

CÁTEDRA JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Web



SIMPOSIO INTERNACIONAL MARIÁTEGUI Y LA EXPERIENCIA EUROPEA: A 100 AÑOS DE SU REGRESO

Lima, 12,13 junio 2024

El 2023 se cumplieron 100 años del regreso de José Carlos Mariátegui al Perú, fecha propicia para estudiar y debatir el significado de la influencia que recibió de Antonio Labriola, George Sorel, Benedetto Croce, Henri Barbusse, Antonio Gramsci, y Piero Gobetti, así como la repercusión que tuvo en su visión de América Latina, del Perú, del marxismo y un conjunto de temáticas relacionadas:

La crisis civilizatoria y la construcción de una nueva ética en la visión y aportes de José Carlos Mariátegui. Colonialidad, modernidad-posmodernidad-transmodernidad, los sujetos plebeyos, clase-identidad, la posibilidad de una universalidad emancipadora. La crisis ambiental y las alternativas desde las identidades y culturas indígenas en América Latina. La cuestión indígena hoy.

Caracterizaciones del fascismo. La importancia de las reflexiones de Mariátegui para comprender la consolidación del pensamiento político de las derechas y sus ideologías. La base social que las sostiene; sus formas de organización; estrategia política mundial y nacional.

El "mariateguismo", definiciones, análisis del "campo mariateguista" en todas sus connotaciones desde las epistemológicas hasta las políticas; y su visión de un marxismo "ni calco ni copia". La reemergencia de las identidades, culturas y movimientos sociales en los cambios progresistas actuales en América Latina. Diferentes abordajes acerca de marxismo latinoamericanos desde la perspectiva de intelectuales como José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Caio Prado Júnior.

Relevancia de Mariátegui como organizador cultural, la importancia de la Revista Amauta. Su articulación con revistas contemporáneas y las vanguardias latinoamericanas. La presencia de las mujeres en la Revista Amauta. La visión y

pensamiento de Mariátegui sobre la necesidad de crear una nueva construcción epistemológica propia de América Latina. La educación en la visión de Mariátegui. Pedagogía y didáctica de la educación liberadora.

Sara Beatriz Guardia

Directora de la Cátedra José Carlos Mariátegui

Consejo Consultivo

Alberto Filippi, César Germaná, Patricio Gutiérrez, Miguel Mazzeo, Juan Dal Maso, Gonzalo Jara Townsend, Claudio Berríos, David Cardozo Santiago, Samuel Sosa, Deni Alfaro Rubbo, Martín Cortés, Luiz Bernardo Pericás, Francisco Ercilio Moura, Segundo Montoya, Fernando de la Cuadra, Renata Bastos da Silva, Rafael Ojeda.

PROGRAMA

Inauguración

Sara Beatriz Guardia. Directora Cátedra Mariátegui.

I. Mariátegui, recepción y descubrimiento de Europa

La entrañable conexión entre Mariátegui y Gramsci: la apuesta por la democracia
César Germaná. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.

II. Mariátegui y los dilemas del pensamiento contemporáneo descolonizador

Aníbal Quijano, usurpador de la colonialidad del poder? Respuesta a Ramón Grosfoguel".
Deni Alfaro Rubbo. Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS). Universidade
Federal de Grande Dourados (UFGD), Mato Grosso do Sul. Brasil.

Mariátegui y la búsqueda de alternativas a la crisis ambiental desde las identidades y
culturas indígenas en América Latina.

Fernando de la Cuadra. Universidad de Chile.

Crisis civilizatoria y la nueva construcción social descolonizadora: visión y aportes de
Mariátegui

Samuel Sosa. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM.

III. Mariátegui, Lenin y la Unión Soviética

La Revolución Rusa en José Carlos Mariátegui, un proceso de tradutibilidad
Indoamericana.

Patricio Gutiérrez. Director del CEPIB. Universidad de Valparaíso, Chile.

Mariátegui y Lenin. A propósito de dos centenarios.

Juan Dal Maso. Ideas de Izquierda Semanario. Argentina.

Caio Prado Júnior y la Unión Soviética.

Luiz Bernardo Pericás. Universidad de Sao Paulo, Brasil.

IV. Lo local y lo global en Mariátegui

De lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal. Mariátegui más allá del
nacionalismo y más acá del cosmopolitismo.

David Cardozo Santiago. Universidad Complutense de Madrid. España.

Mariátegui y Europa. Sutura epistemológica entre lo nacional y lo internacional.
Rafael Ojeda. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

Mariátegui en Europa: un Amauta explora la tierra del desasosiego
Ricardo José de Azevedo Marinho. Presidente del Consejo Deliberativo de la CEDAE
Saúde y profesor de la Facultad Unyleya del Instituto Devecchi, y de la UniverCEDAE.

V. Mariátegui, la educación y la cuestión de género

La educación en el pensamiento de Mariátegui.
Sara Beatriz Guardia. Directora de la Cátedra José Carlos Mariátegui. Perú.

Gabriela Mistral y José Carlos Mariátegui, dos educadores autodidactas en la década de 1920.
Fabio Moraga Valle. Universidad Nacional Autónoma de México.

Conferencias de Mariátegui en la Universidad Popular
Renata Bastos da Silva. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Revista Amauta y la irrupción de las mujeres en la escena contemporánea (1926-1930)
José Octavio Toledo-Alcalde. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, Cuba

INAUGURACIÓN

Inauguro hoy el Simposio Internacional Mariátegui y la experiencia europea: a 100 años de su regreso, convocado y organizado por la Cátedra Mariátegui, con el objetivo de reflexionar, el significado del retorno de José Carlos Mariátegui al Perú en 1923, luego de su estadía en Europa. Fecha propicia para estudiar y debatir el significado de la influencia que recibió de Antonio Labriola, George Sorel, Benedetto Croce, Henri Barbusse, Antonio Gramsci, y Piero Gobetti, así como la repercusión que tuvo en su visión de América Latina, del Perú, del marxismo y de un conjunto de temas.

Se han presentado 21 ponencias organizadas en 5 mesas temáticas. I. Mariátegui, recepción y descubrimiento de Europa II. Mariátegui y los dilemas del pensamiento contemporáneo descolonizador. III. Mariátegui, Lenin y la Unión Soviética. IV. Lo local y lo global en Mariátegui. V. Mariátegui, la educación y la cuestión de género.

Agradezco al Consejo Consultivo del Simposio integrado por: Alberto Filippi, César Germaná, Deni Alfaro Rubbo, Patricio Gutiérrez, Claudio Berríos, Gonzalo Jara Townsend, Luiz Bernardo Pericás, David Cardozo Santiago, Samuel Sosa, Juan Dal Maso, Martín Cortés, Miguel Mazzeo, Francisco Ercilio Moura, Segundo Montoya, Renata Bastos da Silva, Fernando de la Cuadra, Rafael Ojeda.

Agradezco a Patricio Gutiérrez, Claudio Berríos y Gonzalo Jara Townsend por el apoyo brindado a través del Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano, CEPIB, de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Valparaíso. Y mi homenaje de amistad al Dr. Osvaldo Fernández Díaz, a quien saludo con afecto.

Así mismo, quiero contarles que ya está en la imprenta mi libro *Mujeres de Amauta*, gracias al auspicio del Fondo editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades. *Mujeres de Amauta* se presentará el domingo 4 de agosto en la Feria Internacional Internacional del Libro.

Es con este aliento y esperanza que declaro inaugurado el Simposio Internacional Mariátegui y la experiencia europea: a 100 años de su regreso.

Sara Beatriz Guardia
Directora Cátedra Mariátegui

LA ENTRAÑABLE CONEXIÓN ENTRE MARIÁTEGUI Y GRAMSCI: LA APUESTA POR LA DEMOCRACIA*

César Germaná

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú

En Gramsci y Mariátegui se encuentran perspectivas teórico-políticas complementarias. Por esta razón considero que podemos leer fructíferamente a Mariátegui para comprender mejor el sentido del enfoque crítico de Gramsci; así como la lectura de la obra de Gramsci posibilitará una clarificación más precisa del sentido de las propuestas del Amauta. Bien es cierto que ambos vivieron en mundos sociales y culturales muy diferentes y se ignoraron mutuamente; sin embargo, a pesar de ese desconocimiento recíproco, sus preocupaciones y enfoques teóricos y políticos tienen una gran similitud. En este texto sostengo la tesis de que entre ellos existe una genuina semejanza en sus maneras de enfocar el análisis de la realidad histórico-social y en la búsqueda de los caminos más fructíferos para alcanzar la emancipación de los seres humanos de toda forma de dominación y de explotación, desde un punto de vista disidente de la vulgata del marxismo-leninismo. En particular propongo que ambos comparten la crítica radical del sistema capitalista y de la sociedad burguesa y sentaron las bases para el diseño de un nuevo orden social en donde el horizonte histórico de sentido sería la democracia socialista para uno y el socialismo indoamericano para el otro, así como también exploraron las vías políticas más eficaces para alcanzarlo.

En ambos pensadores se encuentra la búsqueda de las prácticas sociales orientadas a la construcción de otra forma de existencia social que haga posible “la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática”, como lo planteó Aníbal Quijano. Desde el punto de vista de este enfoque busco explorar la idea de democracia en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y de Antonio Gramsci. Entre Mariátegui y Gramsci existe una conexión fundamental que está dada por la problemática de la socialización del poder político, esto es, la redistribución del poder político entre los productores organizados de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo del poder. Gramsci encuentra esa forma de democracia directa en los consejos de fábrica; Mariátegui la observa en la forma de organización de las comunidades de los pueblos originarios.

La teoría política conservadora sostiene que los conceptos de democracia y de socialismo son incompatibles y buscan fundamentar esta tesis en base al análisis del funcionamiento de las democracias populares de los países del llamado “socialismo realmente existente”. Es cierto que en esas sociedades no podía desarrollarse ninguna forma de democracia pues el poder político ha funcionado allí en forma de una inmensa

* Este texto reproduce los aspectos centrales de mi artículo “Buen vivir y democracia en el pensamiento de Mariátegui y Gramsci”, publicado en el libro editado por Mignolo, Marañón y Caballero *Diálogos descoloniales desde diversos espacios y tiempos para la reproducción de la vida*, por la UNAM, México, el año 2024.

maquinaria institucional de administración, de coerción y de represión cada vez más separada de la vida diaria de los trabajadores y, por lo tanto, alejada de su control inmediato, y que se relacionaba con ellos de manera burocrática y despótica. Sin embargo, en el pensamiento de Marx y Engels se encuentra profundamente enraizada la conexión orgánica entre socialismo y democracia. Cuando Marx y Engels planteaban que "el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia" lo hacían entendiendo que la igualdad política no podía garantizarse fácilmente si el ámbito económico exigía el mantenimiento rígido de la estructura de clase. Si bien, después de 1848, rompieron con los movimientos democrático-burgueses, no lo hicieron sino para reafirmar el espíritu democrático a partir del hecho de que las ideas democráticas estaban siendo abandonadas por las clases burguesas. Esta actitud ha sido puesta en evidencia por Arthur Rosenberg, uno de los intelectuales más notables del siglo XX al señalar, en el libro *Democracia y socialismo*, que Marx y Engels "durante toda su vida permanecieron demócratas en el mejor sentido del término y en el espíritu de 1848" (Rosenberg, 1966). Han sido Gramsci y Mariátegui quienes de manera más fructífera han mantenido el espíritu democrático del marxismo y trabajaron para darle forma en las condiciones específicas de la sociedad italiana y de la peruana.

La conexión que existe en las propuestas de Gramsci y Mariátegui se encuentra en la cuestión de la socialización del poder. U. Cerroni ha puesto de manifiesto que uno de los elementos fundamentales de la crítica socialista de la política es la "socialización del poder o extinción superación del Estado". Aníbal Quijano la considera como una de sus tesis principales de su propuesta política: "La socialización del poder político consiste en la redistribución del poder político entre los productores organizados, y a través de sus organismos directamente incorporados a su vida cotidiana, de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo de ese poder" (Quijano, 1981: 39). En este concepto se puede encontrar el núcleo central de las relaciones entre democracia y socialismo y nos indica la estrecha relación teórica y política entre Gramsci y Mariátegui. Sus reflexiones sobre la democracia y el socialismo nos ayudan a comprender que la democracia directa constituye una de las bases esenciales de la construcción de un nuevo orden social.

La teoría política de Gramsci le permitió desarrollar una concepción de la democracia socialista que le permitió superar la "falsa democracia burguesa, forma hipócrita de la dominación oligárquica financiera", así como las diversas formas de totalitarismo. Como bien ha señalado U. Cerroni, en el libro *Teoría política e socialismo*: "Si se considera cuidadosamente el dramático desarrollo de la teoría política del socialismo en el curso del siglo XX, es forzoso afirmar que solamente Antonio Gramsci lleva a esa teoría a una elaboración suficientemente articulada, capaz de competir con la teoría política oficial" (Cerroni, 1973). En el centro de esta teoría se encuentra el concepto de hegemonía y la tesis de la socialización del poder, esto es, "la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil", como lo señala en la nota *Maquívolo* (Gramsci, 1986: t. 2, 346).

Antonio Gramsci considera que la emancipación de las clases subalternas será el resultado de una "reforma intelectual y moral", donde los grupos excluidos del poder

logren imponer su hegemonía al conjunto de la sociedad. Por eso señalaba, en la nota *Posición del problema*, que el triunfo del socialismo significará "la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada", esto es, una sociedad que puede auto-organizarse. (Gramsci, 1984: t. 3, 170).

Gramsci tenía una visión anti-autoritaria de la revolución socialista. Frente a la estrategia jacobina de una revolución desde arriba, conducida por una minoría iluminada, sostenía la perspectiva de la realización de una revolución desde abajo para lo cual era necesario llevar adelante una reforma intelectual y moral que posibilitara el desarrollo de una "voluntad colectiva nacional-popular".

El triunfo de la revolución rusa y la presencia determinante de los soviets, así como la ocupación de las fábricas por los obreros en Turín, entre abril de 1919 y setiembre de 1920, y la formación de los consejos de fábrica constituyó el contexto de los análisis de Gramsci sobre el surgimiento de un poder popular. A la pregunta de si existía en Italia alguna institución que pueda ser parangonada con los soviets, respondía en el artículo "El programa de L'Ordine Nuovo":

"Sí, existe en Italia, en Turín, un germen de gobierno obrero, un germen de Sóviet; es la comisión interna; estudiemos esta institución obrera, hagamos una encuesta, estudiemos también la fábrica capitalista, pero no como organización de la producción material, porque para eso necesitaríamos una cultura especializada que no tenemos; estudiemos la fábrica capitalista como forma necesaria de la clase obrera, como organismo político, como "territorio nacional del autogobierno obrero". (Gramsci, 1920a).

La formación de los consejos de fábrica constituía para Gramsci un indicador de que la situación de Italia, en ese periodo, era revolucionaria, como lo señala en el artículo *El consejo de fábrica*: "porque la clase obrera tiende con todas sus fuerzas, con toda su voluntad, a fundar su Estado. Por eso decimos que el nacimiento de los Consejos de fábrica representa un grandioso acontecimiento histórico, representa el comienzo de una nueva Era de la historia del género humano: con ese nacimiento el proceso revolucionario ha salido a la luz y ha entrado en la fase en la cual puede ser controlado y documentado" (Gramsci, 1920b).

Esta visión implicaba, por lo tanto, la crítica a la democracia liberal representativa y la afirmación de la democracia directa como el autogobierno de los trabajadores. Así lo propone en el artículo *La Internacional Comunista*, en 1919:

"El tipo de Estado proletario no es la falsa democracia burguesa, forma hipócrita de la dominación oligárquica financiera, sino la democracia proletaria, que realizará la libertad de las masas trabajadoras; no el parlamentarismo, sino el autogobierno de las masas a través de sus propios órganos electivos; no la burocracia de carrera, sino órganos administrativos creados por las propias masas, con participación real de las masas en la administración del país y en la tarea socialista de construcción. La forma concreta del

Estado proletario es el poder de los Consejos y de las organizaciones similares.” (Gramsci, 1919).

En el último texto escrito por Gramsci antes de ser encarcelado, *La cuestión meridional*, se plantea la cuestión de la hegemonía del proletariado como la dirección intelectual y moral de las clases explotadas. Es la primera vez que Gramsci utiliza este concepto en este sentido. Así:

“Los comunistas turineses se habían planteado concretamente la cuestión de la “hegemonía del proletariado”, es decir, la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués la mayoría de la población trabajadora, lo que significa en Italia dadas las reales relaciones de clase existentes, en la medida en que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas” (Gramsci, 1975).

En los *Cuadernos de la cárcel* desarrollará la propuesta de “no al parlamentarismo” y la afirmación al “autogobierno de las masas” alrededor del concepto de hegemonía y su identidad con la democracia directa en la medida en que en esta se socializa el poder político al superarse la división entre dirigentes y dirigidos. En la nota *Hegemonía y democracia*, señala:

“Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente.” (Gramsci, 1984: t. 3, 313).

La noción de hegemonía está vinculada a la capacidad de determinadas clases sociales de constituir una voluntad colectiva capaz de articular sus intereses comunes mediante una dirección intelectual y moral de los grupos homogéneos o subordinados, que se manifiesta en dos dimensiones: la ideológica y la organizativa. En una nota sobre el Risorgimento titulada “El problema de la dirección política en la formación y el desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia” Gramsci señala con precisión el sentido en que utiliza este concepto.

“El criterio metodológico en el cual hay que fundar el examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como “dominio” y como “dirección intelectual y moral”. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a “liquidar” o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (ésta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también “dirigente””. (Gramsci, 1999: t. 5, 387).

En América, José Carlos Mariátegui ha desempeñado un papel equivalente al de Gramsci en Europa. La concepción de las relaciones entre socialismo y democracia que sostiene Mariátegui tiene una gran similitud con las de Gramsci. Pero teniendo en cuenta la especificidad de la formación social peruana, una sociedad atrasada y subdesarrollada, distinta de la sociedad italiana. En este sentido Mariátegui propuso: "No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia, debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida con nuestra propia realidad, con nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano" (Mariátegui, 1994: t. I, 261).

El socialismo fue para Mariátegui el núcleo central de sus reflexiones y de su actividad política. El examen del conjunto de su obra muestra como la idea del socialismo era la que la orientaba y ordenaba. Con la rotundidad que le era característica señaló: "Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano" (Mariátegui, 1994: t. I, 6). Y es precisamente este ideal el que permite descubrir el sentido unitario de estudios y actividades aparentemente heterogéneos: el atento seguimiento de la "escena contemporánea", la prolija investigación de los problemas de la sociedad peruana y, también, las arduas tareas de organización cultural, sindical y política. Los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, la revista *Amauta*, la organización de la Confederación General de Trabajadores del Perú y del Partido Socialista Peruano hacían parte de un mismo interés vital, intelectual y político. El socialismo constituyó el leitmotiv de su obra y de su vida y determinó el desarrollo de su reflexión y de su práctica.

