o modo de vida de suas comunidades não sendo ainda certo admitir uma insubordinação geral contra a Coroa Espanhola ou aos Vice Reis nem uma confiança destes que os "novos" poderosos respeitariam suas terras. Assim, onde esta participação teria se dado não teria sido espontânea.

A afirmação já havia sido feita por Mariátegui, para quem o movimento de emancipação já havia passado despercebido para os índios peruanos. Em seu artigo *A revolução...* observaria que

> Há cem anos que devemos nossa independência como nações ao ritmo da história ocidental, que desde a colonização nos impôs inexoravelmente seu ritmo. Liberdade, democracia, parlamento, soberania do povo, todas as grande palavras pronunciadas pelos nossos homens de então procediam do repertório europeu (1999, p. 113).

Mas, se o autor considera que a independência não teria correspondido a uma transformação radical das estruturas, por outro lado afirma que "inaugurou outro período de nossa história". E se não melhorou a condição do indígena, "mudou sua situação jurídica e abriu espaço à sua emancipação política e social (1999, p.105). O advento do novo regime de caráter republicano ocorreria do mesmo modo. Se trataria de

> uma simples mudança de classe: o governo cortesão da nobreza espanhola foi substituído pelos latifundiários, comerciantes e profissionais nativos. A aristocracia mestiça empunha o poder, sem qualquer conceito econômico, sem qualquer visão política" (p.108).

Prado, ao discutir as independências sob a ótica de dois escritos de José Bernardo Monteagudo, observa as idéias deste de que as idéias demo-

cráticas não seriam adaptáveis ao Peru na medida em que os habitantes do Peru constituíam um povo que havia sido escravo, e que "um povo destinado à obediência passiva por 300 anos não poderia ter alcançado "o estado de civilização" necessário para viver sob o regime democrático". O autor oitocentista conclui afirmando que

> as relações que existem entre amos e escravos, entre raças que se detestam e entre homens que formam tantas subdivisões sociais quantas modificações há em sua cor, *são inteiramente incompatíveis com as idéias democráticas"* (2003, p.30 -31)[5].

Octávio Ianni, citando Germani, observaria que o nacionalismo seria diferente conforme as camadas sociais:

> As atitudes nacionalistas e ainda o sentimento de pertencimento a uma nação, começaram sendo características das classes alta e média (daí, entre outras coisas, suas vinculações tradicionais com as posições de direita); somente mais tarde os sentimentos nacionalistas se difundem nas classes populares (1988).

Afirma que a nação que então se construiu pós independência

> tem a fisionomia burguesa, em geral branca, organizada segundo a racionalidade do mercado, mercadoria, lucro, mais-valia. Tem a máscara das classes dominantes. *Não reflete, a não ser em escassa medida, os segmentos subordinados da sociedade nacional.* Sem esquecer que esses segmentos estão estruturados em uma forma muito singular, combinando linhas de classe e casta, passado e presente.

Fator decisivo nas independências foi o protagonismo militar. Com o desbaratamento do Velho Regime as forças armadas passaram a assumir papel preponderante nas sociedades européias. Ao se estender a crise para as colônias a presença dos militares se tornou obrigatória. Havia-os de todo tipo, legalistas, absolutistas e liberais. Militares de carreira, mercenários, de Segunda linha e milicianos. Mas os tempos que elevaram a temperatura internacional também viram a profissionalização do fazer militar e a elevação de muitos deste militares e posições nevrálgicas do Estado.

---

[5] A distribuição da riqueza nacional também conspiraria contra a democracia, pois não asseguraria a independência individual de seus habitantes.

Para o Brasil vieram a fina flor dos militares que pelejaram na Guerra Peninsular. Esse protagonismo se refletia no orçamento militar. A evolução das despesas militares em Portugal foi vertiginosa. Em 1800 já alcançavam 55,8% da despesa efetiva. O quadro passa a ser incontrolável na segunda e terceira décadas, vide os orçamentos de 1812 (77,8%), 1817 (77, 1%) e 1821(68,7%) (2008, p.170).

Mas é preciso relativizar também o protagonismo dos militares. Muitas de suas intervenções se deu em função de estratégias. Havia um impasse profundo é bem verdade mas a intervenção em cada situação tendeu a ser decidida segundo os interesses econômicos e políticos em jogo. O andamento do conflito se deu dentro e uma dinâmica político – militar. Em certos casos o protagonismo das ações armadas é exagerado, a exemplo do que sucedeu no Brasil, onde os livros de história, particularmente os referenciados no oficialismo, divulgam a existência de uma "guerra da independência", estando cheios de batalhas, de heróis e vilões. Mas aquilo que consideram "batalhas" foram pouco mais do que conflitos em pequena escala, nos quais se instala depois de certo tempo o "bom senso" de não prosseguir.

Em matéria de conflitos a independência do Brasil leva desvantagem para outras verificadas na América Latina. Apesar do Rio de Janeiro ter sido o centro dos acontecimentos, e de ali terem se dado diversos momentos da mais aguda tensão, a "negociação com armas na mão" resolveu todos os impasses sem precisar apelar para o enfrentamento. Bahia, Maranhão e Piauí viram um tom mais elevado nos conflitos, tendo o terceiro o principal conflito, a Batalha de Jenipapo, no qual perderam a vida centenas de combatentes.

Um argumento decisivo para a comprovação da pouca violência dos conflitos é que ambos adotaram a mesma estratégia militar, a do cerco durante muitos meses. Os exércitos constitucionais ficaram sediados em Montevidéu e em Salvador. Apesar de todos os ataques, contra ataques e escaramuças, navais e terrestres, o conflito se resolveu, como na maioria dos cercos, com o acordo ou o abandono da praça pelas forças cercadas.