Sin lugar a dudas, Mariátegui ha sido, en América Latina, el único pensador que desarrolló una concepción política original del socialismo que la denominó socialismo indo-americano (Germaná, 1995). La tarea y la promesa de este socialismo indoamericano implicaba una ruptura radical con las tres propuestas que dominarían la vida política del Perú desde fines de la década de 1920: la democracia liberal, el nacionalismo democrático radical y el socialismo burocrático.

Este rechazo denotaba la intuición profundamente anti-autoritaria que tenía Mariátegui. En sus reflexiones aparece una oposición tajante a toda forma de despotismo del poder. La política en los modelos que cuestiona se le presenta como una técnica en la lucha por el poder; esto es, como la elección de los medios más eficaces para controlar el poder del Estado. Por esta razón, ninguna de esas tres alternativas constituía para él una verdadera garantía para evitar que una nueva sociedad fuera regida por la lógica de la racionalidad instrumental de la modernidad europea. Pues ésta habría significado el triunfo de la autoridad sobre la libertad y del interés individual sobre la solidaridad. En resumen, la consolidación del Estado a costa de la sociedad determinaría la imposibilidad de alcanzar la libertad y la igualdad.

En Mariátegui está profundamente arraigada la idea de la construcción del socialismo como la de un periodo abierto a la creación de los propios trabajadores y que, por lo tanto, era innecesario diseñar el modelo de esa sociedad del futuro. Lo que contaba era su concepción de un movimiento social autónomo que en su desarrollo daría forma esa sociedad del futuro. Esta idea, sin embargo, no negaba el señalamiento de las

condiciones que deberían cumplirse para que el poder fuera ejercido directamente por los propios trabajadores. En el examen que hizo de los soviets en la U.R.S.S. es posible encontrar el telón de fondo de sus reflexiones sobre el nuevo poder. En la conferencia que pronunció, en julio de 1923, sobre "La Revolución Rusa" dijo que los soviets o consejos existieron en Rusia antes de la revolución bolchevique y representaban íntegramente al proletariado, pues en su seno estaban representadas todas las tendencias políticas existentes: bolcheviques, mencheviques, anarquistas, socialistas-revolucionarios y obreros sin partido. Aunque el partido de Lenin se encontraba en minoría, este hecho no fue un obstáculo para que proclamara: "todo el poder político a los soviets". Sobre esta consigna Mariátegui dijo que ella significaba el control del poder político total por el "proletariado organizado" y no por el partido bolchevique (Mariátegui, 1994: t. I, 864).

Por otra parte, existe un tema reiterativo en los escritos de Mariátegui que permite completar su visión del poder político socialista: la crisis de la democracia liberal. La democracia liberal, para el Amauta, había sido erosionada por el fascismo y por el socialismo. Para los trabajadores la democracia liberal había perdido su legitimidad y se les presentaba como el gobierno de los capitalistas y por eso optaban por la revolución socialista. Acosada por la izquierda y por la derecha, la democracia liberal se mostraba incapaz de gobernar. A partir de estas ideas, Mariátegui concluía que la crisis de la democracia no sólo era un fenómeno europeo, sino que ella afectaba a los países latinoamericanos, porque éstos estaban integrados a la civilización occidental.

Consideraba tanto a la comunidad indígena como a los sindicatos como ejemplos de democracia donde los propios interesados decidían colectivamente su destino. Se puede encontrar en estas ideas el mismo tema: la práctica social de los trabajadores se expresa directamente -esto es, sin la necesidad de intermediarios- en sus propias organizaciones. En este sentido, la idea de la "democracia pura" -en su acepción original de "poder del pueblo"- se concretiza en una forma de organización donde los propios trabajadores se autogobiernan, según el modelo de los soviets o consejos; se trata, por tanto, de la democracia directa. A diferencia de la democracia liberal, la separación entre gobernantes y gobernados tiende a hacerse cada vez menor hasta el momento donde esta escisión desaparece completamente. El poder político, como una función separada de la sociedad, perdería, entonces, su autonomía y se reinsertaría en la colectividad. En consecuencia, la consolidación de las organizaciones autónomas de los trabajadores significaría la socialización del poder político entendido como el proceso por el cual se da un efectivo autogobierno de los miembros de la comunidad, en suma, la democratización real en la vida social. Por lo señalado, la democracia se presenta como el "método" que permitiría la homogeneidad y la coherencia de la organización, y donde las diferencias de concepciones y puntos de vista podrían resolverse mediante el diálogo y la discusión libre de toda sujeción al poder. Ciertamente, la socialización del poder político a través de la democracia directa requeriría un sentido diferente del mundo y de la historia que el ofrecido por la sociedad capitalista.

En conclusión, la conexión que se puede establecer entre los análisis de Gramsci y Mariátegui se encuentra en la cuestión de la socialización del poder. U. Cerroni ha puesto

de manifiesto que uno de los elementos fundamentales de la crítica socialista de la política es la "socialización del poder o extinción superación del Estado". Aníbal Quijano la considera como una de sus tesis principales de su propuesta política: "La socialización del poder político consiste en la redistribución del poder político entre los productores organizados, y a través de sus organismos directamente incorporados a su vida cotidiana, de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo de ese poder" (Quijano, 1981: 39). En este concepto se puede encontrar el núcleo central de las relaciones entre democracia y socialismo y nos indica la estrecha relación teórica y política entre Gramsci y Mariátegui.

Bibliografía

CERRONI, Umberto (1973), *Teoría política e socialismo*, Roma, Editori Riuniti.

GERMANÁ, César (1995), *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta.

GRAMSCI, Antonio (1981-2000), *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 6 tomos.

_____ (1919), "La Internacional Comunista". En: <http://www.gramsci.org.ar/>

_____ (1920a). "El programa de "L'Ordine Nuovo". En: <http://www.gramsci.org.ar/>

_____ (1920b), "El consejo de fábrica". En: <http://www.gramsci.org.ar/>

_____ (2003), *Cartas de la cárcel: 1926-1937*, México, Ediciones Era.

_____ 1975 [1926], Algunos temas de la cuestión meridional. En: Macciocchi, Maria-Antonieta, *Gramsci y la revolución de Occidente*, México, Siglo XXI Editores, pp. 289-310.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1994), *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 2 tomos.

QUIJANO, Aníbal (2020), *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Lima, UNMSM / CLACSO.

ROSEMBERG, Arthur (1966), *Democracia y socialismo. Aporte a la historia política de los últimos 150 años*, Buenos Aires, Editorial Claridad.

ANÍBAL QUIJANO, USURPADOR DA COLONIALIDADE DO PODER? RESPOSTA A RAMÓN GROSFOGUEL¹

Deni Alfaro Rubbo²

Universidad Federal de Grande Dourados (UFGD), Brasil
Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD), Mato Grosso do Sul. Brasil.

Assim como a mais violenta indigestão nos vem dos doces que mais gratos são,
com maior fereza odeias as heresias quem já delas se viu presa.

Shakespeare, *Sonho de uma noite de verão*

Resumen

Este artículo pretende problematizar las afirmaciones de Ramón Grosfoguel, concretamente en relación con Aníbal Quijano. Sostengo que la acusación de “racismo epistémico” de Grosfoguel, según la cual Quijano no reconoció una de sus deudas intelectuales, no se apoya en fuentes precisas. Contextualizando más ampliamente la “colonialidad del poder”, sostengo que Grosfoguel no tiene en cuenta aspectos fundamentales de la biografía del autor peruano, tanto su formación política e intelectual como el estilo de su obra. Asimismo, un examen de la relación entre Quijano y la tradición intelectual peruana y latinoamericana iluminará caminos cruciales en la trayectoria de la teoría de la “colonialidad del poder”. De este modo, la grave acusación de “racismo epistémico” del autor puertorriqueño debe ponerse en tela de juicio, porque la trayectoria académica de Quijano revela que la elaboración de la “colonialidad” está dotada de una historicidad según la cual las ideas de raza y racismo forman parte del proceso global de construcción de la teoría.

Palabras-clave: colonialidad del poder; Aníbal Quijano; Ramón Grosfoguel; grupo modernidad/colonialidad; intelectuales.

“Colonialidade” em disputa: dissidências e bifurcações

¹ Este artigo foi publicado originalmente na revista *Dados* (Rio de Janeiro, v. 68, n.2, 2025).

² Professor do Programa de Pós-Graduação de Sociologia pela Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD) e de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS). Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP). Foi pesquisador visitante do Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDIInCI, Buenos Aires, Argentina) e da Escuela de Sociología da Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM, Lima, Peru) em 2022. É autor de *Párias da terra: o MST e a mundialização da luta camponesa* (Alameda/Fapesp, 2016), *O labirinto periférico: aventuras de Mariátegui na América Latina* (Autonomia Literária, 2021), *José Carlos Mariátegui: Marxism and Critique of Eurocentrism* (Routledge, 2024) e editor de *Aníbal Quijano: Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory* (Routledge, 2024).

Desde 2013, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, professor do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade de Berkeley (Escobar, 2003; Pachón Soto, 2008; Ballestrin, 2010; Grupo de Estudios sobre Colonialidad, 2014), tem tornado públicas algumas críticas a membros do “programa de investigação” Modernidad/Colonialidad, em especial ao semiólogo Walter Mignolo e ao sociólogo Aníbal Quijano. Segundo Grosfoguel, tanto Mignolo quanto Quijano teriam posições “extremadas” que precisariam ser profundamente reavaliadas. O primeiro seria portador de um “exotismo romântico” que legitima qualquer cosmogonia não ocidental como de(s)colonial. Mignolo reduziria a noção de “geopolítica do conhecimento” a um determinismo geográfico, o que Grosfoguel qualifica como “populismo epistemológico colonial”. Quijano, por seu turno, teria se nutrido do pensamento crítico africano ao conceber a “colonialidade do poder”, deixando de citar essa tradição intelectual. Para Grosfoguel, essa seria uma maneira de inferiorizar o pensamento africano por meio da adoção de um “universalismo colonial”, ou até mesmo de um “racismo/sexismo epistêmico”. Em suma, seria preciso “descolonizar Quijano de Quijano, bem como Mignolo de Mignolo” (Grosfoguel, 2013: 46).

Este artigo problematiza as afirmações de Ramón Grosfoguel sobre Aníbal Quijano. Contextualizando de maneira ampla a “colonialidade do poder”, pretendo mostrar como as manifestações do intelectual radicado nos Estados Unidos (Grosfoguel, 2013, 2016, 2016a, 2018) passam ao largo de aspectos fundamentais da biografia de Quijano, no que se refere tanto à sua formação política e intelectual quanto ao estilo de sua obra. Do ponto de vista teórico, a grave acusação de “racismo epistêmico” feita pelo autor porto-riquenho merece ser abandonada, pois a elaboração da “colonialidade” é indissociável de uma historicidade segundo a qual as ideias de raça e racismo são parte do processo global de construção da teoria. Entendo que um exame da relação entre Quijano e as tradições intelectuais peruana e latino-americana iluminará veredas cruciais na trajetória da teoria de “colonialidade do poder”. Assim, sustento que a acusação de “racismo epistêmico” publicada por Grosfoguel, de acordo com a qual Quijano não teria reconhecido uma de suas dívidas intelectuais, é destituída de embasamento em fontes precisas. Na realidade, as noções que compõem o mosaico da teoria da “colonialidade do poder” de Quijano consistem de fontes e reflexões diversas (“poder”, “totalidade”, “heterogeneidade-estrutural”, “sistema mundial” etc.) que foram apropriadas segundo motivações específicas do autor peruano diante de transformações políticas e intelectuais ocorridas no período de 1980 a 2010.

Antes de mais nada, algumas advertências. Em primeiro lugar, o afamado “grupo de investigação” Modernidad/Colonialidad (M/C), composto por pesquisadoras e pesquisadores de universidades do EUA e da América Latina e articulado por um conjunto de atividades acadêmicas (cf. Grosfoguel e Castro-Gómez, 2007), tem uma diversidade institucional, geracional, disciplinar e político-intelectual que definitivamente *não* pode ser minimizada. Ora, como pode se notar no posicionamento de Grosfoguel, que é um dos principais organizadores do M/C, não existem discordâncias meramente superficiais, mas divergências substantivas entre os próprios membros do coletivo. Embora reconheça que contribuiu “na criação dessa imagem de ‘grupo’”, Grosfoguel afirma que nomear Modernidad/Colonialidad desse modo seria até mesmo uma “ficção”. No

máximo, ainda segundo o sociólogo, existiria uma espécie de “rede débil”, já que o coletivo “tem pessoas que não se comunicam com outras” (Grosfoguel, 2013: 42).

Não é novidade apontar que os(as) autores(as) do grupo ou rede “decolonial” têm adquirido uma considerável visibilidade nos círculos acadêmicos nos últimos anos. O êxito de seu programa de pesquisa é parte de uma disputa no terreno da geopolítica do conhecimento para conquistar um lugar no campo científico a partir da América Latina e Caribe, sem que faça com que sejam homogêneos. O fato é que dificilmente na história da formação de escolas, correntes ou perspectivas acadêmicas constituem grupos homogêneos, nem epistemológica nem politicamente. A escola de Frankfurt (Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1923), o círculo de Viena (criado em 1921, com enfoque filosófico do empirismo lógico), a escola de Edimburgo (fundada em 1964, programa calcado na sociologia do conhecimento na *Science Studies Unit*), o coletivo dos estudos subalternos indianos (denominado também como “pós-coloniais”, surgido no final da década de 1970) são alguns exemplos dessa irreduzível heterogeneidade de seus próprios membros. Em cada uma delas é possível avistar divergências, nuances, etapas diferenciadas e reelaborações de postulados³.

Nesse sentido, ao contrário de enfatizar os pressupostos comuns partilhados pelos membros do grupo M/C e por seus seguidores – crítica do eurocentrismo, da modernidade e do colonialismo –, como comumente fazem trabalhos orientados pela agenda ou perspectiva de(s)colonial, este artigo adota outro trajeto. Desejo lançar um olhar mais atento às especificidades das obras individuais e das opções teóricas e políticas dos autores, tomando como estudo de caso as críticas de Grosfoguel, para além da plataforma de atividades coletivas do grupo. Esse acento na heterogeneidade teórico-política de intelectuais do “programa de investigação” M/C acaba também alertando para o fato de que noções como “colonialidade”, “colonial”, “decolonial” e “descolonização”, consolidadas no mercado acadêmico estadunidense e latino-americano (cf. Browitt, 2014), estão em permanente disputa *entre* os próprios membros. Trata-se, em suma, de divergências que também são *políticas* nas interpretações sobre as transformações da América Latina preconizadas por cada um dos membros do M/C em um determinado contexto social⁴.

³ De cada uma dessas escolas, correntes ou grupos existem livros e artigos que assinalam as diferenciações e as tensões no interior de cada grupo. Sobre o círculo de Viena, ver Casals (2003); sobre a escola de Frankfurt ver Cortina (2008), Jay (2008), Sánchez Marín e David Giraldo (2023); sobre o programa de Edimburgo, ver Massoni e Moreira (2020); sobre o grupo subalterno indiano, ver Chakrabarty (2000), Ludden (2001) e Chibber (2013).

⁴ Com efeito, embora me atenha neste artigo prioritariamente às acusações que foram feitas por Grosfoguel publicamente e procure responder a partir do desconhecimento que o sociólogo porto-riquenho tem da obra e da trajetória de Quijano, tenho ciência que esta celeuma não está reduzida apenas a esse ponto. É importante considerar que o contexto social dessa ruptura, ocorrida com a entrevista de Grosfoguel em 2013, tem dois aspectos importantes. A primeira delas, o distanciamento e a ruptura ocorrem quando se torna mais evidente a disputa política dentro do grupo M/C sobre os assim chamados governos “progressistas” da América Latina, especialmente o governo da Venezuela. A segunda delas, a raiz do imediato descontentamento do sociólogo porto-riquenho se deve ao fato de Quijano haver considerado que era antiética a rede de cursos de verão de Grosfoguel oferecia na Europa com as ideias do grupo M/C, com motivos não necessariamente “nobres” (por exemplo, transformar o arcabouço teórico da “colonialidade” em

Em segundo lugar, meu propósito não é fazer uma apologia de Quijano – “falar” por ele – colocando-me na posição de guardião da biografia intelectual e moral do autor peruano. Não tenho intenção de sacralizar o tema da “colonialidade do poder” de Quijano, nem seus desdobramentos teóricos e políticos, tornando-a imune a críticas possíveis e eventualmente necessárias. Ao contrário, para que ela seja compreendida em sua integralidade e, então, criticada, é possível realizar uma análise rigorosa que atravesse a biografia intelectual do autor forjada pela “densidade histórica” (Gómez, 2018; Valladares Quijano, 2019) de seus “deslocamentos epistemológicos”, “movimentos de reflexão” e “questões abertas”, como nota Montoya Huamaní (2021). Portanto, minha refutação das colocações de Grosfoguel não coincidem com uma defesa acrítica de Quijano.

Apresento um levantamento bibliográfico lançando luz sobre alguns aspectos da obra de Quijano, realçando seus textos de maior impacto bem como textos de ocasião (artigos de jornais e periódicos, entrevistas e notas de leitura). Também utilizo trabalhos acadêmicos sobre a biografia e o pensamento de Quijano publicados nos últimos anos e que têm suscitado novas perspectivas de análise. Reúno, assim, informações decisivas para sustentar o argumento central deste artigo: a teoria da “colonialidade do poder” é fruto de um debate intelectual de crítica ao eurocentrismo das ciências sociais que é indissociável da circulação internacional de Quijano em espaços acadêmicos e de referências intelectuais e experiências políticas peruanas e latino-americanas que marcaram sua formação e sua trajetória.

O trabalho se estrutura em quatro seções. A primeira delas é uma apresentação das acusações elaboradas por Grosfoguel em uma entrevista e em seus artigos. Na segunda seção, chamo atenção para uma diversidade de autoras e autores que poderiam ser considerados como precursores do “grupo decolonial”, destacando algumas características intelectuais do “estilo Quijano”. Na terceira seção, caracterizo a produção da “colonialidade do poder” como uma teoria global que foi sistematizada pelo autor por mais de duas décadas e que requer necessariamente múltiplas definições. Uma parte da gênese da “colonialidade do poder” está no pertencimento de Quijano a uma tendência peruana de “socialismo indígena” e andino, bem como aos estudos de agrupamentos sociais em linhas étnicas na América Latina e à influência da escola franco-estadunidense de Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein (*longue durée*). Na última seção, concluímos que o M/C está longe de ser um bloco monolítico: com efeito, o nascimento e o desenvolvimento da teoria da “colonialidade do poder” de Quijano estão integrados à sua biografia intelectual e política.