Mas não obstante esta argumentação há nomes respeitáveis que se insurgiram com a versão da "guerra incruenta". José Honório Rodrigues, por exemplo, usou oito páginas de seu livro *Independência:revolução e contra revolução* em defesa do *status* de guerra, mas expõe poucos argumentos a favor de sua posição, chegando ao ponto de repetir a velha e incorreta afir-

mação incorreta de que os portugueses teriam sido "expulsos" da terra, parafraseando uma carta do mercenário Thomas Cochrane (2002, p. 38-45).

São autores conhecidos D. Pedro I e José Bonifácio embora continuem nos bastidores o "andar de cima" que estivera por trás, mas ás vezes na frente, dos acontecimentos pelo menos em Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pará, Maranhão e São Paulo.

Qual o caráter da Independência, conservador, reformista ou revolucionário?

Vou agora para a terceira questão levantada pelo artigo de Malerba, a da natureza política da independência. Começaria buscando parâmetros para discutir a visão mais usual, a de que teria sido revolucionária. Mas de que revolução estou falando? A palavra pode nomear coisas distintas. O *Dicionário Michaelis* observa que, no terreno da política, teria o sentido de "ato ou efeito de se provocar medidas profundas ou radicais". Mas também considera a sua equivalência a uma simples revolta ou sublevação. O *Dicionário do pensamento marxista,* ao observar o Karl Marx, de *A ideologia alemã*, afirma que a revolução era concebida como "o salto de um modo de produção para outro" (Bottomore, 2013, p.510 - 514).

Já para o *Dicionário de política* o termo teria sido usado na política no Século XVII durante as revoluções inglesas. Para sua caracterização não bastaria o rompimento da ordem mas também um período mais ou menos longo de guerra civil. A revolução seria a tentativa, acompanhada do uso da violência, de derrubar as autoridades políticas existentes e de substituí-las, a fim de efetuar profundas mudanças nas relações políticas, no ordenamento jurídico-constitucional e na esfera sócio-econômica" (Bobbio et all, 1998, p.1121 – 1130).

José Carlos Mariátegui, em seu artigo *A revolução socialista latino – americana,* mesmo que a reivindique como "revolução romântica", também observa os descaminhos da própria palavra, assim,

> A própria palavra revolução, *nesta América das pequenas revoluções*, presta-se bastante ao equívoco. Temos de reivindicá-la, rigorosa e intransigentemente. Temos de restituir-lhe seu sentido estrito e cabal (...). Os países latino – americanos chegam atrasados à concorrência capitalista. Os primeiros lugares já foram definitivamente atribuídos (1999, p.112).

Mas se esses autores tem consenso quanto a necessidade de transformações profundas para falar em revolução como aplicar este conceito nas independências da América? A derrubada das autoridades pode até ser entendida. Mas, seria de bom alvitre, intitular alguns processos como guerras civis? E se esta pergunta for respondida afirmativamente - e for considerado que houve "mudanças profundas" no ordenamento jurídico–constitucional-, como apresentar *transformações profundas na esfera sócio – econômica* ocorridas com a independência?

Pimenta é um dos que problematiza o sentido revolucionário do movimento ao afirmar que a concepção de que o processo de independência e de formação do Estado Nacional brasileiro foi marcado por uma mescla positiva e meritória de elementos de ruptura e de continuidade que o faria superior em relação aos semelhantes ocorridos ao seu redor na mesma época *tem sua origem em uma imagem coetânea, forjada por alguns de seus próprios protagonistas* (2009, p.55).

O autor faz uma recuperação do sentido da independência como uma revolução tal como foi imaginado desde então e na figura de grandes historiadores chegando á conclusão de que a negação de tal caráter implicaria fazer o mesmo com os acontecimentos e processos correlatos a ela (p.70) .

Sua conclusão é pouco usual na historiografia brasileira na medida em que considera que: a Independência do Brasil, portanto, deve ser considerada como um subproduto não apenas da revolução portuguesa de 1820, mas também das revoluções da América espanhola. Seus resultados foram, em última instância, respostas a desafios comuns impostos por uma mesma conjuntura mundial, que se reproduzia de modo dinâmico a partir de elaborações sempre específicas e pautadas pela possibilidade que seus protagonistas tinham, então, de aprender com o passado e o presente.

Pensar nestas definições pode chegar a resposta de que a independência não foi revolucionária. Um pretenso caráter conservador teria que ser acompanhado de adjetivos[6]. Se pensarmos no Brasil nem os próprios con-

[6] O conceito de revolução conservadora tem sido aplicado a experiências conservadoras de uma nova geração, seja a da república de Weimar, a do integralismo, ou a da extrema direita atual. No entanto, as "profundas mudanças" defendidas por estes segmentos são regressistas e geralmente dirigidas ao alto da sociedade.

tendores portugueses, a rigor, poderiam ser chamados de conservadores já que se intitulavam constitucionalistas de uma carta que então se elaborou em Portugal. Sua ação só merece essa denominação se partimos da idéia que colocava obstáculos à separação do Brasil. Mas no caso dos independentistas brasileiros, em função das medidas que anunciavam, não poderiam tal denominação. Uma ação conservadora poderia se tratar da estratégia de certos segmentos das elites que entraram na revolução para moderá-la, mas mesmo assim tiveram de aderir a um certo nível de reformas.

A trajetória do Brasil sempre mostrou muitas dificuldades para a aplicação de certos conceitos. Foi para responder as condições concretas da formação social do país que foram criados conceitos como o de "revolução conservadora", o de "modernização conservadora", entre outros.

Norton falou em "revolução conservadora" da independência. Hollanda, recusando-se a dar este nome àquela concentração de fatos políticos e militares do início dos anos 1820, preferiu tratá-la na longa duração, ao observar que "a revolução no Brasil não é um fato que se registrasse em um instante preciso, é antes um processo demorado e que vem durando pelo menos há três quartos de séculos" (1995, p. 178).

O que nos parece, se é que temos de optar por uma das opções de Malerba, e que as independências das Américas estão mais próximas do reformismo, uma estratégia que, como assinalamos, permitiu congregar elites, absolutistas, conservadoras ou simplesmente lúcidas, a pequena burguesia liberal e intelectuais republicanos, estes últimos derrotados em 1817. Não é que Frei Caneca, Cipriano Barata, Gonçalves Ledo e outros não tenham desconfiado das intenções dos novos liberais de ocasião, é que o avanço das posições das elites passou a ocupar o seu antigo espaço político. Esta nova atitude se refletiu, por exemplo, nas candidaturas de Cipriano Barata para deputado das Cortes e a Assembléia Imperial do Brasil, enquanto na primeira eleição, sem alianças, ganhou a vaga com muita dificuldade, na segunda eleição foi o mais votado.

Fernandes, um dos seus principais defensores da tese da revolução, professa a posição de que tratou - se da "primeira grande revolução social que se organizou no Brasil" (2006, p.49). Mas é ele mesmo quem observa, em *A revolução burguesa no Brasil,* a natureza dual do processo, constituído de um elemento revolucionário e outro conservador. O segundo, particularmente, por buscar "estabelecer, a todo custo, um ordem social que

não possuía condições materiais e morais suficientes para aprofundar o padrão de autonomia necessário à construção e ao florescimento de uma nação".

Rodrigues e Lapuente tem outras posições. O primeiro, no seu trabalho *Independência: revolução e contra revolução* afirma peremptoriamente o caráter revolucionário do processo que se verificaria, em linhas gerais, de forma semelhante a de outros da América Latina, deixando a contra revolução para momentos posteriores. O segundo, admite que se verificou no Brasil "uma profunda revolução" mesmo que aceite a sua distinção de outros processos da Hispanoamérica (1974, p.490). Sua exposição, entretanto, não se diferencia da nossa história oficial, chegando ao ponto de exagerar o papel do "grito do Ipiranga" no qual: "o príncipe montó em cólera, se arranco las insígnias azul y blanca de Portugal para substituirlas por el amarillo y verde de Brasil y desenvainando la espada, lanzó ante sus tropas el "grito de Ipiranga" (1974, p.494).

Mas, a par de professar estas posições, observa a incruência do processo:

> Em realidad la independência se habia consumado sin mayores transtornos y, por asi decirlo,"em família". De este modo no solo se evito el derramamiento de sangre y las devastaciones que produjeron las luchas de independencia en la América espanhola sino también com la continuidad del monarca la anarquia y la desintegración que ocasiono em aquélla la ausência de uma autoridad (1974, p.495).

Essas versões, e porque não dizer esses "mitos", foram eternizados por Varnhagen e Armitage e passariam a constar da historiografia como verdades irretocáveis. Em plena comemoração dos cem anos da Independência, um jornal como o *Correio da Manhã* pode afirma que "em 1822, foi criado o próprio povo brasileiro", e, o jornal republicanista *O Paiz,* ressalta a criação de uma "nova mentalidade americana" a partir do momento em que "o príncipe (...) esqueceu os sentimentos de subordinação e de dever ao seu pai e ao seu Rei para proclamar a Independência política do povo, cujos destinos dirigia" (Motta, 2019, p. 225).

O caráter não revolucionário do movimento pode ser percebido também em seu programa. Para que a reivindicação da independência seduzisse a população das províncias foi preciso criar uma ideologia nacional nesses tempos. No entanto a consolidação da mesma só viria anos depois.

Necessitava-se de um elenco de propostas que soldasse esse discurso e suscitasse adesão duradoura de alto a baixo da sociedade. No entanto o que se produziu foram medidas voltadas essencialmente para o "andar de cima" da sociedade, embora interessasse as classes médias e pequenos proprietários sua liberdade de comércio, o Congresso e Monarquia Constitucional.

Nada, porém, se encaminhou em relação aos interesses populares, a escravidão, ao custo de vida, ao pagamento regular dos salários, entre outros itens já levantados na década de 1790 na Conjuração da Bahia. A própria aplicação deste arremedo de programa foi feito conforme as conveniências reais. A Assembléia Constituinte seria dissolvida poucos meses após o fim da luta da independência com o Congresso só funcionando três anos depois do fim do conflito, a Constituição prometida foi outorgada e a Monarquia Constitucional sucumbiu ao tutelamento do imperador.

O recrutamento de milícias e soldados junto as camadas populares já era uma constante muito antes da independência. Se o que estou buscando é a simples participação física dos "de baixo" confundiría participação popular com a existência desses extratos nas forças que foram empregadas no conflito. Mas não houve apenas os recrutados. Houve ainda diversos escravos negros que lutaram na independência, seduzidos pela promessa de alcançarem a liberdade após a luta. O tratamento dos militares de carreira a estes segmentos não deixa dúvidas de sua submissão, a exemplo de quando o General Labatut faz fuzilar dezenas de negros.

Assim, buscar uma pretensa participação popular na independência só pode ser feito com a investigação de grupos autônomos com programa próprio e táticas definidas que participaram de forma regular do conflito e não junto a aqueles que foram levados a isto pela máquina do Estado.