II. “Extratativismo epistêmico”? Grosfoguel *accuses* Quijano

Ramón Grosfoguel publicou “¿Negros marxistas o marxismos negros? una mirada descolonial” (2018) na revista colombiana *Tábula Rasa*, nº 28. Nesse ensaio que serve como introdução a um interessante dossiê sobre marxismo negro na revista, o

um mercado comercial) ou não comunitariamente debatidos. Outros membros ativos do grupo, naquele momento, também tiveram a mesma posição de Quijano.

argumento central do sociólogo porto-riquenho concentra-se na invisibilidade dessa tradição crítica. Para ele, a corrente do marxismo negro define-se através de uma visão de mundo que articula dominação racial e exploração capitalista “a partir da geopolítica e corpo-política do conhecimento da opressão racial de um negro no mundo capitalista, moderno, ocidental dominado por elites brancas ocidentais” (Grosfoguel, 2018:18).

Segundo o autor, a “ignorância” sobre os marxismos negros e sua diversidade teórica estaria incorporada ao “racismo epistemológico” e seria reproduzida não apenas pelos centros universitários e indústrias editoriais, como também pela “esquerda eurocêntrica latino-americana” que “tem participado desse silêncio” (Grosfoguel, 2018: 12). O intelectual radicado nos Estados Unidos ainda afirma que “existem teorias cuja genealogia nutre-se do pensamento crítico dos marxistas negros e, no entanto, não reconhecem suas origens no pensamento crítico produzido pelos marxistas negros” (Grosfoguel, 2018: 13). Grosfoguel realiza um breve mapeamento de autores marginalizados e, no entanto, fundamentais para a formulação de teorias sociais de repercussão internacional tais como colonialismo interno, sistema-mundo e colonialidade do poder.

Tanto a noção de “colonialismo interno” proposta por Pablo González Casanova e Rodolfo Stavenhagen quanto a noção de “sistema-mundo” criada por Immanuel Wallerstein teriam suas origens no pensamento de marxistas negros americanos. Por um lado, Grosfoguel trata como precursores do conceito de “colonialismo interno” autores como W.E.B. Dubois (sujeitos “semicoloniais”), Sr. Clair Drake e Horace C. Cayton (“colônias negras”), Harry Haywood (“colônia interna do imperialismo norte-americano”) e Harold Cruse (“colonialismo doméstico”). Por outro lado, ele reivindica a trilogia publicada pelo afro-trinitário Oliver C. Cox (*Foundations of Capitalism*, de 1959, *Capitalism and American Leadership*, de 1962, e *Capitalism as a System*, de 1964), a qual teria sido a fonte original das periodizações históricas formuladas por Fernand Braudel, Giovanni Arrighi e Wallerstein.

Grosfoguel tece os seguintes comentários sobre a ideia de “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano:

É menos conhecido que a ideia da “colonialidade”, isto é, a ideia de que o racismo é um princípio organizador da acumulação de capital da modernidade, está formulada por marxistas negros muito antes que Aníbal Quijano, quem começa publicar sobre este tema nos anos noventa logo de tendo sido exposto à tradição do marxismo negro em suas visitas anuais de seis semanas à State University of New York (SUNY) em Binghamton desde o começo dos anos oitenta. Em outras palavras, a tradição do marxismo negro estava já falando dessas ideias, que Quijano formulou tardiamente nos anos noventa do século XX com o termo “colonialidade”. Para mencionar somente um exemplo, Cedric J. Robinson formulou a ideia da “colonialidade” sem usar esse termo já desde o começo dos anos oitenta do século passado sob o conceito de “capitalismo racial”. (Grosfoguel, 2018: 14).

Além de Cedric Robinson, nomes como W.E.B. Dubois, Eric Williams, Franz Fanon, Kwame Nkrumah e Stuart Hall são citados como autores negros que consideravam em suas respectivas obras a ideia de raça não como uma “superestrutura” ideológica do capitalismo”, mas, ao contrário, como “princípio organizador /articulador/estruturante integrado à exploração da classe capitalista e à acumulação de capital em escala global” (Grosfoguel, 2018:16).

Mais do que apontar autores do marxismo negro como precursores da ideia “colonialidade do poder”, através da articulação estrutural entre raça e capitalismo, o sociólogo portorriquenho tece uma forte acusação a Quijano:

Mas, ao contrário de Wallerstein, Braudel e Arrighi, o peruano Aníbal Quijano nunca citou ou reconheceu esses autores que estudou e leu extensamente. Isso deixou a impressão errada de que a ideia de colonialidade tinha origens mestiças latino-americanas ou era uma ideia original de Aníbal Quijano, escondendo sua estreita relação com marxistas negros. O *racismo epistêmico* de Quijano nunca lhe permitiu reconhecer generosamente as fontes intelectuais de sua obra, o que não teria diminuído as enormes contribuições de sua obra. A ignorância e a falta de traduções da tradição dos autores marxistas negros fizeram com que muitos intelectuais latino-americanos, alguns por ignorância e outros intencionalmente, repetissem essas ideias como se fossem exclusivas e originais de Quijano. A partir daí, construiu-se uma indústria de publicações extrativistas epistêmicas que, em nome da “colonialidade”, deixou de lado e escondeu toda a importante influência dos marxistas negros na literatura descolonial (Grosfoguel, 2018: 16-17, grifos nossos).

A afirmação não deixa qualquer dúvida: segundo Grosfoguel, Quijano seria um expropriador do marxismo negro através da ideia de colonialidade. No trecho acima, há, ainda, duas notas de rodapé que complementam a querela do autor. Uma delas seria um *mea culpa* do próprio Grosfoguel, que confessa ter sido parte da “indústria extrativista” que eclipsou os marxistas negros:

Neste ponto faço a crítica e, também, a autocrítica já que também fiz parte dessa indústria extrativista. Li os primeiros trabalhos de Quijano nos anos noventa sem conhecer a tradição dos marxistas negros. Como Quijano nunca citava os marxistas negros de quem tirou a ideia de colonialidade, cheguei a acreditar, como muitas outras pessoas até hoje, que ele foi o autor que originou essa ideia. A ignorância de ler Quijano desconhecendo a tradição dos marxistas negros me levou a acreditar que a ideia de colonialidade era uma contribuição original e exclusiva de Quijano (Grosfoguel, 2018: 17, nota 5).

A outra nota de rodapé consiste em uma extensa explanação sobre a influência de José Carlos Mariátegui na ideia de colonialidade de poder. O sociólogo porto-riquenho admite que a “sensibilidade mariáteguiana contribuiu ao giro de Quijano com relação à ideia de colonialidade”, e que Mariátegui é um dos “primeiros marxistas a reconhecer o racismo e a ideia de raça articulados à exploração de classe”. Afirma, inclusive, que “sim, era possível passar por Mariátegui a ideia de colonialidade sem passar pelo marxismo negro” (Grosfoguel, 2018:17, nota 4). Entretanto, conclui que, “apesar de [Quijano]

criticar o marxismo eurocêntrico usando a Mariátegui, a ideia de colonialidade não estava presente em Quijano” no final da década de 1980.

Portanto, embora a obra de Mariátegui possa ser o germe da ideia de “colonialidade” em Quijano, essa hipótese acaba descartada por Grosfoguel. Aos olhos do acusador, Quijano só teria mobilizado um Mariátegui que articula raça e classe em 1992, ao passo que em suas produções precedentes sobre Mariátegui a ideia de “colonialidade” estaria completamente ausente – voltaremos a esse ponto no quarto item deste artigo.

Na realidade, esse conjunto de acusações empreendidas por Ramón Grosfoguel em “¿Negros marxistas o marxismos negros? una mirada descolonial” já havia se tornado público. Em uma entrevista publicada na revista mexicana *Metapolítica* em 2013, Grosfoguel desfere duras críticas a Quijano e a Mignolo. O ponto de discordância era fundamentalmente idêntico ao texto de 2018: Quijano teria feito *tábula rasa* da ideia de colonialidade e não apresentado a *origem* de sua teoria. Dessa maneira, “essa lógica de falar como se ele fosse o princípio e o fim da temática da colonialidade e da decolonialidade é muito problemática porque é colonial” (Grosfoguel, 2013: 43). Eis a diferença entre as posições de 2013 e de 2018: se, na entrevista, Quijano era acusado por Grosfoguel por *não citar* os pensamentos africano, indígena asiático e islâmico (a ênfase estava nos dois primeiros), no texto de 2018 a acusação se circunscreve a uma suposta falta de reconhecimento da corrente do marxismo negro. Ou seja, o que transparece nesse intervalo é que, em um primeiro momento, a intenção de Grosfoguel era se desvincular completamente de Quijano, ainda que não soubesse, digamos assim, exatamente como fazer e, por isso, afirma que o sociólogo peruano não citava todas as tradições intelectuais do “terceiro mundo”. Posteriormente, em 2018, opta pela ideia da crítica através do marxismo negro exclusivamente.

A partir de sua experiência na “rede” Modernidad/Colonialidad, Grosfoguel fornece outros episódios que reforçam a imagem de uma suposta “epistemologia colonial” em Quijano. Uma delas é a de que o sociólogo peruano também não teria reconhecido em seus textos contribuições de outras e outros intelectuais do próprio M/C: “colonialidade do saber” (Edgardo Lander), “colonialidade do ser” (Nelson Maldonado Torres) e “colonialidade de gênero” (María Lugones) e “colonialidade da natureza” (Catherine Walsh).

Em seguida, Grosfoguel avalia negativamente o comportamento de Quijano em uma conferência:

Quando havia aquelas poucas conferências em que compartilhava com pessoas da rede, Quijano sempre assumia um monólogo porque vinha com a atitude de palestrar sem pretensão de diálogo com as visões dos outros. Ele nunca veio para ouvir ou dialogar, mas com a atitude de “cita-me e segue-me”. Essa é uma atitude colonial. (Grosfoguel, 2013: 45)⁵.

⁵ No trecho seguinte, sugere, ainda, um suposto desprezo de Quijano pela obra de Enrique Dussel: “[Eu diria] até desrespeitoso. Para alguém como Enrique Dussel, que escreveu mais de 60 livros, que Quijano venha falar com ele como se estivesse lhe ensinando algo, que venha sem ter lido

Nesse processo de afastamento de Grosfoguel diante de Quijano (e de Walter Mignolo), do qual, diga-se de passagem, o autor se abasteceu nos anos precedentes, Grosfoguel inspira-se em *Ch'ixinakax Utxiwa*, de Silvia Rivera Cusicanqui. Publicado em 2010, o livro da socióloga boliviana faz duras críticas a “Mignolo e companhia [que] construíram um pequeno império dentro do império” (Rivera Cusicanqui [2010] 2021: 96). A criação de um novo “cânone acadêmico” moldado por um repertório de referências e chancelado pelas universidades do norte “visibiliza certos temas e fontes, mas deixa outros à sombra” (Rivera Cusicanqui [2010] 2021: 109). Na avaliação de Cusicanqui, a circulação internacional das ideias entre o Sul e o Norte teriam assimetrias tal como no “mercado mundial de bens materiais”. Isto é, “as ideias também saem do país convertidas em matéria-prima, que depois retorna, regurgitada e em uma grande amálgama, sob a forma de produto terminado” (Rivera Cusicanqui [2010] 2021: 108). Assim, o “pensamento pós/decolonial” formava seu discurso científico social.

Ainda que Silvia Cusicanqui mencione alguns nomes – primordialmente o de Mignolo –, sua crítica refere-se ao “pensamento pós/decolonial” *in totum*. Nessa linha, Grosfoguel incorpora as críticas da socióloga de ascendência *aymara* à sua problematização do “extrativismo epistemológico” (cf. Grosfoguel, 2016). Contudo, na entrevista citada, essa incorporação adquire claramente um tom pessoal. Em vista da suposta ausência de uma “diversidade epistêmica” de Quijano diante dos saberes promovidos por sujeitos de experiências coloniais distintas, Grosfoguel classifica pejorativamente Quijano como um “*intelectual mestizo*”. Quijano seguiria a lógica “única que define todos” – um “universalismo positivo”⁶ –, prática semelhante à do “socialismo do século XX”, que, por sua vez, desdenhara das “diferentes histórias locais, diversas experiências coloniais e múltiplas epistemologias críticas do mundo” (Grosfoguel, 2013: 45).

No mesmo ano em que Cusicanqui publica seu livro, Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010) propõem o primeiro balanço crítico do “programa de investigação” M/C em *Inflexión decolonial*. Dividido em três partes, o livro mergulha nos antecedentes teóricos e nas linhas constitutivas que definem a genealogia do grupo, propõe uma análise dos principais conceitos utilizados pelo coletivo e, por fim, apresenta um conjunto de questionamentos sobre propostas fomentadas pelo grupo. Um desses questionamentos incide justamente na origem do conceito, se formulado por Quijano ou por Immanuel Wallerstein. Os antropólogos colombianos apontam que o termo “colonialidade” está presente no texto “Creación del sistema mundial moderno” (1992) de Wallerstein,

nada de Dussel e com todos os preconceitos da esquerda secular tradicional, rejeitando sua obra com acusações como, “ele é teólogo”, “ele é crente” e descartá-lo assim me parece uma falta de respeito. Quijano não somente desconhece a filosofia da libertação de Dussel como a reduz à teologia da libertação” (Grosfoguel, 2013: 45).

⁶ Grosfoguel repudia o “universalismo positivo”, pois essa perspectiva seria baseada na lógica em que “um define para todos” sem reconhecimento da diversidade epistêmica do mundo. Em contrapartida, o autor porto-riquenho reivindica o que entende ser um “universalismo negativo”, isto é, um conhecimento que toma como ponto de partida o pensamento crítico (não qualquer pensamento) de uma diversidade de tradições epistêmicas como o anticapitalismo, anti-imperialismo, antipatriarcalismo, antieurocentrismo, anticolonialismo” (Grosfoguel, 2013: 45).

criticando a “retórica oficial” do coletivo que trata Wallerstein como “marginal” e Quijano como “indiscutido herói cultural” (Restrepo e Rojas, 2010: 113-114).

Como podemos observar, encontramos também em *Inflexión decolonial* um claro questionamento sobre a origem do termo “colonialidade”, que teria sido utilizado pela primeira vez por um intelectual estadunidense. É curioso que essa referência não seja citada por Ramón Grosfoguel nas acusações que faz ao sociólogo peruano. Independentemente das críticas a que o livro de Restrepo e Rojas está sujeito, dificilmente *Inflexión decolonial* passou despercebido do grupo, de modo que a acusação de Grosfoguel a Quijano nem mesmo é original. Com efeito, a principal diferença entre, de um lado, Restrepo e Rojas e, de outro, Grosfoguel, é que os primeiros saem em defesa de Wallerstein e o último em defesa dos marxistas negros. Além disso, difere o modo como suas críticas são expostas: Restrepo e Rojas adotam um tom mais objetivo e impessoal, enquanto Grosfoguel se excede em acidez e ressentimento.

Outro fator de maior relevância é apontar como as pesquisas de Grosfoguel do final da década de 1990 e da década seguinte se beneficiaram abundantemente da produção do sociólogo peruano. Diferentemente de intelectuais vinculados ao grupo como Catherine Walsh, Walter Mignolo, Rita Segato, Agustín Lao-Montes, Arturo Escobar e outros, que tinham sua própria agenda de pesquisa e citavam os textos de Quijano e Dussel (ambos com mais idade do grupo), dentro dos trabalhos que já faziam anteriormente, Grosfoguel, por seu turno, fez um caminho distinto. Talvez por não possuir, naquele momento, pesquisas reconhecidas de ampla circulação, foi aquele que citou mais vezes os textos de Quijano. Em seu trabalho *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective* (2003), sobre a experiência da migração porto-riquenha com comparações com as de outros migrantes caribenhos nos Estados Unidos e na Europa, Grosfoguel cita Quijano quarenta e cinco vezes. O sociólogo peruano perderia somente em número de citações para Immanuel Wallerstein com cinquenta e duas menções. O arsenal teórico mobilizado de Grosfoguel para destrinchar os efeitos do colonialismo de Porto Rico nas migrações tem como referência principal as noções de “capital simbólico” (Bourdieu), “sistema mundo moderno” (Wallerstein), “colonialidade global” e “colonialidade do poder” (as duas últimas de Quijano).

A dívida da obra do sociólogo porto-riquenho com o sociólogo peruano aparece até mesmo em temas distantes, como em um texto de Grosfoguel sobre poeta e ensaísta martinicano Aimé Césaire autor de *Discours sur le colonialisme*. Aliás, nesse artigo publicado em 2006, Grosfoguel menciona as contribuições de autores do pensamento crítico negro. O fato de Grosfoguel ser caribenho, inclusive, reforça seu conhecimento, de alguma medida, do pensamento negro, que foi sempre uma tradição expressiva na região. Curiosamente, busca articular a noção de “colonialidade do poder” de Quijano com a de “geopolítica e corpo-política do conhecimento” de Césaire como formas originais de crítica aos discursos de la modernidad eurocentrada (Grosfoguel, 2006, p. 155-156). Ademais, embora Grosfoguel tenha feito um uso sistemático da obra Quijano por muitos anos em suas pesquisas, menciona apenas os textos pós década de 1990. Não foi capaz em procurar textos mais antigos de Quijano, que constituía trinta anos de produção ininterrupta e fundamentais para um entendimento mais substantivo das

raízes da “colonialidade do poder”, como veremos na seção IV deste artigo. Nem sequer os trabalhos de Quijano sobre urbanização na América Latina, já que em um dos capítulos de *Colonial subjects*, as transformações urbanas têm um papel preponderante nos processos e impactos das migrações. De todo modo, de um “quijaneano” convicto, Grosfoguel transformou-se em um “antiquijaneano” confesso.

III. Heterogeneidade da tradição decolonial e a escritura de Quijano

Neste item, procuro responder a algumas declarações do sociólogo porto-riquenho ressaltando elementos biográficos e teóricos de Aníbal Quijano com a finalidade de contextualizar a produção intelectual do pensador peruano. Que fique claro que não pretendemos colocar em questão a importância que o sociólogo porto-riquenho atribui à corrente do marxismo negro para a constituição das ciências sociais *tout court*. Também nos parece fundamental o alerta que ele lança sobre a invisibilidade crônica de autoras e autores dessa tradição escondida (cf. Robinson, [1983] 2000; Montáñez Pico, 2021). O que merece crítica, aqui, é o fato de que, ao tecer graves acusações e arbitrar sobre quem e quem não é de(s)colonial, Grosfoguel se apropria indevidamente de uma pauta legítima. Como afiança Bonilla Avendaño, a propósito dessa querela protagonizada pelo intelectual porto-riquenho, sua posição “leva a uma estratégia de ruptura permanente e à produção de discursos constantemente alinhados ao politicamente correto do momento” (Bonilla Avendaño, 2021: 135). Como se estivesse à procura de uma origem imaculada, baseando-se na *pureza* teórica do que entende por de(s)colonial, Grosfoguel reproduz, curiosamente, um essencialismo passível de ser comparado às ortodoxias bíblicas e marxistas-stalinistas, como certa vez ironizou o filósofo francês Daniel Bensaïd (2008)⁷.