Se a Independência significou um marco na construção do Estado Nacional o movimento não encerra a discussão desse Estado. No Brasil, por exemplo, haviam soldados, milicianos, escravizados, indígenas e outros setores populares, comerciantes, exportadores, senhores rurais, funcionários, pequenos proprietários e outros setores médios, que tiveram expectativas e interesses em uma mudança. Para uns havia o interesse de acesso ao mercado exterior para outros o fim do monopólio senhorial dos empregos públicos, outros, ainda queriam a retirada de cena dos concorrentes portugueses mas para as camadas populares apenas o alistamento e as carências de um conflito.

Mariátegui observa que o movimento "foi conduzido por caudilhos românticos e napoleônicos e teorizada por tribunos dogmáticos e formalistas". A questão remete as inconsistências do projeto liberal. Fernandes, ao tratar dessa trajetória no Brasil, observa no elemento burguês sua "defesa tosca e limitada de princípios liberais" e vaticina que "ele nunca será uma figura dominante, ou para, com a força socialmente organizada, suscitar a autonomia" (2006, p.36).

O autor vê o liberalismo como um artigo de importação e, de algum modo suas conclusões se assemelham as de Caio Prado Jr. que, em Evolução Política do Brasil, observa que "a sociedade colonial era incapaz de fornecer as bases, os fundamentos para constituir-se em nacionalidade orgânica".

Para tratar do destino destas reivindicações é preciso reconhecer os passos tímidos dados e que tiveram de consumir pelo menos mais um século para causar mudanças estruturais passando de mão em mão dos protagonistas. A "soberania", é alcançada sob D.Pedro I (1825), o sistema tributário, na ação do Congresso (1834), e a "centralização" do país sob D. Pedro II e seu entorno nos anos.

Mariátegui também faz uma afirmação preciosa para os que buscam ainda hoje a participação popular na Independência, ao alertar que "o homem de estudo da nossa época" que não pode deixar de ver ali "o mais dominante fator histórico da revolução sul americana" que teria sido inspirada e movida – de modo demasiado evidentes –, "*pelos interesses da população crioula e ainda que espanhola, muito mais que pelos interesses da população indígena*" (2008, p.46).

Mariátegui vai mostrar a situação precária dos indígenas durante a colônia e após a independência, observa que a República não teria tocado nem nos *privilégios feudais* nem eclesiásticos. Aqui o que nos interessa é observar sua visão de que o conservador alto clero, do mesmo modo que os latifundiários, "aceitou a república apenas constatando sua impotência prática ante a estrutura colonial". Mas insiste na busca da unidade latino americana, queixando–se em *Temas de nuestra América* que: "emancipadas de España, las antiguas colonias quedaron bajo la presión de las necesidades de un trabajo de formación nacional. El ideal americanista, superior a la realidad contingente, fue abandonado (1975, p.2).

À guisa de conclusão

Trato neste artigo das independências da América Latina aproveitando a agenda proposta por Jurandir Malerba. Desta forma cotejo os processos independentistas que se deram nas colônias espanholas e portuguesa no continente americano para daí extrair lições nas quais os escritos de Juan Carlos Mariátegui muito contribuíram.

Encontrei estratégias distintas que foram postas em prática e que possibilitou uma arquitetura política criadora. Assim, a independência se deu através de uma guerra, de um processo complexo que combinou confrontos militares, levantamento democráticos e populares com negociações, ou se deu por apenas estas sob a autoridade das revoluções já ocorridas.

A crise do Velho Regime fez parte do desenvolvimento do capitalismo ocidental. Seu desdobramento nas colônias não trouxe efeitos automáticos nem a relação da península com a América Latina deve ser vista como uma relação de uma só via. A emancipação política tem raízes históricas e o processo de independência se deu também pela incapacidade dos reinos da península de prover os instrumentos necessários para o desenvolvimento das colônias.

Assim aponto a existência de outras possibilidades de independência, o protagonismo militar, a participação decisiva da Inglaterra, problematizo a idéia da independência como uma revolução, as classes sociais que dela participaram e seus interesses, além do próprio tipo de nação que se construiu.

A independência constituiu um projeto excludente de nação que está na realidade - consubstanciada geralmente no Estado e em certos segmentos sociais -, e no imaginário. O tempo se encarregou de tornar anacrônico o projeto logo após que os segmentos sociais que a intentaram se consolidara tendo deixado de ter significado especial.

A intenção foi trazer subsídios para uma revisão da independência, seja em relação as influências que sofreu, as vicissitudes que marcaram a construção de seus Estados Nações, quanto aos fatores que agiram no processo e aos atores, individuais e coletivos, que protagonizaram os acontecimentos. Espero que a celebração próxima das independências do Peru e do Brasil contribua para a revisitação dos momentos tratados no artigo.

Bibliografia

Alexandre, Valentim. Os sentidos do Império. Questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português. Porto: Afrontamento, 1992.

Aricó, José. O Marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional. IN: Bandeira, Luiz Alberto Moniz. Estado Nacional e Política Internacional na América Latina - O Continente nas Relações Argentina -Brasil. 2.ed. São Paulo, Editora Ensaio, 1995.

Bobbio, Norberto, Matteuci, Nicola e Pasquino, Gianfranco. Dicionário de política. Brasília: UNB, 1998.

Bottomore, Tom (editor). Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro: Zahar, 2013; Burke, Peter. A revolução francesa na historiografia. Disponível em: http://ead.ufac.br/ava/pluginfile.php/61155/mod_resource/content/1/O%20antigo%20Regime%20da%20Historiografia%20e%20seus%20Cr%C3%ADticos.pdf. Acesso em primeiro de junho de 2020.