Oportunismos à parte, na realidade, o tema da “colonialidade” não parece ser dotado de uma única e legítima linhagem. Se ela existe, essa linhagem encontra-se provavelmente na constelação heterogênea de autores(as) e tradições que poderiam ser apontados como *precursores* pelos próprios membros do M/C. Não por acaso, o antropólogo Arturo Escobar foi um dos que sistematizaram aspectos gerais da coluna vertebral da “rede”, com foco em correntes da América Latina tais como a “ciência social autônoma” de Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova e Darcy Ribeiro, a Teologia da Libertação, a Teoria da Dependência, a discussão sobre modernidade e pós-modernidade na década de 1980 etc. (Escobar, 2003, p. 54). Walter Mignolo, por seu turno, amplia o escopo do “pensamento des-colonial” ao reconhecer o caráter “planetário” do mesmo, lembrando das contribuições de Mahatma Gandhi, W.E.B. Dubois, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú e Gloria Anzalda. Na “genealogia do pensamento des-colonial” também estariam “movimentos sociais” como o Movimento

⁷ “Quantos cartazes e vinhetas, panos de fundo dominando as tribunas de congressos pletóricos, peitos cobertos com condecorações [...] ornaram a sacrossanta procissão dinástica Marx-Engels-Lenin-Stalin! Esses perfis sobrepostos conferiram uma legitimidade genealógica inspirada no Gênesis bíblico de Adão a Noé: Marx teria gerado Lenin, que teria gerado Stalin, tal como Adão gerou Seth, que gerou Enoch, que gerou Kenan. E assim por diante, sem ruptura nem descontinuidade, até o paraíso reconquistado ou o fim dos tempos” (Bensaïd, 2008: 167).

dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), movimentos indígenas dos países andinos, Fórum Social Mundial etc. (Mignolo, 2008: 21-22). Como se pode perceber, o marxismo negro está presente nessa rica constelação, mas não é a única raiz da ideia de "colonialidade".

De certa forma, através da crítica do colonialismo, todos os autores e movimentos enunciados acima propõem uma crítica "decolonial" *avant la lettre*. Como diria Borges, "cada escritor cria seus precursores". No caso particular do decolonialismo, uma genealogia criada retrospectivamente depende do percurso intelectual, das inclinações teóricas e das áreas institucionais com que cada "genealogista" tem mais afinidade. Diferentes intelectuais, artistas e militantes que se manifestaram sobre a negatividade do significado de colônia, buscando questionar a aceitação passiva das ideias europeias em países da periferia, poderiam ocupar, em tese, o posto simbólico de *antecipadores* da "descolonização epistêmica". Assim, o debate sobre as "ideias fora do lugar" na América Latina (que poderíamos estender ao Caribe, à África e à Ásia), segundo a afamada expressão do crítico literário Roberto Schwarz, atravessaria pelo menos mais de um século de debates e reflexões (cf. Fernández Retamar, 1988).

Dito isso, convém discorrer sobre algumas especificidades da trajetória e da produção intelectual de Quijano. A primeira delas revela-se pelo estilo de escrita do pensador peruano. De fato, é possível constatar uma economia nas "citações de autores, escolas e tendências, assinalado por elevada generalidade, dificultando um possível mapeamento de suas afinidades negativas e eletivas no campo das ciências sociais estrangeiras" (Rubbo, 2019: 253), o que não significa, evidentemente, omissão *total* de referências. É o que tentaremos mostrar a seguir.

Com efeito, pode-se aventar algumas hipóteses sobre o "estilo Quijano". Interessante notar que o sociólogo brasileiro Francisco de Oliveira, ao analisar a obra de Celso Furtado, também se deparou com o "problema da ausência" de referências do renomado economista – nesse caso, o diálogo "silencioso" de Furtado seria com os "clássicos" do pensamento autoritário. Para o sociólogo pernambucano, "a explicação da ausência se deve, a meu ver, ao que pode ter tido como o 'estilo Furtado': a ausência de qualquer polêmica explícita e a busca constante de procurar manter-se, e aparecer, como estritamente científico" (Oliveira, 2003: 65). Uma forma científica que seria "o resultado de um esforço civilizatório [...] para superar, no Brasil, a discussão estéril e bacharelesca, opiniática".

À luz das considerações de Oliveira, uma possível explicação do "estilo Quijano" pode ser compreendida, *mutatis mutandis*, como reação à tendência de especialização dos saberes e ao advento do "intelectual específico" nas universidades na década de 1970. Carregado de uma prosa sóbria, densa e audaciosa, talhada pelo diálogo com sociólogos latino-americanos na década de 1960 (sobretudo no Chile) e pelo radicalismo de sua crítica ao governo Velasco Alvarado, o "estilo Quijano" teceu explicações teóricas, mesmo que de maneira fragmentária. A economia das citações diz respeito, nesse sentido, menos a uma pretensão de Quijano de apresentar-se como vanguarda teórica, mas, antes, uma tentativa de elaborar hipóteses ousadas em plena maturidade

intelectual sobre o que detectou como tema central: a questão da identidade – *quem somos nós?* – em um contexto de debate internacional sobre a crise da modernidade, a crise do capitalismo e o colapso dos estados burocráticos “socialistas”.

Cumprir notar, no entanto, que o problema da identidade em Quijano não exclui o exame das relações de desigualdade de poder entre europeu e não europeu no continente latino-americano. Ao dar enfoque nas relações de poder na cultura, Quijano acaba por se distanciar do “fundamentalismo culturalista”, como ele próprio batizou, que então ganhava destaque nas ciências sociais. No final da década de 1980 e no início da década seguinte, ele inicia paulatinamente um novo projeto de pesquisa: a “re-originalização da cultura” na América Latina e a redistribuição do poder global (Quijano, 1991). Não se tratava de uma confrontação “nacionalista epistemológica” entre o latino-americano e o europeu, mas de uma nova *universalização* costurada por uma “racionalidade alternativa”. Com efeito, as experiências políticas, intelectuais e acadêmicas que acumulara nas décadas precedentes não desapareceram nessa nova jornada político-intelectual.

Por outro lado, tratar a “autorreferência” dos textos de Quijano – uma atitude “cartesiana” e “colonial”, segundo Grosfoguel – como sinônimo de recusa ao diálogo com outros autores(as) também parece ser uma postura demasiado reducionista. Se assim fosse, praticamente toda produção científica, inclusive as “decoloniais”, seriam... coloniais! Contrariamente ao que sugere o sociólogo porto-riquenho, os textos de Quijano não são um “monólogo solipsista”, mas, antes, uma maneira de compreender a si próprio e suas próprias experiências de um modo situado historicamente e geograficamente. Em outras palavras, a autorreferência também pode transmitir pistas de elaborações inacabadas e provisórias que são retomadas e rearticuladas em um novo contexto de produção. As referências históricas e empíricas de Quijano foram, como se sabe, o Peru, mas também tiveram como horizonte de análise a América Latina e o mundo.

Desvendando particularidades do “estilo Quijano”, convém recuperar o texto intitulado “El silencio y la escritura” sobre o amigo de geração e crítico literário Antonio Cornejo Polar. Escrito em 1997, após o falecimento do autor de *Vigencia y universalidad de José María Arguedas*, Quijano salienta que “não se pode conhecer uma escrita sem os seus silêncios”. Para ele, o ato de ler “implica escutar, aprender a escutar o silêncio do que não pode ser comunicado”. No caso particular da escritura peruana e latino-americana, “é imprescindível a escuta não somente do silêncio, dos silêncios, dos que escrevem ou podem escrever, mas também [...] a oralidade dos que não podem escrever e cujo universo de subjetividades é condenado a não ser senão um dos silêncios da escritura” (Quijano, 1997: 80).

Nesse obituário, Quijano aponta, ainda, que o crítico literário “entendeu que a historicidade específica da experiência cultural no Peru pode ser melhor entendida como um espaço e uma história de heterogeneidades, e não tanto, nem necessariamente, de híbridos (como na proposta eurocêntrica de García Canclini)” (Quijano, 1997: 80). Essa aproximação de Cornejo Polar diante da “heterogeneidade cultural” como categoria específica teria afinidades com outra categoria: a de “heterogeneidade histórico-

estrutural”, que esteve no palanque das ciências sociais latino-americanas na década de 1960. A convergência entre as duas formas de heterogeneidade repousa na percepção das descontínuas relações do espaço/tempo e no primado da história e do poder. Segundo o autor peruano, o “multiculturalismo” e o “hibridismo” ficam limitados a uma mera descrição da diversidade de formas da realidade e levam a um escamoteamento do poder.

“El silencio y la escritura”, texto do qual pouco se lembra, nos coloca duas questões sobre o “estilo Quijano” e sua formação intelectual – e que estão completamente ausentes das acusações de Grosfoguel. Algumas colocações do sociólogo peruano sobre Cornejo Polar poderiam ser aplicadas à sua própria obra. Em primeiro lugar, é possível buscar pelos “silêncios” da escrita de Quijano, que vão muito além de uma questão de citação e que podem ser compreendidos através das idiosincrasias da literatura andina (a oralidade e a escrita, a voz e a letra e suas franjas de interseções) que sempre acompanharam o itinerário intelectual do autor. Em segundo lugar, ao situar na mesma linhagem as noções de heterogeneidade cultural e de heterogeneidade histórico-social, Quijano inscreve-se na tradição crítica de Cornejo Polar. Não por acaso, Quijano fez pesquisa sobre o grupo *cholo* mobilizando essas noções (cf. Quijano [1964] 1979). Todas essas são noções que se encontram na gênese e estrutura da “colonialidade do poder”.

Quem consulta o conjunto da obra quijaneana encontra textos com inúmeras referências bibliográficas, outros sem nenhuma. A que se deve essa dupla característica no conjunto de sua produção? Uma vez que Quijano produzia constantemente, seus projetos de pesquisa combinavam-se com os diversos temas dos convites recorrentes que recebia. De maneira complementar, haja vista que a circulação internacional de Quijano foi permanente, ele viveu mais em hotéis do que em sua própria casa, o que tornava impossível que ele acessasse um amplo material bibliográfico durante as viagens que realizava. Em certo sentido, textos sem citações de Quijano podem ser vistos como esboços que, em seguida, transformaram-se em artigos com referências.

É sabido que Quijano dizia frequentemente que não tinha uma escritura sistemática e que preferia “*escribir al viento*”, expressão inspirada em um verso do poeta César Vallejo (“*solía escribir con su dedo grande en el aire*”). Para a socióloga peruana Carolina Ortiz, o verso representa para a escritura “um sentido de movimento, de não fixidez, de oralidade distante de toda rigidez, porque a escritura como a oralidade, como diria Iain Chambers, é uma constante travessia que cruza os limites entre acontecimento e narração, entre autoridade e dispersão, entre o pretexto anônimo e a inspiração textual” (Ortiz Fernández, 2019: 66). Há, portanto, aspectos da escrita do sociólogo peruano que permitem uma compreensão mais precisa do estilo Quijano.

Ainda convém notar o incômodo que Quijano demonstrava diante de certos rótulos que recaiam sobre sua própria produção intelectual. Parecia-lhe necessário ressaltar sua “autonomia crítica” – lembremos que durante sua trajetória pública e acadêmica foi chamado (ou “acusado”) de “marxista”, “anarquista”, “maoísta”, “trotskista”, “niilista”, “culturalista” etc. (cf. Quijano, 1991b). Não se trata, é claro, de uma apologia ao “intelectual livremente flutuante”, como defendia Karl Mannheim, mesmo porque

Quijano foi mais um exemplo de intelectual público e engajado do século XX que se guiou por seus valores socioculturais e optou por um "socialismo descolonizador". O problema, então, estaria no uso político de tais classificações sobre o pensamento do sociólogo peruano. De certa forma, os diversos estereótipos que recebia explicam por que certa vez se declarou "a minoria de um" (Quijano, 2000). Evitava declarar fidelidade a um campo teórico, por mais que estivesse situado. Essa experiência inescapável para quem se movia no campo científico e político decerto levou Quijano a evitar referências com receio de receber mais estereótipos. Como veremos a seguir, esses apontamentos não significam que não seja possível rastrear zonas de "influências" em suas formulações. Não há dúvida de que Quijano dialogou com diversas correntes do pensamento clássico e contemporâneo das ciências humanas, embora, por vezes, tenha procurado fazê-lo com cautela. Em grande parte, essas correntes aparecem em seus textos "menores".

IV. Contextualizando Quijano: raízes da "colonialidade do poder"

A acusação aberta feita por Grosfoguel parte de uma única definição: a ideia de "colonialidade" é constituída pelo conceito de raça como "princípio organizador e constitutivo" da modernidade capitalista mundial. Ora, esse é, sem dúvida, um dos eixos da tese da "colonialidade do poder" em Quijano, embora não seja o único. A construção da teoria da "colonialidade do poder" não é passível de receber definições estanques e unilaterais. Quijano não dedicou um livro especificamente a esse tema e seus textos mais conhecidos, publicados em revistas acadêmicas e coletâneas de livros, têm objetivos diferentes e foram escritos em contextos distintos. Seus argumentos têm nuances, são por vezes acidentados e inevitavelmente repetitivos. Portanto, sua produção intelectual sobre a "colonialidade do poder" tem formulações inacabadas e assume um caráter provisório.

Com efeito, a *teoria* da "colonialidade do poder" sofreu mutações importantes durante a trajetória intelectual e política de Quijano. Vale lembrar que o termo aparece pela primeira vez no artigo "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (Quijano, 1992) e pela última vez em uma entrevista sobre sua própria trajetória (Quijano, [2017] 2022). A teoria é, portanto, reelaborada por mais de duas décadas, passando por aproximações e afastamentos com grupos de intelectuais, inclusões de novos referenciais bibliográficos e diálogos com processos e experiências da política peruana, latino-americana e mundial.

Há ainda temas e experiências sobre os quais Quijano trabalhou durante as décadas de 1960 e 1970 e que não foram abandonados, como os debates sobre "marginalidade", "economia popular", "literatura latino-americana", "heterogeneidade-estrutural", movimentos populares territoriais, "poder" e "autoridade do Estado". Assim, a "colonialidade do poder" se constitui ao longo de um percurso, com pontos de continuidade com a produção de Quijano estendida durante décadas (cf. Quintero, 2010, 2018; Pacheco Chávez, 2016; Clímaco, Gómez, 2019; Gandarilha e García, 2019; Germaná, 2010, 2020; Montoya Huamaní, 2021; Romero Reyes, 2021; Palermo, 2022). Em seu recente trabalho sobre o jovem Quijano, Montoya Huamaní mobiliza as noções

do próprio autor peruano, tais como “movimento de reflexão”, “questões abertas e horizontes” e “deslocamento epistemológico”, tratando-as como instrumentos conceituais mais aptos para descrever com precisão as nuances e elementos de continuidades da vida e da obra de Quijano. Além disso, Montoya Huamaní desenvolve um capítulo intitulado “Sociologia da suspeita”, no qual examina textos de Quijano publicados entre 1962 e 1965 em um contexto de institucionalização da sociologia na América Latina. Para o autor, esses textos representam “um projeto teórico mais amplo de ‘descolonização epistemológica’ das ciências sociais diante do euro-norte-americanismo” (Montoya Huamaní, 2021: 122)⁸.

Nessa direção, três textos publicados na década de 1960 de Quijano podem ser apreciados como amostra sumária de reflexões que ajudam a compreender alguns antecedentes da teoria da colonialidade do poder. O primeiro deles, é sobre Wright Mills (1916-1962), uma homenagem póstuma ao sociólogo estadunidense. Quijano (1962) destaca os principais trabalhos de Mills, principalmente seu enfoque teórico sobre a estrutura social dinâmica. Contudo, parece o que mais chamou atenção do jovem Quijano sobre o “autêntico outsider na civilização do êxito”, foi o tratamento que deu as categorias de poder e autoridade, bem como seus efeitos na sociedade contemporânea. Elas não seriam o “resultado de um consenso coletivo”, mas, ao contrário, elas passam existir a partir de “certas bases institucionais e certos mecanismos que permitem alguns dos membros acumular poder em detrimento dos demais” (Quijano, 1962: 311). Desse modo, a introdução da noção de poder de Wright Mills como resultado de uma situação constante de tensão e conflito foi decisiva para Quijano praticamente em toda sua produção intelectual. A questão do poder será reatualizada por Quijano na elaboração da colonialidade do poder como uma teia de relações sociais de dominação, exploração e conflito em diversos âmbitos da existência social.

Um segundo registro é o trabalho sobre Saint-Simon (1760-1825), publicado em 1964. Trata-se de uma apresentação da concepção de sociedade e de história formulada pelo “socialista utópico” francês e de sua importância para sociologia contemporânea. Nela, Quijano identifica um conjunto de características dessa “filosofia social”, inclusive a incorporação da teoria de classes como estrutura básica da sociedade industrial (antecipando-se à Marx). De toda forma, dois traços destacados por Quijano merecem atenção: 1) a ideia de sociedade enquanto uma totalidade “formada por elementos dialeticamente interdependentes entre si e com seu conjunto” (Quijano, 1964: 51); 2) o elemento de historicizar fenômenos sociais e formas de conhecimento no “sentido de estar sujeitos à transformação no tempo e de apresentar, em cada caso, características concretas de diferenciação individual” (Quijano, 1964: 55). Esse paradigma de uma totalidade história, de um processo constante de formação e transformação de suas partes e de seus cruzamentos, visto como uma das características notáveis de Saint-Simon, também permitiu Quijano desenvolver décadas depois como uma de suas bases conceituais na construção da teoria da colonialidade do poder. Isso acarretou, inclusive,

⁸ Para uma análise do importante livro *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra 1948-1968*, de Montoya Huamaní, a primeira biografia intelectual publicada sobre Quijano, ver Rubbo (2023).

que sua produção fosse resolutamente interdisciplinar, o que lhe permitiu buscar novos sentidos históricos (García Bravo, 2021).

Mais conhecido que os dois textos anteriores, "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica" (1968), constitui parte de um conjunto de ensaios da fase "dependentista" de Quijano, período que atuou como funcionário da Organização das Nações Unidas (ONU), através do Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES) da Cepal, na cidade de Santiago (Chile). Nesse trabalho em que discorre sobre as tendências e os efeitos do processo de urbanização no continente, Quijano buscou, nesse contexto, entender algumas mudanças nas relações urbano-rurais a partir do sistema de dependência *histórica*.

Isso posto, o autor peruano abordou processos de colonização e descolonização que produziram "deslocamentos intermetropolitanos de poder" e "alterações substantivas no sistema de relações de dependência", seja na sua forma colonialista ou imperialista (Quijano, 1968: 529). Assim, o processo de urbanização destinado a estimular o desenvolvimento na América Latina "ingressaria, sem poder evitá-lo, no beco sem saída de acentuação da dependência" e da assimetria crescente entre centros urbanos e núcleos rurais, não superando o colonialismo e as formas de dependência interna e global (Quijano, 1968: 567). Como se pode perceber, os efeitos da colonização econômica e política a partir do processo de urbanização contém elementos que também estarão presentes, posteriormente, rearticulados e reconfigurados na proposta da colonialidade de poder. Como se sabe, o "padrão de poder" específico que será aprofundado por Quijano é o "colonial/moderno/eurocentrado" pedra angular que dá fundamento a ideia de colonialidade⁹. Em suma, tanto a noção de poder, de totalidade e de colonialismo mostram de um modo especialmente sutil nas origens das temáticas que o autor peruano trata na década de 1990.

Em contrapartida, autores(as) "decoloniais" que reivindicam o "legado quijaneano" como Rita Segato (2013) e Walter Dignolo (2020) eclipsam o "antes" do autor peruano, no que parece uma tentativa de extinguir o peso das ideias "marxistas" adotadas por Quijano – consideradas por ambos como uma marca de eurocentrismo. Entretanto, uma leitura que escamoteie recursos "marxistas" no mosaico da "colonialidade do poder" de Quijano está fadada a sérios equívocos (Rubbo, 2019; Romero Reyes, 2021). Ademais, depois de sua experiência política na década de 1970 com a Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES) (Coronado e Pajuelo, 1996), Quijano passa cada vez mais incorporar e dialogar com a perspectiva de um "socialismo contra o Estado" (Quijano, 1991c), uma linhagem intelectual e política mais subterrânea da tradição marxista.

Embora hegemônicos no século XX, tanto o eurocentrismo como o economicismo não foram as únicas variantes da tradição marxista. Propostas teóricas e políticas alternativas que manifestam críticas severas ao colonialismo e ao positivismo existem

⁹ Na década de 1970, quando Quijano desenvolve um projeto de pesquisa sobre o imperialismo no Peru (cf. Quijano, 1977), é possível encontrar reflexões sobre as elites oligárquicas do país andino que se modernizam e estabelecem novas formas de dominação cultural e política.

há mais de um século na história do marxismo. Inscrito em uma cultura de esquerda resolutamente antistalinista, Quijano faz parte dessa miríade de autoras e autores que contestam “marxismos vulgares”¹⁰. As inúmeras polêmicas e divergências entre Quijano e a tradição “marxista” não significam necessariamente uma separação rígida entre teoria marxista e teoria da colonialidade¹¹.

Não por acaso a trajetória de Quijano alinha-se com outra constelação do pensamento do século XX: a do “socialismo indígena” de José Carlos Mariátegui, César Vallejo e José María Arguedas (cf. Pinilla, 1993). Trata-se de uma “visão de mundo” que começa a se moldar em Quijano graças a uma dupla socialização: familiar, marcada por seu pai, Marcial Quijano, professor do secundário, “identificado com seus protestos e contestações frente ao gamonalismo da região e solidário com eles [indígenas] diante da exploração e dominação daqueles que eram vítimas e, em especial, da discriminação racial” (Valladares Quijano, 2019: 13); escolar, pois, quando moço, Aníbal Quijano frequentou uma escola bilíngue e “ali encontrou muitos de seus companheiros de estudos [que] eram filhos de camponeses quéchua-falantes ou ‘índios’ e que vários deles eram amigos conhecidos de suas cotidianas andanças infantis pela rua ou por lugares vizinhos” (Valladares Quijano, 2019: 12). Essa experiência material e mental no mundo andino deixa marcas profundas até o final da vida intelectual de Quijano – aspecto completamente ausente das queixas de Grosfoguel.

Em diálogo permanente com as obras desses autores – por vezes, “silencioso” –, Quijano construiu um conjunto de valores e de relações com o mundo que se integrou às suas posições políticas e intelectuais, desde projetos de mudança social à valorização

¹⁰ Como é sabido, o programa de estudos decoloniais desferiu sua crítica “epistemológica” às “esquerdas revolucionárias”, qualificando-as como “pensamento eurocêntrico”. Assim, assumiu, muitas vezes, um tom mais virulento contra o pensamento de esquerda do que da direita liberal. Cabe observar que os estudos decoloniais também produzem uma agenda política e, de certa forma, vislumbram ocupar espaços deixados pela crise do marxismo, ainda que sua incidência seja preeminentemente universitária. De toda forma, essa visão negativa sobre toda a “esquerda latino-americana” como mera reprodutora da dinâmica colonial carrega sérios problemas. Para Natalia Bustelo, um desses problemas é a ideia de que as esquerdas latino-americanas (e europeias) são reduzidas ao “marxismo”. Na realidade, “elas incluem também o anarquismo, o socialismo não marxista, o sindicalismo revolucionário, as tentativas de conciliar o socialismo com o anarquismo, o autonomismo e outras variantes que deixaram sua marca não somente na política, mas também cultural e social na América Latina. Nossa história tem inúmeras obras e movimentos que se identificaram com o marxismo ou outras esquerdas e até teorizaram e questionaram o colonialismo e o patriarcado ao lado do capitalismo”. A ausência de um programa historiográfico e filosófico sobre a esquerda por parte dos estudos decoloniais “acaba negando à América Latina a análise e a memória de parte importante de suas subjetividades e teorizações” (Bustelo, 2020: 113).

¹¹ As experiências políticas vivenciadas por Quijano na *Comunidad Autogestionaria Villa El Salvador* na década de 1970, bem como a teorização do socialismo por parte de Quijano enquanto “socialização do poder” (Montoya Rojas, 2019), levaram à adoção de uma posição política profundamente antiestatal e adepta à organização comunitária. Para o sociólogo andino, o melhor exemplo disso é fornecido pelos movimentos indígenas. Tal posição política também não se extinguiu com a formulação da colonialidade do poder e com as análises políticas de conjuntura sobre movimentos sociais na América Latina feitas por Quijano entre as décadas de 1990 e 2010. Nesse sentido, Quijano parece ter uma *afinidade* com o assim chamado “marxismo libertário”. Para algumas informações sobre as diversas tentativas de “marxismo libertário”, ver Besancenot e Löwy (2016).

da “realidade peruana” e do sujeito indígena enquanto potência social e política e elemento principal de uma autêntica “nacionalidade”. A importância da narrativa de *Los ríos profundos*, de Arguedas, em sua biografia “foi decisiva para sentir, e, de algum modo, quicá inclusive saber que [Quijano] não tinha de optar pelo eurocentrismo e que na história andina fervia um outro mundo possível de poderosa intensidade”, recorda Quijano (2015: 28). Foi ali que o sociólogo peruano encontrou uma “perspectiva” e uma “identidade” do que “sentia” (cf. Quijano, 1984; Pacheco Chávez, 2018).

Mais conhecida é a presença de Mariátegui no itinerário de Quijano, como trabalhos recentes têm apontado (cf. Montoya Huamaní, 2018; Reyna e Gómez, 2018; Rubbo, 2018 e 2021). No caso em tela, pretendo me deter sobre algumas afirmações feitas por Grosfoguel sobre o par Quijano-Mariátegui a partir de uma nota de rodapé já mencionada neste artigo. A primeira concerne à introdução de Quijano à edição dos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* publicada em 1979, a qual estaria mais próxima das “correntes trotskistas e marxistas dependentistas”. Grosfoguel (2018: 17) conclui que Quijano “realiza uma crítica ao marxismo eurocêntrico, mas não vai mais longe”. Ora, não resta dúvida de que nesse trabalho Quijano constrói sua própria versão de Mariátegui em contraposição a pelo menos cinco tendências políticas da esquerda peruana da década de 1970: nacionalismo, leninismo, trotskismo, maoísmo e aprismo. Na realidade, a imagem de Mariátegui tecida por Quijano estava próxima de suas próprias experiências políticas no Movimiento Revolucionario Socialista (MRS), de modo que a crítica ao “marxismo eurocêntrico” naquele momento visava justamente *ir mais longe* dentro de um contexto político (e, nesse caso, não acadêmico) marcado por mudanças, apostas e ações da esquerda política peruana (cf. Quijano [1979]1981; Rubbo, 2021: 88-109).

Outra passagem sobre Mariátegui-Quijano apontada pelo sociólogo porto-riquenho está colocada da seguinte maneira:

Se olharmos *Introducción a Mariátegui* de Quijano em 1981 e sua introdução no começo dos anos noventa, a antologia de textos de Mariátegui (Quijano, 1991) não tem indícios de uma mudança de visão sobre a interpretação de Mariátegui. É uma interpretação marxista da obra de Mariátegui na qual a ideia da colonialidade ainda não aparece. [...] Essa mudança pode ser vista no ensaio de Quijano (1992) sobre Mariátegui no início da década de noventa no qual ele faz a primeira abordagem da ideia de colonialidade depois de ter escrito junto a Wallerstein o primeiro ensaio em que a noção de colonialidade aparece no sentido aqui indicado (Grosfoguel, 2018: 17, nota 4).

De fato, a raça como “princípio organizador” da economia política mundial aparece apenas na comunicação “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ em Mariátegui: cuestiones abiertas” (cf. Quijano, [1992] 1993). No entanto, como temos tentado mostrar até aqui, a teoria da colonialidade do poder em Quijano não começa com a ideia de raça. Outras categorias igualmente identificáveis que dizem respeito a problemas relativos à fundamentação das ciências humanas se fizeram presentes na década de 1980, e Mariátegui é peça decisiva nessa reflexão “quijaneana”.

Entre o texto “Mariátegui y la tensión del pensamiento latino-americano” (Quijano, 1987), produto de um trabalho apresentado um ano antes no Colóquio Internacional “Marx, para quê?” em Porto Rico, e o prólogo da antologia de textos de Mariátegui (Quijano, 1991a) – sendo o primeiro desastrosamente não citado (!) por Grosfoguel –, Quijano busca em Mariátegui uma resposta sobre o espectro que rondava o pensamento latino-americano: a tensão entre o eurocentrismo e a própria historicidade peruana e latino-americana. Como pensar os problemas “a partir de dentro”, perguntava Quijano, sem perder de vista o horizonte de “totalidade” histórica? Tornava-se mais incisivo esse questionamento que deságua no dualismo cartesiano, na relação e separação entre “sociedade” e “natureza”, “corpo” e “alma”, “sujeito” e o “objeto”. Aos olhos de Quijano, a reflexão teórica e a prática política de Mariátegui estremeciam algumas bases do que se pode chamar de racionalidade ocidental capitalista e provocavam um novo “sentido histórico” de “existência social”. Como observa o sociólogo César Germaná, “o ponto de partida para compreender as análises que propõe Quijano é um problema ontológico: a questão de como se produz e se reproduz a existência social dos seres humanos” (Germaná, 2019: 79).

A frequente circulação regional e internacional de Quijano também colabora na construção da ideia de colonialidade do poder. Desse modo, não é novidade recordar que na história do pensamento latino-americano existiram diversos exemplos de abordagens sobre os efeitos do colonialismo e do eurocentrismo, do ponto de vista epistemológico e político. No caso especificamente de Quijano, para além do que ele (não) citou, sua própria trajetória de sessenta anos de atividades intelectuais constantes é um exemplo vivo de participação e construção de inúmeros debates com intelectuais latino-americanos de distintas fases e vertentes da sociologia crítica. José Gandarilha menciona alguns autores contemporâneos à Quijano que influenciaram sua produção intelectual: o sociólogo espanhol José Medina Echavarría (“heterogeneidade histórico-cultural”), o economista argentino Raúl Prébisch (“intercâmbio”), o historiador argentino Sergio Bagú (“capitalismo colonial”), o diplomata equatoriano Benjamín Carrión (“colonialismo político”) (Gandarilha, 2021: 39-43).

Com efeito, essa lista é ainda mais longilínea quando pensamos também no diálogo de Aníbal Quijano com intelectuais brasileiros da Universidade de São Paulo (USP). A reconstrução dessa interlocução possuía uma forte marca geracional, marcada por desacordos e convergências, foi iniciada no Chile da década de 1960 e continuada em diversos congressos latino-americanos. Diálogos com Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Octavio Ianni, Paul Singer e Francisco de Oliveira são alguns autores que Quijano teve amplo contato e o ajudaram a localizar sua própria produção intelectual na história da sociologia latino-americana em oposição, segundo ele, às formas de eurocentrismo na teoria social dominantes (“dualismo”, “modernização” e “materialismo histórico”) (cf. Quijano, 1990; Rubbo, 2022 e 2023a)¹².

¹² “(...) se essas conjecturas ainda não surgiram com essa palavra [colonialidade] ou conseguiram sugeri-la corretamente ao perseguir esse termo, isso não diminui o seu mérito. A genialidade de Quijano foi conseguir uma espécie de tom sinfônico para aquela composição, não apenas a partir de uma certa reviravolta naquele vislumbre conceitual, mas de tecer ou entrelaçar com ela outra

A mais conhecida e talvez mais importante de suas experiências internacionais é sua estada como pesquisador e professor visitante do Fernand Braudel Center (FBC), fundado por Immanuel Wallerstein, a partir de 1983. Essa colaboração entre Quijano e o FBC, que se tornou frequente nos anos subsequentes, pode ser explicada por três expectativas que motivaram o sociólogo peruano: a sua internacionalização traria uma maior circulação de sua produção, especialmente a partir de um centro localizado na cidade de Nova York; a presença no centro proporcionaria uma atualização significativa de sua bibliografia internacional das ciências sociais; a experiência levaria a um comprometimento com os dois eixos principais do projeto do FBC, a saber, a mudança histórica na *longue durée* e em larga escala e a ideia de uma ciência social histórica unidisciplinar. O historiador Dale Tomich, professor de sociologia da Universidade de Binghamton e um dos participantes do FBC, caracteriza a “beleza” da abordagem do “sistema-mundo” como aquela que fornece caminhos e pressupostos: uma distinção clara entre unidade de análise e unidade de observação – “o que é importante é o diferente”, dizia Tomich, “não tente criar homogeneidade” (cf. Marques e Parrom, 2019: 778).

Em duas ocasiões, através de homenagens a Fernand Braudel (cf. Quijano, 1985) e a Immanuel Wallerstein (cf. Quijano, 2004), o intelectual peruano reconheceu sua afinidade com o estilo de projeto desenvolvido no FBC. Sobre Wallerstein, Quijano considera o “moderno sistema-mundo” como uma “nova perspectiva teórica e filosófica sobre o *poder* contemporâneo” cuja importância impactou a “crítica dos modos vigentes de produção do conhecimento científico-social” (Quijano, 2004: 174-175). Para ele, a perspectiva do moderno sistema-mundo permitiu superar a questão nacional para examinar os problemas do desenvolvimento capitalista, da modernidade, da democracia e da revolução, que estavam, na realidade, em um “horizonte mundial”. A raiz do moderno sistema-mundo baseia-se “na proposta de recuperação de uma parte nuclear da herança de Marx: o descobrimento do caráter mundial do capitalismo, a perspectiva epistêmica de totalidade histórica necessariamente aplicada ao conhecimento” (Quijano, 2004: 177).

Obviamente, mesmo não fazendo parte da constelação do “socialismo indígena” peruano, Wallerstein trazia reflexões sobre a “prática do racismo-sexismo na economia-mundo capitalista” e sobre como ela impactava na “divisão axial do trabalho” e nas estruturas domésticas de acumulação do capital (Wallerstein, [1988] 2021). É o que se pode perceber nos seminários organizados na Maison des Sciences de l’Homme, em Paris, na década de 1980, terreno acadêmico também frequentado por Quijano. A análise wallersteiniana oferece, portanto, novas referências teóricas para a compreensão de uma modernidade contemporânea que reproduz novas escalas de exploração e de dominação (cf. Quijano; Wallerstein, 1992). Permite também a Quijano refletir sobre a colonialidade do poder não apenas através das singularidades de seu próprio país ou

epistemologia; ele cumprirá essa tarefa na sua teoria sobre a colonialidade do poder.” (Gandarilla, 2021, p. 43).

continente, mas ainda sobre dilemas globais vistos a partir de um ponto de vista situado fora do mundo europeu e anglo-saxão.

A formulação da noção de colonialidade do poder não foi apenas uma teoria forjada em um debate teórico escrito. As transformações sociais na América Latina durante a década de 1980, particularmente dos povos indígenas, tiveram peso considerável na construção desse projeto. Em "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" (1990), Quijano alerta sobre a "invisibilidade sociológica de fenômenos como das 'étnias' e de cor", e que, não obstante, são "absoluta e continuamente presentes nas relações de exploração e dominação" (Quijano, 1990: 27). Afirma, em seguida, em uma nota de rodapé, que "a revitalização de tendências de agrupamento social em linhas 'étnicas' é um dos fenômenos mais notáveis do período de crises". Para ilustrar a importância desse segmento social na América Latina, menciona três estudos da década de 1980: do *El México profundo*, do antropólogo Guillermo Bonfil Batalla; *Historia del pueblo mapuche*, do historiador José Bengoa; e *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinato aymara y quechua en Bolivia*, da socióloga Silvia Rivera Cusicanqui. De qualquer modo, Quijano tinha plena consciência de que se trata de trabalhos cruciais, permeados por uma narrativa histórica do passado e do presente dos povos indígenas. Poderíamos dizer que essas experiências das lutas sociais indígenas suscitavam a reflexão de Quijano como "novo horizonte de sentido" descolonizador.

V. Pesos e contrapesos

Há pelo menos uma década, alguns membros do programa de investigação Modernidad/Colonialidad tornam públicas disputas teóricas e políticas que são passíveis de serem examinadas. Em particular, este trabalho se deteve sobre as acusações feitas por Ramón Grosfoguel contra Aníbal Quijano. Com isso, procurei estabelecer uma maneira de observar a "escola" decolonial com maior distanciamento crítico, sem ter por intuito rechaçá-la ou admirá-la. Parti do princípio que a heterogeneidade dos membros do M/C e de suas opções teóricas, formações intelectuais e trajetórias acadêmicas revelam diferenças e acabaram constituindo facções que precisam ser consideradas como objeto de análise sociológica. Outro objetivo deste artigo foi suscitar um debate de caráter metodológico a respeito da necessidade de se fazer uma contextualização rigorosa da elaboração da teoria da "colonialidade do poder" na sua historicidade, levando em conta, por um lado, articulações entre obra e trajetória e, por outro, entre circulação e recepção. Procurei também promover uma discussão de caráter teórico sobre as arestas que configuram a heterogeneidade do debate da "colonialidade de poder" de Quijano.