Dalfre, Liz Andréa. Algumas reflexões sobre a independência da América: uma comparação entre Francisco Adolfo de Varnhagen, e Domingos Faustino Sarmiento. São Paulo: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, julho 2001.

Fernandes, Florestan. A revolução burguesa no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

Freitas, Bruno Cordeiro Nojosa de; MACIEL, Dhenis Silva e Andrade, Gleílson José Mota. Indígenas e criollos nos processos de independência na América Hispânica: interesses e conflitos. Disponível em: http://www.periodicos.ufc.br/amerindia/article/view/1382/1288. Acesso em 05.06.2020.

Gramsci, Antônio. Notas sobre Machiavel, sobre a política e sobre o Estado moderno. Buenos Aires: *Nueva Vision*, 1980.

Hobsbawn, Eric J. A Era das revoluções 1789 – 1848. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
_____ (Org.). História do Marxismo. Rio dc Janeiro: Paz e Terra. v. 8. p. 419-459, 1987.

Hollanda, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 4. ed. Lisboa: Gualiça,1995.

Ianni, Octávio. A questão nacional na América Latina. São Paulo: Estudos Avançados, v.2, n.1, Jan. / Mar., 1988.

Jancsó, Istvan. Brasil: Formação do Estado e da Nação. São Paulo: Hucitec / UNIJUÍ, FAPESP, 2003. v. 1.

La Puente, Manuel Rodriguez. *História de Íberoamérica.* Barcelona: Ramón Sopena, 1974.

Lavradio, Marquês de. D. João VI e a Independência do Brasil. Últimos anos do seu reinado. Lisboa: Sociedade Nacional de Typographia, 1957.

Lowy, Michel (Org.). *O Marxismo na América Latina: Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

Malerba, Jurandir. As independências do Brasil: ponderações teóricas em perspectivas historiográficas. Franca: História, v.24, n.1, 2005.

Mariátegui, José Carlos. *Sete ensayos de interpetación de La realidad peruana*. Ideologia y política. Lima – Peru: *Viuda de Mariátegui e Hijos,* 2008.
_____ *Temas de nuestra América; A revolução socialista latino – americana e outras; Prólogo: a tempestade em los Andes; O problema indígena em América Latina; Punto de vista antiimperialista*. Disponíveis em: http://www.archivo-chile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo12.pdf, 1975. Acesso em 04.06.2020.

Martins, Moro Lara. Entre a vocação e a interpretação: o ensaio e a experiência intelectual latino americana do Século XX. IN:__MATEU, Cristina; Schneider, Alberto Luiz. Estados nacionais e pensamento social na América latina (Orgs.). São Paulo: EDUC, p. 35 - 45, 2018.

Marx, Karl. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

Oliveira, Franklin. Estratégias políticas na independência. Salvador: EGBA, 2019.

Oliveira Martins, Joaquim Pedro. Portugal Contemporâneo I. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/seculo-xix/oliveira-martins.html#.W1W-m89IzqM8. Acesso em: 03.06.2020.

Pimenta, João Paulo. A independência do Brasil enquanto uma revolução: história e atualidade de um tema clássico. Ouro Preto: História da historiografia, n.03, p. 53 – 82, setembro 2009.

Prado, Maria Ligia Coelho. Esperança radical e desencanto conservador na independência da América Espanhola. São Paulo: Revista História, 22 (2): p. 15 – 34, 2003.

Rodrigues, Honório. Independência: revolução e contra revolução. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2002.

Siqueira, Lucília. Independência: história e historiografia. São Paulo: Estudos Avançados, v.20, n.57, May. / Aug. 2006.

Sodré, Nelson Werneck. As razões da independência. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Wasserman, Cláudia. Percurso intelectual e historiográfico da questão nacional e identitária na América Latina: as condições de produção e o processo de repercussão do conhecimento histórico. Porto Alegre: Anos 90, n.18, dez. 2003.

MARIATEGUI Y LOS DESAFIOS DEL PERU BICENTENARIO

Manuel Dammert Ego Aguirre[1]
Sociólogo, egresado de la UNMSM, ex congresista de la República

Mariátegui vive intensamente su época, y al descifrar la escena mundial desde el socialismo creador, también aprecia los cursos posibles del Perú como Nación, aportando y planteando perspectivas desde sus raíces andinas hasta su futuro emancipado. Esta perspectiva es de gran vigencia ante los actuales desafíos del Perú, y marcaran el Bicentenario Nacional el 2021.

I. La Soberanía Nacional y El Cambio Social

Mariátegui señala que se vivía la nueva etapa del capitalismo, la del Imperialismo. No era solo el crecimiento del industrialismo y la exportación del capital desde Europa a otras zonas del mundo. Era también una redefinición general global de otros aspectos de la vida política y social de las naciones y los pueblos, que ahora podemos apreciar desde la perspectiva de las condiciones actuales de la Soberanía.

Los Juristas medievales al definir la soberanía (summa potestas), diferenciaban entre dos sociedades: El Estado y la Iglesia. Delimitaban entre prerrogativas y dominio de lo trascendente y lo terrenal. El Estado tenia poder exclusivo sobre territorio y habitantes, en base de la fuerza.

La iglesia era dueña de la moral, la persuasión, lo espiritual. La era moderna produce un importante cambio: separa la esfera religiosa de la esfera civil, y lo público de lo privado. La Política se autonomiza, y se transforma en la sede de la Soberanía, cuyas potestades ejercerá el Estado, y cuya fuente de origen reside en la voluntad de la población activa como ciudadanía.

---

[1] Manuel Dammert envió esta ponencia en febrero del presente año, señalando que le faltaba revisar. Pero lamentablemente falleció el 25 de marzo del 2021. Publicamos su texto como homenaje a la constancia y honestidad con la que defendió sus ideales.