Isso posto, as acusações de Grosfoguel revelam omissões e confusões. Grosfoguel tenta estabelecer uma genealogia da "colonialidade do poder" que precede a formulação da teoria por Quijano, especulando se o sociólogo andino teve ou não contato com autores do marxismo negro que ele teria omitido de suas referências bibliográficas. Não obstante, Grosfoguel traça um caminho perigoso: acusa Quijano precipitadamente de "usurpador". À procura de uma origem verdadeira e única, "Grosfoguel invoca quem

teria proposto pela primeira vez – como uma patente – o que o trabalho realizado por Quijano teria deixado de fora” (Bonilla Avendaño, 2020: 134).

No entanto, cumpre notar que as referências históricas e empíricas de Quijano eram completamente distintas das de Grosfoguel. A gênese da “descolonização epistemológica” tem como referência a tradição do “socialismo indígena” peruano, que inclui escritores, ensaístas, críticos literários e acadêmicos – assim como o marxismo negro, cujas ideias tinham difusão e circulação restritas. Some-se também a isso o fato de que a circulação internacional de Quijano o leva a adotar uma grande diversidade de referenciais teóricos e institucionais, a exemplo de Immanuel Wallerstein. Desse modo, Grosfoguel demonstra de forma olímpica seu próprio desconhecimento dos pares e referenciais peruanos e latino-americanos.

Com efeito, parece-me imperioso mapear pontos de contato entre a corrente do marxismo negro e a noção de colonialidade do poder de Quijano, bem como analisar diferenças e convergências entre as noções de “capitalismo racial”, “colonialismo interno”, “colonialidade do poder”, “poder” em sentido foucaultiano etc.

Além disso, seria necessário proceder a um exame mais detalhado sobre a relação entre Quijano e a rede Modernidad/Colonialidad. Mesmo que a formação da rede não tenha um coordenador geral que catalise as ambições do M/C, é possível identificar “algum nível hierárquico informal”, como assinala Freitas (2019: 81). Ou seja, “algumas figuras centrais acabam tendo uma relevância maior devido a seu papel institucional, como catalisadores dos interesses do grupo, e também devido ao impacto seminal de suas produções” (Freitas, 2019, p. 81). Nesse ínterim, Quijano e Enrique Dussel seriam as referências “honorárias” do M/C, pois eram nascidos na década de 1930 e, a essa altura, tinham uma robusta produção intelectual, em certo sentido consolidada e relativamente internacionalizada.

Isso posto, é natural que pesquisadores mais jovens que Quijano e Dussel ficassem com a missão de produzir trabalhos capazes de delinear as linhas principais do projeto de pesquisa, sua base conceitual, estratégias, objetivos políticos e tradições intelectuais com que o M/C dialoga. Não por acaso, eram eles que organizavam os encontros do grupo, cada qual promovendo atividades em suas universidades. Em seguida, uma segunda geração de autores(as) decoloniais que se integraram ao grupo passou a estar no *front* da organização de eventos acadêmicos. Apesar disso, tanto Quijano quanto Dussel são figuras de prestígio que parecem ter contribuído nas diversas atividades realizadas pelo M/C. No seio do grupo, desfrutavam de uma maior circulação e recepção de seus textos, muitos deles traduzidos para o inglês e publicados em revistas acadêmicas tais como *Cultural Studies* e *Nepantla*. Mas tinham seus próprios interesses, reservando sua autonomia intelectual e política diante do grupo – o que não é propriamente um comportamento novo.

Quando estabelece os primeiros contatos com os pesquisadores no Fernand Braudel Center que mais tarde fundam o M/C, Quijano beirava os sessenta e cinco anos de idade. Entre o final da década de 1990 e começo dos anos 2000, sua produção teórica não

parece guiada pelo “pensamento” do M/C, mas por uma tentativa de sistematização da teoria da colonialidade do poder que estava sendo gestada há quase dez anos. Há duas razões para tanto. A primeira, corroborando a afirmação de Freitas (2019), é que o perfil do “grupo” se delineava mais como uma “escola de atividade” do que como uma “escola de pensamento” (Gilmore, 1988), pois, mesmo tendo uma plataforma conceitual comum, possuía significativa abertura e flexibilidade. Mais tarde, de 2010 ao ano de seu falecimento, em 2018, Quijano assume em Lima a direção da Cátedra “América Latina y la Colonialidad del Poder” da Universidade Ricardo Palma, na qual forma um pequeno grupo e organiza encontros e debates. Esse período pode ser entendido como a última fase da construção da teoria “colonialidade do poder” de Quijano (2022); por particularidades que não podemos desenvolver neste artigo, reforça o distanciamento do pensador já octogenário de alguns membros do grupo decolonial”. Nessa última frase, é possível perceber novas ênfases examinadas pelo pensador peruano, como a questão de gênero e do patriarcalismo na estrutura do poder global – quiçá movido pela crítica feita por María Lugones (2008) e Rita Segato (2014 e 2015) –, a *reindigenização* do mundo como parte do renascimento das diversas epistemes alternativas e a emergência da crise climática global como a maior depredação do planeta e ameaça de extinção dos seres humanos.

A segunda razão é que, mesmo no auge da aproximação entre Quijano e o M/C, o sociólogo andino não usa o termo “decolonial” sequer uma única vez, mas, antes, “descolonial” ou “descolonialidade”. Essa opção terminológica é confirmada em uma entrevista concedida por César Germaná, seu ex-aluno, amigo e cúmplice intelectual desde a década de 1960: “Gosto mais de descolonialidade do que decolonial, que é uma influência do inglês. Bom, eu também perguntei uma vez ao Quijano o que ele preferia, decolonial ou decolonialidade, e ele disse *descolonialidade*” (Miglievich-Ribeiro, 2015: e113, grifo nosso). Interessante notar que, nos últimos dez anos, justamente quando torna pública suas desavenças, Grosfoguel utiliza com maior frequência o termo “descolonial”, abandonando “decolonial”. Esse sutil jogo de palavras é mais um exemplo revelador de um duplo distanciamento diante do M/C, tanto por parte de Quijano quanto de Grosfoguel, embora por razões completamente distintas.

Referências bibliográficas

ASSIS CLÍMACO, Danilo.; GÓMEZ, Yuri. (2019), “En el corazón mismo de la colonialidad. Poder, totalidad social y heterogeneidad en las primeras obras sociológicas de Aníbal Quijano (1962-1966)”. *Discursos del Sur*, Lima, UNMSM, n. 3, pp. 37-53.

BALLESTRIN, Luciana. (2013), “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.11, pp. 89-117.

BENSAÏD, Daniel. (2013), *Marx, manual de instruções*. São Paulo: Boitempo.

BESANCENOT, Olivier e LÖWY, Michael. (2016), *Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras*. São Paulo: Editora Unesp.

BONILLA AVENDAÑO, Bryan J. (2020), “Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología de Ramón

Grosfoguel". In: MAKARAN, Gaya e GAUSSENS, Pierre (coord.). *Piel blanca, máscaras negras: crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra A. C./Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 121-144.

BROWITT, Jeff. (2014), "La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico". *Cuadernos de Literatura*. Bogotá, v. 18, n. 36, pp. 25-36.

BUSTELO, Natalia. (2020), "Epílogo ¿Puede el decolonialismo pensar la historia de las izquierdas anticoloniales?". *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, n. 20, pp. 111-114.

CASALS, Josep (2003), *Afinidades vienesas: sujeto, lenguaje, arte*. Barcelona: Anagrama.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. (2021 [2010]), *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: n-1 Edições.

CHAKRABARTY, Dipesh (2000), "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography", *Neplanta: Views from South*, Volume 1, Issue 1, 9-32.

CHIBBER, Vivek (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of capital*. Nova York: Verso.

CORONADO, Jaime e PAJUELO, Ramón (1996), *Villa El Salvador: poder y comunidad*. Lima: CEIS- CECOSAM.

CORTINA, Adela (2008), *La escuela de Francfort. Crítica y utopía* Madrid: Síntesis.
GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO) (2014), "Estudios Decoloniales: un panorama general". KULA. *Antropólogos del Atlántico Sur*, Buenos Aires, n. 6, p. 8-21.

ESCOBAR, Arturo. (2003), "Mundos y conocimiento de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad". *Tabula Rasa*, Colômbia, n.1, pp. 58-86.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. (1988), "Nossa América e o Ocidente". In: __. *Caliban e outros ensaios*. São Paulo: Busca Vida.

FREITAS, Altieri Dias de. (2019), *Entre o "ironista" e o "decolonial": um estudo pragmatista de Walter Mignolo*. Tese de Doutorado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

GANDARILLA, José Guadalupe (2021). "De cómo fue tejido por Aníbal Quijano el concepto de colonialidad del poder". RÍOS, Jaime (ed.) (2021), *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón*. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología Perú, pp. 31-48.

GANDARILLA, José Guadalupe e GARCÍA BRAVO, María Haydeé (2019), "Aníbal Quijano, un secreto khipukamayúq. La modernidad, el nudo por desatar", *Las Torres de Lucca*. Revista Internacional de Filosofía Política, v. 8, n. 15 (2019): 183-214.

GARCÍA BRAVO, María Haydeé (2021) "Aníbal Quijano, un pensamiento latinoamericano y crítico sobre la interdisciplinariedad". RÍOS, Jaime (ed.) (2021), *Concurso*

Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología Perú, pp. 127-139.

GERMANÁ, Cesar. (2020), "Estudio preliminar". In: QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Prólogo de Danilo Assis Clímaco).

_____. (2019), "Más allá de la crisis. Horizontes desde una perspectiva descolonial". *Discursos del Sur*, Lima, n. 3, pp. 77-94.

_____. (2010), "Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano". *Nómadas*, Bogotá, v. 32. pp. 211-221.

GILMORE, Samuel. (1988), "Schools of activity and innovation". *Sociological Quarterly*, v. 29, n. 2, pp. 203-219.

GROSGUÉL, Ramon. (2018), "¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 28, pp. 11-22.

_____. (2016), "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y al 'extractivismo ontológico': Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 24, pp. 123-143, 2016.

_____. (2016a), "Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 25, pp. 153-174.

_____. (2013), "Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad". Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade. *Metapolítica*, México, v. 17, n. 83, pp. 38-47.

_____. (2006). "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, pp.147-169.

_____. (2003), *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective*. London: University of California Press.

GROSGUÉL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2007), "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". In: _____. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Central Iesco/Instituto Pensar/Siglo del Hombre Editores, pp. 9-23.

GÓMEZ, Yuri. (2020), "Contar la historia del presente, escuchar el silencio: en torno a la trayectoria de Aníbal Quijano". *Antagonismos*, Lima, v. 2, n. 2, pp. 123-139.

JAY, Martin (2008). *A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto.

LUDDEN, David (ed.) (2001), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning, and the Globalisation of South Asia*. New Delhi: Permanent Black.

MASSONI, Neusa Teresina e MOREIRA, Marco Antonio (2020). "David Bloor e o 'Programa forte' da sociologia da ciência: um debate sobre a natureza da ciência". *Ensaio Pesquisa Em Educação em Ciências*, Belo Horizonte, 22, e10625.

MIGNOLO, Walter. (2020), "Memorias y reflexiones en torno de la de/colonialidad del poder". *Políticas de la Memoria*, n. 20, Buenos Aires, pp. 79-96.

_____. (2008), "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". *Telar*, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Tucumán, n. 6, pp. 7-38.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. (2015), "Entrevista com César Germaná". *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, pp. e99-e116.

MONTÁNÊZ PICO, Daniel. (2021), *Marxismo negro*. Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono. Madrid: Akal.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. (2019), "Aníbal Quijano: socialización del poder como cuestión central del socialismo". *Revista de Sociología*, UNMSM, Lima, n. 3, p. 55-75.

MONTOYA HUAMANÍ, Segundo. (2021), *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra 1948-1968*. Tomo 1. Lima: Heraldos Editores.

_____. (2018), "Aníbal Quijano: improntas de Mariátegui en la colonialidad del poder". In: _____. *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores, pp. 97-129.

OLIVEIRA, Francisco de. (2033), "Viagem ao olho do furacão: Celso Furtado e o desafio do pensamento autoritário brasileiro". In: _____. *A navegação venturosa*. São Paulo: Boitempo, pp. 59-82.

ORTEGA; Jaime Reyna; GÓMEZ, Yuri. (2018), "Mariátegui y los molinos de viento: el itinerario de Aníbal Quijano". In: PACHECO CHÁVEZ, Víctor Hugo. P. (Org.) *Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*. Santiago de Chile: Doble Ciencia, pp. 59-78.

ORTIZ FÉRNANDEZ, Carolina. (2019), "El arte y la heterogeneidad histórico estructural en la obra de Aníbal Quijano". *Revista de Sociología*, UNMSM, Lima, n. 28 p. 65-82.

PACHECO CHÁVEZ, Víctor Hugo. (2018), "Aníbal Quijano: episodios de lectura de José María Arguedas". In: _____. (org.) *Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*. Santiago: Doble Ciencia Editorial, pp. 15-34.

_____. (2016), "Colonialidad del poder: impronta, reformulación y construcción de un concepto". In: GANDARILLA, José Guadalupe (org.) *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México-Espanha: Akal, pp. 337-361.

PACHÓN, Damián. (2008), "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad". *Ciencia Política*, v. 5, pp. 8-35.

PALERMO, Zulma. (2022), *Aníbal / Alonso Quijano. Los Quijote y sus molinos de viento. Otros Logos*, Universidad Nacional del Comahue, n. 13, pp. 56-73.

PINILLA, Carmen María. (1993), "El principio y el fin: Mariátegui y Arguedas". *Anuario mariateguiano*, Lima, n. 5, v. 5, pp. 45-57.

QUIJANO, Aníbal. (2022), *Vivir adentro y en contra colonialidad y descolonialidad del poder*. Lima: Universidad Ricardo Palma/Editorial Universitaria.

_____. (2015), "La vasta empresa narrativa de Todas las sangres". In: PINILLA, Carmen María. (ed.). *Todas las sangres cincuenta años después*. Lima: Ministerio de Cultura, pp. 27-47.

- _____. (2004), "Immanuel Wallerstein: instancias y trazos". *Socialismo y participación*. Lima, CEDEP, n. 98, pp. 173-179.
- _____. (1997), "El silencio y la escritura". *Que hacer*, Lima, Desco, pp. 79-81.
- _____. (1993 [1992]), "Raza, etnia y nación: cuestiones abiertas". In: VV.AA. José Carlos Mariátegui y *Europa: el otro descubrimiento*. Lima: Amauta, pp.167-89.
- _____. (1992), "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, pp.11-20.
- _____. (1991), "La modernidad, el capital y América Latina nacieron en el mismo día. Entrevista de Nora Velarde". *ILLA*, Revista del Centro de Educación y Cultura, n. 10, pp. 42-57.
- _____. (1991a), "Prólogo". In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Textos basicos* (Seleção, introdução e prólogos de cada seção, de Aníbal Quijano). México-Lima: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1991b), "Trosky (entre paréntesis)". *Sí*. Lima, n. 64.
- _____. (1991c), "La razón del Estado". URBANO, Henrique (Comp.) *Modernidad en los andes*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- _____. (1990), "La nueva heterogeneidad estructural de America Latina", *Hueso Húmero*, Lima, n. 26, pp. 9-33.
- _____. (1987), "Mariátegui y la tensión del pensamiento latinoamericano". *Hueso Húmero*, Lima, n. 22.
- _____. (1985), "Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles". *David y Goliath*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, v. 16, n. 49.
- _____. (1984), "Arguedas: la sonora banda de la sociedad". *Hueso Húmero*, Lima, n. 19.
- _____. (1981 [1979]). *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui* Lima: Mosca Azul/CEIS.
- _____. (1979 [1964]), "El cholo y el conflicto cultural en el Perú". In: _____. *Dominación y cultura*. El cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima: Mosca Azul.
- _____. "El Perú en la crisis de los años 30". GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (coord.) *América Latina en los Años Treinta*. México: Siglo XXI, 1977, pp. 239-302.
- _____. (1968), "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica", *Revista Mexicana de Sociología*, Año 30, v. XXX, n. 3: 525-570.
- _____. (1964). "Imágen Saintsimoniana de la sociedad industrial". *Revista de Sociología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, v.1, pp. 47-85.
- _____. (1962) "C. Wright Mills, conciencia crítica de una sociedad de masas". *Revista del Museo Nacional*, XXXI, Lima, 305-313.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. (1992), "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 134, pp. 583-592, 1992.

QUINTERO, Pablo. (2018), "Heterogeneidad histórico-estructural, dependencia y colonialidad del poder: la crítica al desarrollo desde el andamiaje teórico de Aníbal Quijano". In: PACHECO CHÁVEZ, Víctor Hugo P. (Org.). *Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*. Santiago de Chile: Doble Ciencia, pp. 125-161.

_____. (2010), "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina". *Papeles de Trabajo*, v. 19, pp. 3-18.

RESTREPO, Eduardo e ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.

RÍOS, Jaime (ed.) (2021), *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón*. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología Perú.

ROBINSON, Cedric. (2000 [1983]), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. University of North Carolina Press.

ROMERO REYES, Antonio. (2021), "De la marginalidad hacia el autogobierno y la búsqueda de opciones de existencia social alternativas al capitalismo". In: FIGUEIRA, Patricia e ELIZALDE, Paz Concha (eds.). *Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 31-79.

RUBBO, Deni Alfaro. (2018), "Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 32, n. 94, pp. 391-409.

RUBBO, Deni Alfaro. (2019), "Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas". *Sociologias*, Porto Alegre, v. 21, n. 52, pp. 240-269.

RUBBO, Deni Alfaro. (2021). *O labirinto periférico: aventuras de Mariátegui na América Latina*. São Paulo: Autonomia Literária.

RUBBO, Deni Alfaro. (2022), "Travessias sociológicas e cruzamentos tropicais: Aníbal Quijano e o Brasil". *Pós-Ciências Sociais*, v. 19, pp. 19-46.

RUBBO, Deni Alfaro. (2023), "O jovem Aníbal Quijano". *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 38, n.3, p. e46885.

RUBBO, Deni Alfaro. (2023a), "Sentimento de um marxismo descentrado: Aníbal Quijano e a tradição intelectual uspiana". Trabalho apresentando no 6º Congresso de História Intelectual da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RUBBO, Deni Alfaro (ed.). (2024), *Aníbal Quijano: Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory*. London: Routledge.

RUBBO, Deni Alfaro. (2024a), *José Carlos Mariátegui: Marxism and Critique of Eurocentrism*. London: Routledge.

SÁNCHEZ MARÍN, Leandro e DAVID GIRALDO, Sebastian (eds.) (2023), *Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad*. A 100 años del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Medellín: Ennegativo ediciones, Politécnico colombiano, Universidad Libre.

SEGATO, Rita. (2013), "Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder". *Revista Casa de las Américas*, Habana, n. 272.

_____ (2014), *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México, DF: Pez en el Árbol.

_____ (2015), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.

VALLADARES QUIJANO, Manuel. (2019) "Aníbal Quijano y su tiempo". *Discursos del Sur*, Lima, n. 3, pp. 9-36.

WALLERSTEIN, Immanuel. (2021[1988]), "As tensões ideológicas do capitalismo: universalismo versus racismo e sexismo". In: _____; BALIBAR, Étienne. *Raça, nação e classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, pp. 63-74.

MARIÁTEGUI Y LA BÚSQUEDA DE ALTERNATIVAS A LA CRISIS AMBIENTAL DESDE LAS IDENTIDADES Y CULTURAS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA¹

Fernando de la Cuadra²

Universidad de Chile

Resumen

El artículo expone primeramente el carácter dramático en que se encuentra la actual crisis ambiental, con sus previsibles y devastadoras consecuencias sobre la vida en el planeta en caso de no implementar las medidas necesarias para contornar este escenario sombrío. A partir de dicho contexto se presentan algunas ideas que se inspiran en la visión Mariateguista del papel de las identidades y las culturas indígenas y su decantación en la noción de Buen Vivir como salidas para enfrentar, contener, mitigar o revertir los efectos deletéreos de la acción humana sobre la Tierra.

Palabras llave

Mariátegui, Crisis ambiental, Identidades indígenas, Buen Vivir, América Latina.

Abstract

The article first exposes the dramatic nature of the current environmental crisis, with its foreseeable and devastating consequences on life on the planet if the necessary measures are not implemented to address this gloomy scenario. From this context, some ideas are presented that are inspired by the Mariateguista vision of the role of indigenous identities and cultures and their decantation in the notion of Good Living as solutions to confront, contain, mitigate or reverse the deleterious effects of human action on the Earth.

Keywords

Mariátegui, Environmental crisis, Indigenous identity, Sumak Kawsay, Latin America.

Presentación

El artículo a seguir expone, en primer lugar, la actual situación geológica en la cual se encuentra el planeta, denominada por muchos autores como el Antropoceno. Posteriormente, analiza es el estado actual en que se encuentra el cambio ambiental global y la crisis climática que se cierne sobre la humanidad, devastando extensas áreas

¹ Trabajo elaborado para ser presentado en la Simposio Internacional Mariátegui y la experiencia europea: A 100 años de su regreso, Lima, 12 y 13 de junio de 2024.

² Sociólogo, Universidad de Chile. Doctor en Ciencias Sociales. Docente e Investigador. Miembro de la Casa Latinoamericana y del Consejo Consultivo de la Cátedra Mariátegui. Editor del Blog Socialismo y Democracia: <http://fmdelacuadra.blogspot.com/>

del planeta, destruyendo ecosistemas y provocando el desaparecimiento de diversas especies de la flora y de la fauna, con sus dramáticas secuelas sobre la población, especialmente aquellas más vulnerables y desfavorecidas.

A partir de dicho contexto, se presentan en la tercera parte algunas propuestas que pretenden contornar o mudar este escenario desde una perspectiva que se inspira en la visión Mariateguista del papel de las identidades y las culturas indígenas como salidas para enfrentar, contener, mitigar o revertir los efectos deletéreos de la acción humana sobre la Tierra. En la cuarta parte, y a modo de conclusión, realizamos algunas reflexiones sobre la efectiva viabilidad de los aportes del pensador peruano para elaborar una racionalidad diferente o alternativa que permita asumir los retos que el cambio climático, el calentamiento global y la crisis ecológica global le imponen a la humanidad.

1. Algunas consideraciones sobre el Antropoceno

El uso de la palabra Antropoceno para definir esta nueva época geológica fue acuñada por primera vez por Paul Crutzen (Premio Nobel de Química en 1995) el cual ha contado posteriormente que se encontraba en una Conferencia en donde se hablaba del holoceno como la última etapa geológica del Planeta. En ese momento, Crutzen pensó que era más acertado hablar de Antropoceno para describir la nueva época o etapa geológica por la cual atraviesa el planeta.

Antes de esta nueva época geológica, denominada por los científicos como el Antropoceno que se caracteriza por el impacto profundo de la huella humana sobre el planeta, la Tierra ya experimentó otras cinco extinciones masivas de especies (*Big Five*), que son periodos de menos de 2,8 millones de años de duración en los que han desaparecido las tres cuartas partes de las especies³. Este nuevo periodo ha sido calificado como el sexto evento de extinción masiva y acelerada de especies y el primero causado por la acción de nosotros mismos.

Considerando la enorme extensión temporal de cada ciclo geológico, el uso del concepto Antropoceno todavía genera un enconado debate entre los científicos. Algunos argumentan que la discrepancia surge al momento de establecer el inicio del Antropoceno, que muchos lo asocian con la Revolución Industrial de mediados del siglo XIX. En todo caso, numerosas investigaciones no dejar lugar a dudas de que la masa antropogénica fue creciendo rápidamente durante el siglo XX, especialmente después del fin de la Segunda Guerra Mundial, en los llamados "30 gloriosos años"

Esta concepción de una nueva era geológica se debe al hecho de el impacto que la acción que efectúa la humanidad sobre el planeta ha ido transformando radicalmente la forma en que este se comporta, con un fuerte impacto sobre el clima y la biodiversidad de

³ Estos periodos son: 1) Extinción Ordovícica-Silúrica (443 millones de años); 2) Extinción Devónica (372 millones de años); 3) Extinción Pérmica-Triásica (252 millones de años); 4) Extinción Triásica-Jurásica (201 millones de años) y; 5) Extinción Cretácica- Terciaria (66 millones de años).

especies. La creciente acumulación de Gases de efecto invernadero (GEI) a partir de la quema de combustibles fósiles ha provocado un crecimiento sostenido de las temperaturas (calentamiento global) y la emergencia de numerosos eventos climáticos catastróficos, que vivimos cotidianamente.

Un estudio de la revista *Nature* reveló que en 2020 la masa de objetos construido por la humanidad (masa antropogénica) superó en peso la masa de los seres vivos por primera vez en la historia (biomasa). Por lo mismo, cada día existe más consenso de que entramos en una nueva era geológica marcada por la huella o el impacto de la acción humana.

Es decir, la masa antropogénica (edificios, autos, vestimentas, botellas, bolsas, etc.) a comienzos del siglo pasado era de apenas 35 gigatons, o sea, 3% de su peso actual calculado en 1.15 teratons. Desde entonces, ese tipo de masa se ha doblado cada 20 años, llegando en la actualidad a un aumento anual de 30 gigatons, lo que equivale a que cada persona viva produce semanalmente su peso en masa antropogénica.

Según los datos de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales, en la actualidad la deforestación (se pierden 13 millones hectáreas de bosques anuales) y la pérdida de biodiversidad -donde más de 35 mil especies se encuentran en peligro de extinción- representarían para muchos científicos dos potentes indicadores de que nos encontraríamos frente a un sexto evento de extinción acelerada y masiva de especies. Con la salvedad de que es el primero causado por la actividad humana.

En razón de lo anterior, el ser humano se halla ante el reto civilizatorio más exigente de su historia. Uno que combina tanto problemas relacionados con la emisión de gases de efecto invernadero, con su consecuente aumento de la temperatura global y la perturbación en el equilibrio del sistema climático terrestre, como problemas derivados del uso extractivista de los recursos del planeta. Hoy en día, resulta difícil negar que todo ello, que podemos conceptualizar como crisis ecológico-social (o, simplemente, crisis ecosocial), tiene origen en la parasitaria forma de producir que domina a escala global: el modo de producción capitalista.

2. La crisis climática desbordada

A pesar de las voces negacionistas, cada vez nos llegan más imágenes de los “desastres climáticos”, los cuales ahora no solamente suceden y afectan a las regiones más pobres lejas y exóticas –como ya ha sido noticiado en tiempos pasados- sino que ellos también se producen actualmente en las regiones más desarrolladas del planeta (Estados Unidos, Canadá, Europa, China, Japón o Australia)⁴. Este clima “loco” que está tomando cuenta del planeta en este 2023 amenaza con convertirse en la norma durante esta década y

⁴ Solamente Estados Unidos ha sido asolado por 6 Huracanes en los últimos años, los cuales han cobrado miles de víctimas y varios billones de dólares en pérdidas materiales. Estos huracanes son Katrina (2005); Sandy (2012); Harvey (2017); María (2017); Ian (2022) e Idalia (2023).

las próximas, si es que no se toman medidas drásticas para enfrentar el calentamiento global y los rápidos cambios climáticos.

De acuerdo con la mayoría de los especialistas, las ondas de calor, los incendios forestales y las inundaciones que se experimentan actualmente son sólo la “punta del iceberg” en comparación con los efectos aún peores por venir, y las limitaciones en los modelos climáticos dejan al mundo “navegando parcialmente a ciegas” hacia el futuro. Por lo mismo, existen fundados temores de que las implacables emisiones de carbono de la humanidad finalmente hayan llevado la crisis climática a niveles nunca antes conocidos y a una nueva y acelerada fase de destrucción.

Los modelos climáticos han predicho con precisión el aumento de la temperatura global a medida que aumentaron las emisiones de gases de efecto invernadero de la humanidad. Pero numerosos científicos destacaron la particular dificultad que tienen a la hora de proyectar fenómenos meteorológicos extremos, que son por definición raros. (Carrington, 2023).

Por su parte, el Santo Padre Francisco ha reafirmado en la última Exhortación Apostólica, *Laudate Deum*, que “por más que se pretendan negar, esconder, disimular o relativizar, los signos del cambio climático están ahí, cada vez más patentes. Nadie puede ignorar que en los últimos años hemos sido testigos de fenómenos extremos, períodos frecuentes de calor inusual, sequía y otros quejidos de la tierra que son sólo algunas expresiones palpables de una enfermedad silenciosa que nos afecta a todos”. (Papa Francisco, 2023, p. 2).

En una reciente publicación de la Revista *Science*, especialistas de varios países han llegado a determinar después de amplios e innumerables estudios cruzados, que los niveles de dióxido de carbono en la atmósfera terrestre son los más altos registrados en los últimos 14 millones de años. El citado estudio rastrea los niveles de CO₂ existentes desde hace 66 millones de años y hasta la actualidad, logrando una precisión sin precedentes. La última vez que la atmósfera del planeta contuvo la misma concentración del principal gas causante del efecto invernadero –cerca de 402 partes por millón– fue entre 14 y 16 millones de años atrás, lo que lleva a concluir que las condiciones climáticas adversas hacia las que la humanidad se dirige no pueden ser más críticas.

¿Qué más evidencia necesitamos para concluir que el mundo se encamina a pasos agigantados hacia su autodestrucción a partir de la acción humana? La humanidad se enfrenta al reto civilizatorio más exigente de su historia. Uno que combina tanto problemas relacionados con la emisión de gases de efecto invernadero, con su consecuente aumento de la temperatura global y la perturbación en el equilibrio del sistema climático terrestre, como problemas derivados del uso extractivista de los recursos del planeta. Hoy en día, resulta difícil negar que todo ello, que podemos conceptualizar como crisis ecológico-social (o, simplemente, crisis ecosocial), tiene origen en la parasitaria forma de producir que domina a escala global: el modo de producción capitalista. (CIBCOM, 2023).

La temática de los límites ecológicos al crecimiento económico y las interrelaciones entre desarrollo y ambiente fueron reintroducidas en el pensamiento occidental⁵ en los años sesenta y principio de los setenta por un grupo importante de teóricos, entre los cuales se pueden destacar Nicholas Georgescu-Roegen, Ernst F. Schumacher, Arne Naess, Ignacy Sachs, Serge Latouche o Joan Martínez-Alier. A pesar de las diferencias de enfoque y la posición más o menos militante de cada uno de estos pensadores, lo que asoma como un aspecto en común a todos ellos es la afirmación del carácter finito de los recursos naturales y, consecuentemente, una crítica vehemente del modelo de producción y consumo inherente al desarrollo capitalista.

Por ejemplo, en el trabajo pionero de Ernst F. Schumacher "Lo pequeño es hermoso" (*Small is Beautiful*) publicado en 1973, el economista germano-británico realiza una crítica contundente al modelo productivista de las sociedades occidentales lo cual nos llevaría al descalabro ambiental y de la vida misma, para intentar comprender como humanidad el problema en su totalidad y comenzar a ver las formas de desarrollar nuevos métodos de producción y nuevas pautas de consumo en un estilo de vida diseñado para permanecer y ser sustentable. En tal sentido, este pensador comparte las percepciones ecológicas y espirituales que han orientado su trabajo y que ofrecen una perspectiva de salida ante los caminos destructivos trazados con el devenir la humanidad.

En su libro de hace ya medio siglo Schumacher ya nos advertía que la saga productivista imperante en los países industrializados acabaría por extinguir en pocos años los recursos del planeta: "Uno de los más funestos errores de nuestra época es la creencia de que el problema de la producción está solucionado. Esta ilusión, se debe principalmente a nuestra incapacidad para reconocer que el sistema industrial moderno, con toda su sofisticación intelectual, consume las bases mismas sobre las cuales se ha levantado". (Schumacher, 1973, pp. 20-21).

Entre los temas abordados por Schumacher en su libro se encuentra el gigantismo económico occidental y la necesidad de encontrar una nueva economía que mantenga la relación con la escala humana y la sostenibilidad, la dignidad y la creatividad del trabajo humano como base de una sociedad sana y productiva; la efectividad y la conveniencia de un modelo de desarrollo de abajo hacia arriba, con una fuerte base local.

Ya este autor escribía a comienzos de los años setenta de que era evidente que "los abusos que se están haciendo con los recursos no renovables del mundo, particularmente los recursos de combustibles fósiles, son tales que llevarán a serios cuellos de botella y al agotamiento virtual en un futuro cercano. De lo que no cabe ninguna duda es de que una forma de vida que se basa en el materialismo, sobre un expansionismo permanente e ilimitado en un entorno finito, no puede durar mucho y

⁵ Nos referimos a una reintroducción, pues consideramos que en el origen de estas preocupaciones se encuentra la obra anticipatoria de un contemporáneo de Marx, William Morris, el cual ya había introducido elementos de una visión ecosocialista en sus escritos, especialmente en su novela utópica *Noticias de ninguna parte*.

que su expectativa de vida es más corta cuanto con más éxito alcanzan sus objetivos expansionistas". (Schumacher, op. cit., p. 154).

Todavía más lapidaria es la sentencia del arquitecto y ecologista inglés Mayer Hillman, quien en una entrevista publicada en *The Guardian* en 2018 señalaba: "Estamos condenados. El resultado es la muerte, y es el final de la mayor parte de la vida en el planeta porque dependemos tanto de la quema de combustibles fósiles. No hay forma de revertir el proceso que está derritiendo los casquetes polares. Y muy pocos parecen estar preparados para decirlo" (Barkham, 2018).

Para Hillman el evidente responsable de este orden de cosas y de esta catástrofe ambiental que ha provocado el cambio climático puede ser perfectamente dilucidado: la desorganización creada por la explotación capitalista que se alimenta del lucro y el poder decurrente de la posesión de escandalosas riquezas por parte de una parcela ínfima de la población. La pregunta que se hace Hillman es si nuestra civilización podrá prolongar su vida hasta finales de este siglo. Y el mismo se responde: "Depende de lo que estemos preparados para hacer, pues lo que se interpone en el camino es el propio capitalismo". (Barkham, op. cit.).

En efecto, la crisis ambiental y ecológica que amenaza la existencia de la vida en el planeta es un fenómeno indesmentible, tal como se puede constatar en diversos estudios y trabajos realizadas por organismos internacionales, agencias multilaterales, universidades, centros de investigación, consultoras, etc. La humanidad se enfrenta a un dilema de supervivencia. Es decir, si es que no orientamos nuestros esfuerzos hacia un nuevo modelo basado en la sustentabilidad y el equilibrio social seguramente nos condenaremos a la extinción como especie. Evidencias de ello se encuentran en abundancia. En efecto, la información acumulada en las últimas décadas demuestra de forma fehaciente que existe un agotamiento del modelo productivista y predatorio que pone en riesgo, cada vez con mayor intensidad, las bases materiales de la vida sobre la Tierra.

El siglo XXI continúa acumulando desastres y catástrofes ambientales generados por la como lo expresa la inquietante advertencia de Paz Peña, "con este salto, ya estamos enfrentando un peligroso escenario de extinción masiva de especies, de aquellas que conocemos y de los millones que aún desconocemos y que hemos condenado a la muerte sin siquiera estudiarlas". (Peña Ochoa, 2023).

Según el IPCC la temperatura del planeta ya ha aumentado en un 1,1°C por sobre los niveles preindustriales. De hecho, en los diversos informes del Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) se ha señalado que un límite aceptable del calentamiento global debería ser 1,5°C, por lo mismo, el principal compromiso de la humanidad (Acuerdo de París, 2015) debería consistir en mantener el aumento de la temperatura mundial durante el presente siglo a un nivel inferior a los 2°C y realizar esfuerzos de gran alcance y sin precedentes para limitar aún más el calentamiento global a una temperatura inferior a los 1,5°C .

El referido informe (IPCC, 2022) muestra que solo 24 países están reduciendo sus emisiones. Todos los países, aunque especialmente los países más ricos e industrializados que generan la mayor cantidad de emisiones, deberían crear —según el IPCC— planes de acción climática más ambiciosos para eliminar la contaminación del aire y extraer más carbono de su atmósfera. Textualmente, el sexto informe del IPCC (2022) advierte que:

Para limitar el calentamiento global a 1,5 °C se necesitarían transiciones rápidas y de gran alcance en la tierra, la energía, la industria, los edificios, el transporte y las ciudades. Sería necesario que las emisiones netas globales de dióxido de carbono (CO₂) de origen humano disminuyeran en 2030 alrededor de un 45 % respecto de los niveles de 2010, y siguieran disminuyendo hasta alcanzar el *cero neto* aproximadamente en 2050. Eso significa que se necesitaría compensar cualquier emisión remanente por medio de remover CO₂ de la atmósfera. (IPCC, 2022, pp. 56-57).