El Estado de Soberanía es asumido por la era moderna desde una condición necesaria y otra suficiente. La condición necesaria: el uso de la fuerza. La condición suficiente: el uso exclusivo de este poder. Para Jean Boudin; un gobierno justo de muchas familias y de los que les es común con poder soberano (absoluto y perpetuo). Según Hobbes: el paso del estado de la naturaleza al Estado depositario de la soberanía. Define Weber: el Estado es el detentador de la coacción física legítima. Precisa Kelsen: El Estado es una organización política porque es un ordenamiento que regula el uso de la fuerza.

II. El Imperialismo contra los atributos de masa ciudadana de la Soberanía

La nueva etapa Imperialista, acentuó el cambio en la relación entre economía y política. Mariátegui desde el marxismo creador, incorpora enfoques gramscianos (hegemonía cultural) y sorelianos (mito social), que le permiten apreciar la nueva complejidad de estas dimensiones.

Mariátegui, al analizar la escena mundial, acentúa las nuevas formas de expresión de las masas en los atributos de soberanía. Los aprecia en las fábricas, en las localidades, en los Estados, en la cultura. En las diversas dimensiones de la vida en sociedad y desde el poder de los ciudadanos. La revolución de los Soviets en Rusia, las vicisitudes de las revoluciones sociales derrotadas en Europa, los cambios en Asia y la Revolución Popular en México, van a darle enseñanzas fundamentales en su perspectiva de asentar la soberanía en los poderes desde la sociedad y en la representación, que considera el parlamentarismo europeo y las novedades de los soviets rusos. No reduce la soberanía a las formas políticas de representación pero tampoco las anula. Estudia y analiza las diferentes circunstancias en los diversos procesos sociales y nacionales.

III. Peruanizar el Perú desde sus Raíces Andinas, y el Socialismo Mariateguista

La convicción de Mariátegui para Afirmar la nación, peruanizar el Perú desde sus raíces históricas andinas milenarias con lo más avanzado del socialismo, es asumido desde una perspectiva de varias dimensiones de la Republica, económicas, políticas, sociales y culturales. Señala la heterogeneidad estructural del país, para afirmar que la comunidad campesina, y su reciprocidad, aporta una vía sustantiva y propia para el desarrollo nacional. Reconoce en la organización de los trabajadores, el baluarte fundamental de la conquista de los derechos de la población.

Hace de la lucha cultural una estrategia básica de la forja de hegemonía en la forja y transformación de la soberanía. Perfila la crítica al sistema presidencialista, y devela su base de herencia colonial, lo que nos abre perspectivas a nuevos sistemas de representación de la soberanía democrática ciudadana.

El socialismo de Mariátegui tiene estas singularidades. Las apreciamos mejor desde la perspectiva de la Soberanía de la Comunidad que constituye el pueblo.

Mariátegui afirma la vida de las personas como eje del poder en la sociedad. Esta idea será eje y ampliada por Dussel para fundar el poder en la vida. El ser viviente es una realidad que tiene la pujanza para persistir en compleja realización corporal. Dussel señalara que la voluntad es el plus de vida inscrito en la corporalidad. La vida de ser corporal discurre entre la vida/que/se/es y la vida/por/alcanzar. Pone los entes como sus mediaciones, su objetivación, como momento de la realización inalcanzable. La Voluntad, es la potencia primera de poder-poner, de ser-señor, de soberanía. Es mediación de aumento de vida (positivo) y sobre la voluntad de otro (reductivo). Por esto, no es atributo de un individuo. Es un momento de la comunidad política cuando la pluralidad de voluntades, ligada intersubjetivamente, avanza la organización funcional heterogénea, disciplinada, jerarquizada, como se muestra en la historia humana desde la caza civilizatoria, pasando por las revoluciones sociales y a la revolución urbana.

Dussel señala que los entes del mundo tienen valor, en el ciclo de vida dado, en la espacialidad y en la vida por darse. Son procesos de Pasado/ Presente/Futuro. Los entes de la práctica social son puestos por la potencia del pueblo de querer vivir, de una voluntad que quiere y tiene la fuerza para poner las mediaciones como posibilidades, condiciones para permanencia e incremento de la vida. Este es el sujeto social que formula y plantea Mariátegui en su convocatoria a la revolución social para afirmar el Perú como Nación soberana, con raíz andina. Por ello reconoce que todas las mediaciones tienen valor político en tanto posibilidades para la voluntad de poder en la realización de la vida humana, integrados a un proyecto de Nación con raíces históricas y perspectivas emancipatorias.

Esta perspectiva, que afirma Mariátegui sobre el poder y la revolución nacional sin calco ni copia, en Perú al Borde del Bicentenario tiene vigencia. En Perú, la actual elite dominante, que tiene añoranzas del

Reino nobiliario, y aprendió la gobernabilidad de la oligarquía, ya perdió sus bases de poder anteriores y se adecua a este Reificación del Imperio. Para ello, asumen el Perú como una Des-topía. Es decir, como un Lugar sin Nación, sin pueblo ciudadano depositario del poder de soberanía. Para la Plutocracia dominante , el Perú es un territorio de flujos, en el cual solo su poder es el de lobistas intermediarios de los grandes flujos del capital internacional a los cuales la nación está sometida .

Es ilustrativa al respecto las nuevas condiciones de los "dueños del Perú", en la relación actual entre el poder económico, el Estado y la corrupción. Unen la persistencia de ensoñación de la elite nobiliaria colonial con la captura del estado desde dentro o su reconfiguración como un Estado corporativo Privado. Lo he dominado Republica Lobista con Estado Mafioso. Sinesio López lo denomina Estado Cleptocratico-patrimonialista. Francisco Durand señala la captura del Estado por los privados de tres poderes económicos cruzados (formal, informal y delincuencial).

Este modelo neoliberal extremo lo quieren afianzar con la captura privada del Estado. Organizan una corte de lobistas, que se consideran herederos de las elites nobiliarias. Reemplazan la legitimidad democrática por el secuestro mediático de la opinión pública, a cargo de los operadores de su "partido de masas" disciplinadas. "Mientras menos nación, mas utilidades", resume su consigna. Esta Des-Topía no requiere comunidad de ciudadanos con soberanía, por lo que reducen la política al espectáculo, mientras organizan el Estado en base a un exacerbado presidencialismo, cuasi monárquico, realmente prebendista y mafioso, que se asume sobre todo como el orquestador de la entrada de inversiones transnacionales a los recursos de la nación. Corporativizan el territorio en fragmentado archipiélago minero-energético, en los cuales las empresas internacionales asumen los atributos del poder nacional y local, en pacto con la elite dominante del Estado.

Esto es parte de la narrativa de un proceso social: el de la formación del Perú como nación. Los 7 ensayos de JC Mariátegui, no son ni se reducen a la épica teatral o eclesiástica, ni al drama corrupto e ineficiente del viejo Estado, su régimen presidencial-absolutista, su deforme republica de privilegios y su casta colonial. Mas bien, establece el avance en la formación democrática de la nación pluriétnica, afirma en la vida social la matriz civilizatoria integral del Perú a partir de lo andino como sujeto activo configurante. Las sucesivas relecturas de los 7 ensayos expresan y acompañan esta historia.

Sostiene Mariátegui que las grandes etapas de nuestra formación como nación están marcadas por acontecimientos principalmente políticos. Las explica desde el sustento económico social de cada una. La Conquista la caracteriza como un acto político que divide la historia de la nación al imponer la Colonia y la feudalidad, sojuzgadora de sus mayorías indígenas. La Independencia la considera el otro gran acto político, en el que se afirma la soberanía, formándose la República como esfera singular de la política, pero reducida a una minoría criolla que mantenía la condición económica social semifeudal de la colonia. El tercer gran momento nacional, pendiente y basado en una revolución social ciudadana, no seguiría una línea evolutiva eurocéntrica, con el capitalismo y el liberalismo, sino que correspondería a la Revolución Social, al gran mito social, que uniría en un gran sujeto histórico a las mayorías indígenas con el socialismo, peruanizando el Perú, culminando su formación como nación integral.

Mariátegui hace una crítica argumentada y decisiva respecto a las teorías del mestizaje, la latinidad y el hispanismo, que pretendían edificar la Nación criolla en la persistencia de la colonia y su matriz racista. Mariátegui formula su propuesta alternativa de matriz civilizatoria indígena-andina de la nación peruana. No es una propuesta «indigenista», de mirada lejana o de exclusión inversa, sino que es la de una nación integral, en la que lo indígena como sujeto activo de ciudadanía forma parte sustantiva de una nación plural que potencia su historia y saberes con todos los avances de la humanidad. Es la Nación que une en sus fundamentos lo andino con el socialismo.

Son varias las cuestiones cruciales de esta perspectiva

Primera, Mariátegui se adelanta a las reflexiones que reconocen que el tiempo es heterogéneo y forma una unidad con el espacio, el cual es socialmente producido. Al situar el nudo crucial de la nación en el espacio de fuerzas señalado, Mariátegui lleva a superar el conocimiento descorporeizado y descontextualizado, que produce una fisura ontológica de occidente entre la razón y el mundo, y fundamenta su afán colonial.

Segunda, para Mariátegui, la Nación no se reduce al Estado. Lo requiere, pero transformado desde el poder social. La Nación no se forma exclusivamente desde el sistema educativo, y su literatura expresa las sensibilidades de una sociedad enfrentada a una singular relación de fuerzas de su heterogeneidad estructural y discursividad. El proceso de la

nación, siendo de identidad, se afinca en las prácticas sociales e históricas de una comunidad de destino.

Tercera, al situar la relación de fuerzas sociales como claves de la formación de la nación y su esfera política republicana, Mariátegui está incluyendo a las fuerzas sociales, en el caso, a los trabajadores y a las excluidas mayorías indígenas, como actores fundamentales de la política. Está abriendo una perspectiva para superar la contraposición entre la política reducida al Estado y la sociedad sumida a la despolitización.

Cercanos al Bicentenario Nacional, sus términos han cambiado, por el curso misma de la practica social en la historia. La condición colonial propugna ahora la sujeción en la des-topia, que puede definirse como la privación de la nación como sustento del lugar. Es el régimen de una "provincia-administrada", nueva modalidad de la colonialidad en la era actual. Dejan de lado la discursiva mestiza y la latina; inclusive la prohispánica, pues ni siquiera se asumen como "reino". Se contentan con la des-topía de una "provincia-administrada" por el Imperio mundial. La nación es reducida a "provincia de ultramar" del imperio global, en la cual se saquean sus recursos naturales con archipiélagos minero-energéticos, se piratea su biodiversidad genética e impide su producción orgánica y alimentaria. Se condena a su población a la neo esclavitud del subempleo crónico, la precarización laboral y el analfabetismo tecnológico.

El régimen político de esta des-topía, de esta "provincia-administrada", se sustenta en cuerpos territoriales de colonialidad, formados de la corporativización privada de los territorios en archipiélago sujetos a enclaves despóticos, con una república burocrática autoritaria, de lobistas y ujieres, deforme por el presidencialismo autocrático, a la cabeza de un Estado centralista, clientelista y corrupto. La des-topía necesita impedir al ciudadano para instalar súbditos, y busca administrar sus poblaciones diversas, especialmente indígenas y populares, como razas "sub-humanas" excluidas y carentes de libertades.

La Plutocracia y el Dominio sujeto a USA, plantea la República de la Neo-oligarquía, que corporativizaría los territorios, re-primarizará la actividad económica a la exportación de materias primas y a la agro-industrial exportadora, concentrando el poder económico desnacionalizado subordinado como flujo de poder corporativo mundial. Recentralizaría el Estado patrimonial, para reconfigurar nuevas centralidades global-locales segmentadas desde Lima, transformando al país en una provincia sin

soberanía, administrada desde los intereses de EE.UU., con poblaciones excluidas, como ciudadanos de segunda y tercera clase, y en regímenes laborales de empleo precarios sin derechos.

En esta etapa histórica del Peru, de acuerdo a la perspectiva de Mariátegui, la otra forma de organizar la solución en República de los asuntos comunes, es la República democrática social de Ciudadanos, que afirman y recuperan la soberanía nacional de la nación pluriétnica andina-criolla-amazónica. De re-territorialización de los cuerpos territoriales heterogéneos, una república igualitaria con reconocimiento de las diferencias, con centralidades macro regionales, y la incorporación del medio técnico científico para el desarrollo endógeno a partir de la recuperación de los recursos naturales, un proceso de neo industrialización en una nueva escena mundial de multipolaridad, y la afirmación de regímenes de trabajo con derechos e innovativos.

Para la Nación como comunidad de ciudadanos, se debe ampliar el poder de ciudadanía, forjado en la conquista de derechos y atribuciones de soberanía popular, lo que desde los años 70 del Siglo XX hasta la actualidad se expresa en la pugna contra la República Lobista imperante, por un pujante y creciente poder social de ciudadanía. Este se manifiesta en diversos movimientos sociopolíticos y ámbitos, como en los millones de hectáreas recuperadas al latifundio por la pequeña producción familiar y comunal, en costa, sierra y amazonía; en la autoconstrucción de ciudades por los pobladores; en la micro y pequeña empresa mayoritaria; en la extensión de la educación financiada por las familia; en la persistente creación cultural pluriétnica; en los diversos derechos políticos, cívicos, sociales, de género y ambientales, arrancados en pugna con la plutocracia lobista. Este amplio pero disperso y fragmentado poder de ciudadanía, en el Bicentenario Nacional, es el horizonte democrático del desafío de la República de Ciudadanos.

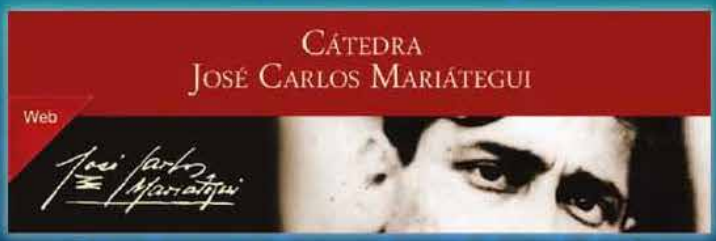
Una es la República de la Neo-oligarquía, que corporativizaría lo territorios, re-primarizará la actividad económica a la exportación de materias primas y a la agro-industrial exportadora, concentrando el poder económico desnacionalizado subordinado como flujo de poder corporativo mundial , y recentralizaría el Estado patrimonial, para reconfigurar nuevas centralidades global-locales segmentadas desde Lima, transformando al país en una provincia sin soberanía administrada desde los intereses de EE.UU., con poblaciones excluidas, como ciudadanos de segunda y tercera clase, y en regímenes laborales de empleo precarios sin derechos.

En esta etapa histórica, la otra forma de organizar la solución del poder, con soberanía y en república de los asuntos comunes, es la República Democrática de Ciudadanos, que afirman y recuperan la soberanía nacional de la nación pluriétnica, de re-territorialización de los cuerpos territoriales heterogéneos en una nación pluriétnica, una república igualitaria con reconocimiento de las diferencias, con centralidades macro regionales, y la incorporación del medio técnico científico para el desarrollo endógeno a partir de la recuperación de los recursos naturales, un proceso de neo industrialización en una nueva escena mundial de multipolaridad, y la afirmación de regímenes de trabajo con derechos e innovativos.

En la Nación como comunidad de ciudadanos, se amplía el poder de ciudadanía, forjado en la conquista de derechos y atribuciones de soberanía popular, lo que desde los años 70 del Siglo XX hasta la actualidad se expresa en la pugna contra la República Lobista imperante, por un pujante y creciente poder de ciudadanía. Este se manifiesta en diversos movimientos sociopolíticos y ámbitos, como en los millones de hectáreas recuperadas al latifundio por la pequeña producción familiar y comunal, en costa, sierra y amazonía; en la autoconstrucción de ciudades por los pobladores; en la micro y pequeña empresa mayoritaria; en la extensión de la educación financiada por las familia; en la persistente creación cultural pluriétnica; en los diversos derechos políticos, cívicos, sociales, de género y ambientales, arrancados en pugna con la plutocracia lobista. Este amplio pero disperso y fragmentado poder de ciudadanía, en el Bicentenario Nacional, es el horizonte democrático del desafío de la República de Ciudadanos, cumpliendo el legado de Mariátegui de forjar un Perú Nuevo en un Mundo Nuevo.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MOQUEGUA

CÁTEDRA
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI



ISBN: 978-612-4466-12-0