Ello implica, en definitiva, transformar toda la matriz energética hacia una matriz basada en energía limpia⁶.

La encrucijada presente es que no se vislumbra un horizonte promisor en lo que respecta a los esfuerzos que deberían realizar los gobiernos y las grandes corporaciones para disminuir Conferencias de las Partes (COP27) en Egipto (diciembre de 2022) y la COP28 que se efectuó recientemente en Emiratos Árabes Unidos (Dubái⁷) en noviembre y diciembre del año pasado, no tuvieron los resultados esperados, incluso entre aquellos especialistas más escépticos. No se construyeron agendas vinculantes efectivas para ser aplicadas por los países y muchas de las posibles soluciones para los graves problemas ambientales que aquejan a la humanidad fueron postergadas por un futuro incierto.

La tierra seguirá registrando records extremos de temperatura, con veranos cada vez más calurosos y ciclos de calor y frío nunca antes experimentados por el planeta. Los fenómenos naturales desatados por el Antropoceno (algunos lo llaman capitaloceno) serán innumerables, se trate de sequías o inundaciones, tifones o marejadas. Las guerras y los genocidios continuarán alentados por el afán imparable de acumular sin importar que se sofoque la vida de la Naturaleza. El derroche energético seguirá imparable, tanto que la misma Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) ya anticipa que al final del presente año la demanda del hidrocarburo alcanzará un crecimiento de 2.2 millones de barriles al día, llegando a una tasa diaria de más de 104 millones de barriles.

Los flujos migratorios por causas climáticas se mantendrán con tasas crecientes y la brecha de la inequidad ecológica aumentará en un momento en que las emisiones del

⁶ Los combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas) son responsables de más del 75 % de las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero y casi el 90 % de todas las emisiones de dióxido de carbono.

⁷ Ciudad considerada precisamente uno de los mayores ejemplos del despilfarro energético mundial.

10% de la población que más contamina genera la mitad de las emisiones globales, pero solo sufre un 3% de las pérdidas por el colapso ecológico. (Acosta, 2024).

El problema a ser encarado en la actualidad, es que, en términos de las relaciones de poder el futuro del clima del planeta se encuentra en gran medida en las manos de pocos países (especialmente USA y China), toda vez que ellos contribuyen con el mayor porcentaje de las emisiones de gases de efecto invernadero generadas en el planeta.

Igualmente, como lo manifestó el expresidente de Colombia, Gustavo Petro, en su crítica al llamado Norte Global en octubre de 2023: "Sobre el poder militar del norte se construye un mundo de consumo y riqueza fundado en la utilización intensiva del combustible fósil, es decir, sobre lo que hace subir el nivel del mar y conduce a miles de millones de personas a una vida catastrófica, a una era de extinción". (Petro, 2023).

3. Buscando respuestas desde las identidades y culturas indígenas de América Latina

Los últimos acontecimientos que han conmovido al mundo demuestran fehacientemente un fenómeno que viene siendo expuesto y discutido desde hace varias décadas. El agotamiento de un modelo productivista y predatorio que amenaza cada vez con mayor intensidad las bases materiales de la vida sobre el planeta. El cambio climático es un hecho que a estas alturas no podemos negar. Aunque existe un acuerdo casi global entre el mundo científico sobre su inevitabilidad, aún subsiste bastante incertidumbre sobre las consecuencias efectivas que éste puede acarrear.

Las sucesivas catástrofes ambientales y "climáticas" que viene sufriendo el planeta desde Chernobyl o la tragedia de la planta de Fukushima, permiten sustentar sin exageración que nos encontramos en un estadio avanzado de riesgo fabricado o de crisis estructural, no sólo del capital, sino de la sustentabilidad de la especie. Por lo mismo, necesitamos mucho más para resolver los graves problemas ambientales que aquejan a la humanidad. En América Latina se estima que los mayores impactos de estos cambios se abatirán especialmente sobre la agricultura, la pesca y el acceso al agua potable. Ante este panorama incierto y desolador han surgido en la región diversas iniciativas (como la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático) que han buscado construir alternativas al modelo productivista, predatorio y explotador actualmente imperante.

Ante este panorama incierto y sombrío se han concebido algunas alternativas: El ecosocialismo contemporáneo, el consumo consciente y la simplicidad voluntaria, el decrecimiento, los movimientos *slow* y otros, nacen precisamente como una respuesta a esta dimensión autodestructiva del capitalismo y se plantea como una alternativa racional y factible ante la crisis socioambiental y civilizatoria que enfrenta la humanidad⁸.

⁸ Estas diversas perspectivas poseen sus especificidades, lo cual no impide que ellas puedan converger hacia un objetivo común que es el de salvar a la humanidad y otras especies vivas de su colapso total.

En un campo promisorio de las alternativas que vienen surgiendo, en las próximas líneas abordaremos las posibles soluciones que se pueden levantar a partir de la recuperación del pensamiento de Mariátegui en torno de las identidades de los pueblos indígenas de nuestra región y su relación con la concepción del Buen Vivir.

Ello no implica, por cierto, realizar un mero trasvasije mecánico de las ideas de Mariátegui para nuestras actuales sociedades y si más bien intentar un ejercicio de "traducción" del pensamiento del gran Amauta, en el cual se integren las visiones de mundo y las formas de vida que desenvuelven las comunidades indígenas del continente.

En sus trabajos, el pensador peruano realizaba una vehemente crítica al modelo de desarrollo seguido por Perú, con todos sus efectos deletéreos sobre los sectores populares y las masas campesinas e indígenas.

Diferentemente de lo que pensaban los intelectuales de derecha y los grupos hegemónicos de la sociedad peruana, Mariátegui percibía que el tipo de modernización que se sustentaban estos sectores, solo reforzaban las estructuras de poder imperantes en el Perú en ese momento histórico. Como plantea certeramente Héctor Alimonda (2012):

Mariátegui vislumbró que la modernización importada apenas como flujos de capitales reforzaba al tradicional esquema de dominación oligárquica, con el que se fusionaba. De esa forma, el "*progreso*" reproducía y reforzaba al "*atraso*". Hubo en él una percepción crítica increíble para su época de lo que hoy denominamos "modelo de desarrollo devastador", que tiene total correspondencia con la crítica al crecimiento económico insostenible como paradigma de modernidad. (Alimonda, 2012, p. 23).

Por lo mismo, desconfiado de la racionalidad instrumental heredada de la matriz eurocéntrica, el Amauta esbozaba un modelo alternativo de modernidad que rescatando aspectos del comunismo incaico pretendía construir aquello que llamaba un tipo de socialismo indoamericano a partir del pasado indígena y de la recuperación de formas de solidaridad, reciprocidad y de ayuda mutua que caracterizaba a las formas de vida y de organización de la producción existentes en esas comunidades y, por lo tanto, perfectamente factible de llevar a cabo en su país y en el resto de la región.

En sus escritos, el pensador peruano se impuso la tarea de rescatar el papel desempeñado por la cultura y las tradiciones de las comunidades indígenas, las que eran tratadas con sumo desprecio por las clases dominantes peruanas. Para estas clases privilegiadas y urbanas, la verdadera tradición provenía de los ancestros españoles, lo cual representaba para Mariátegui la negación misma de la tradición más profunda, pues según su concepción cuando la tradición es reivindicada por aquellos tradicionalistas que se apegan a las costumbres anquilosadas y anacrónicas de España, solo se consigue empequeñecer a la Nación, reduciéndola a las expresiones de apenas su población criolla o mestiza. 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.

Por el contrario, para Mariátegui la tarea de recuperar las tradiciones legítimas 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”. (De la Cuadra, 2021, p. 93).

Entre los principales aspectos que Mariátegui rescata de esta tradición indígena, se encuentran aquellas expresiones vinculadas a su identidad, tales como la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad, a la cuales ya hacíamos mención anteriormente. Si bien para el Amauta, a diferencia de Valcárcel, la cuestión de la emancipación indígena no se restringe a la problemática de la identidad y si más bien ella se vincula con factores económicos y sociales, especialmente con el problema de la expropiación de la tierra y las formas de servidumbre a la que fueron sometidas las comunidades andinas desde la irrupción de la Conquista española.⁹

A pesar de ello, aspectos importantes de la tradición indígena pueden dar pie a una recuperación de la discusión contemporánea sobre el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir. En este sentido, tal como planteaba el pensador peruano no es necesario retrotraerse a la época en que las comunidades altiplánicas llevaban su existencia, ni volver a las plantaciones en terrazas, sino que fundamentalmente recuperar del *ethos* andino su forma de relacionarse con la naturaleza, entre ellos y consigo mismo.

La irrupción de la concepción del Buen Vivir como un paradigma que postula una lógica diferente a la instaurada por el capitalismo, nos sitúa a Mariátegui como un pensador pionero que busca ya en los albores del siglo XX estos elementos de la cosmovisión andina para romper con la estructura destructiva de la humanidad y de la naturaleza que emana del llamado proceso civilizatorio pretendido por el modo de producción capitalista como modelo universal. Esto no significa que Mariátegui utilizara los conceptos de *Sumak Kawsay* o *Sumak Quamaña* como han sido recuperados actualmente por algunos autores¹⁰ que inspirándose en la cosmovisión andina sustentan que dicho Buen Vivir representa una forma de concebir la vida en equilibrios, de una manera holística porque entiende que la naturaleza humana es componente de una realidad vital mayor de carácter cósmico cuyo principio básico es la interconexión entre los diversos entes que conforman un todo armónico e integrado.¹¹

⁹ “Las comunidades campesinas de Perú se formaron a partir de 1569. Frente al desmedido interés por la tierra por parte de los conquistadores, la corona española reservó una ‘tierra en común’ para los indios sobrevivientes. A ellos les fue entregada la pose, pero no las propiedades y, por eso, no podían venderlas. Eran las tierras más pobres”. (Montoya, 2010, p. 16).

¹⁰ Ver al respecto autores como Alberto Acosta (2016) o Giuseppe De Marzo (2010).

¹¹ Existen varias recopilaciones de trabajos que abordan la temática del Buen Vivir, entre los cuales destacamos los libros editados por Gian Carlo Delgado (2014), Boris Marañón (2014) y Pablo Quintero (2014).

Lo que postulamos es que entre el conjunto de temáticas que aborda el Amauta, esta noción del Buen Vivir se articula con la perspectiva crítica que ya se encontraba presente en Mariátegui con relación a su propuesta de pensar una racionalidad diferente de aquella enraizada en el pensamiento occidental. Es decir, en sus escritos también se expresa un juicio que intenta superar las limitaciones a que nos ha conducido el pensamiento occidental, el cual ha venido construyendo una narrativa lineal y unilateral de la modernidad y del capitalismo como la única vía posible de pensar y de existir. En ese sentido, anticipándose a esta corriente en debate actualmente, Mariátegui hace ya un siglo atrás, recuperaba estos valores que son parte del repertorio de la humanidad, pero que habían quedado postergados en función de las fuerzas colonizadoras y de marca feudal que los habían situado en un segundo plano.

Sin abjurar del capitalismo, Mariátegui es crítico de la forma en que dicho capitalismo se había implementado en su país: un capitalismo retardado confundido con la feudalidad y el atraso, impulsada por una burguesía casi inexistente, carente del sentimiento de aventura, del ímpetu de creación y del poder de organización de un espíritu capitalista auténtico. En Perú, lo que subsiste al final es una clase terrateniente que mantiene relaciones subalternas con el capital extranjero británico y norteamericano. Estos mismos sectores anclados en una feudalidad subordinada son aquellos que desprecian e invisibilizan el *ethos* presente en las comunidades andinas.

Por el contrario, Mariátegui destaca de la cultura incaica aquellas formas existentes en su comunismo agrario, los elementos que constituyen su argamasa social y que se expresa en una ética de la cooperación y la solidaridad. No es el modelo productivo de los incas lo que prioriza el Amauta, sino la presencia de solidaridad y reciprocidad presentes en su cotidiano. Es decir, para él, la valoración de las formas de vida de los pueblos originarios del Perú no pasaba por una "reconstrucción o resurrección del socialismo incaico", pues ella correspondía a condiciones históricas claramente superadas. Su rescate responde más al deseo y a la misión asumida por el *Amauta* de imprimir en la vida cotidiana de los peruanos esta rica cosmovisión incaica, pisoteada por el proyecto colonizador y civilizatorio del Estado controlado por las clases dominantes, sea como oligarquía latifundista heredera del sistema de *Mercedes* de tierra y de la encomienda española (y el *gamonalismo*), sea como burguesía entreguista presa a los intereses del capital y de las grandes corporaciones multinacionales asentadas en la metrópolis.

No obstante, pese a esta impronta de dominación de siglos, Mariátegui rescata una praxis viva y poderosa entre las comunidades indígenas de su país, las cuales se expresan en sus hábitos de cooperación y en las maneras de expresarse a través de los lazos que establecen con la naturaleza y entre ellos mismos. El pueblo sometido, residual a los ojos de la cultura criolla, es capaz, por lo tanto, de mantener intacta sus ancestrales prácticas de protección y respeto mutuo (con ellos y con su entorno), que se exteriorizan como una forma de resistencia cultural a los saberes y haceres dominantes.

La valoración de estos aspectos de la identidad y cultura indígenas, nos vincula con la recuperación contemporánea de la cosmovisión del *Sumak Kawsay* (quechua) o *Sumak Qamaña* (aymara) que representan en su cimiento una redescubierta revolucionaria con relación a la lógica depredadora a que nos ha conducido el capitalismo.

La concepción del Buen Vivir se propone desnudar y superar los errores y las limitaciones de la matriz de pensamiento eurocentrista, de una determinada narrativa de la modernidad y del capitalismo como única forma posible de pensar y vivir. Ello se encuentra asociado a las diversas nociones y teorías tradicionales del progreso y el desarrollo que se sustentan en el crecimiento exponencial de bienes y servicios lo cual supone la explotación ilimitada de los recursos naturales y humanos que existen en el planeta.

Para alcanzar los beneficios que presume la distribución de los frutos de este crecimiento económico persistente, se insiste en valorizar una determinada visión del desarrollo como crecimiento, proceso que es reforzado por un conjunto de instancias financieras, de capacitación y transferencia de conocimientos desde el mundo desarrollado hacia el mundo en vías de desarrollo.

A diferencia de ello, la concepción del Buen Vivir se basa en la idea de que el progreso no debe medirse solo en términos de crecimiento económico, sino también en términos de equidad social, sostenibilidad ambiental y valores e identidades culturales.

Así, la idea de crecimiento económico se transformó en una especie de mandato sacrosanto, en una verdad única e incuestionable que acabó por someter o ignorar toda y cualquier perspectiva surgida fuera del canon occidental de formación de la modernidad y del capitalismo como modelo civilizatorio. Consecuencia directa de ello es que la mayor parte de las actividades productivas, extractivistas o de matriz energética tradicional (p. ej. Centrales termoeléctricas o Hidroeléctricas) poseen efectos devastadores sobre el clima, tal como lo hemos demostrado en la primera parte.

Ello se ha venido incrementando desde hace algunos años, razón por la cual diversas comunidades y pueblos originarios han denunciado ante las autoridades nacionales y ante organismos internacionales los impactos deletéreos de las actividades productivas y predatorias realizadas por empresas privadas y, a veces, por entidades públicas. Tales "emprendimientos" traen como consecuencia la deforestación, la contaminación o extinción de las aguas, la devastación de territorios ocupados por pueblos indígenas, la destrucción de la biodiversidad, la devastación causada por la minería, la agricultura y/o la producción pecuaria, que aceleran el exterminio de dichos pueblos junto con la destrucción de sus ecosistemas.

De esta manera, el Buen Vivir se fue articulando con otras propuestas alternativas a dicho padrón convencional del desarrollo, constituyéndose en nuevas formas de pensar y de sentir la realidad, el *sentipensar* del cual nos hablaba Orlando Fals Borda (2009).

Para tales comunidades la noción de Buen Vivir se vincula fuertemente con la idea de democracia radical, es decir, con la necesidad de elaborar espacios de toma de decisiones para el conjunto de la población, ya sea a nivel local, regional o nacional, en donde el saber atávico y popular y las tradiciones ancestrales sean reconocidas y valoradas y de esta manera poder incidir en el diseño y la formulación de las propuestas de políticas públicas de desarrollo.

En ese contexto, las comunidades indígenas vienen demostrando una relevante capacidad para organizarse en torno a la defensa de sus territorios y sus derechos. Estas comunidades han utilizado estrategias novedosas de movilización, cooperación, comunicación y uso de mecanismos institucionales y legales para el acceso a los bienes comunes y la defensa de sus territorios, tal como ha quedado demostrado por una serie de investigaciones realizadas en torno a las dinámicas de cuidado y preservación de la vida y la naturaleza (Cuenca et al, 2022)¹².

4. Reflexiones finales

Sostenemos en síntesis que la búsqueda de una racionalidad alternativa, tal como se puede desprender de la obra del Amauta, se enlaza fuertemente con la cosmovisión incorporada por los pueblos originarios en la noción de Buen Vivir. Siendo el Buen Vivir una filosofía, una visión de mundo y una praxis asentada en las comunidades indígenas que promueve el bienestar holístico de las personas y las comunidades en plena armonía con la naturaleza y las diversas formas de vida, en el actual contexto de crisis climática, esta perspectiva cobra especial relevancia.

El Buen Vivir aboga por un cambio en el paradigma de desarrollo, alejándose de un modelo centrado en el crecimiento ilimitado y su distribución por medio del consumo, encaminándose hacia un modelo que priorice a la gente, su bienestar y la protección del entorno en que viven. Ello implica reconocer la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza y aspirar hacia la consolidación de un equilibrio que asegure la preservación de los recursos naturales para las generaciones futuras, tal como está incorporada en la definición básica de sustentabilidad.

Ello implica valorar y respetar la diversidad cultural y la pluralidad de las diversas formas de existencia, reconociendo que no existe una única forma de llevar la vida. Y junto con ello, es preciso promover la participación ciudadana y el dialogo inclusivo en la toma de decisiones, asegurando que las políticas y acciones que tienen impacto sobre el clima sean debatidas y deliberadas por las comunidades. Reconocer y respetar la autonomía de los pueblos indígenas y las comunidades locales para gestionar sus propios recursos naturales, es una tarea imprescindible para asegurar una mayor equidad justicia climática que sea capaz de contornar los efectos perversos de las actividades empresariales en los diversos ecosistemas.

¹² Estas investigaciones son el resultado de una convocatoria realizada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 2020 para estimular la realización de trabajos que aborden los conflictos socioambientales a los que se enfrentan muchas poblaciones de la región.

Asimismo, esta cosmovisión y sus desdoblamientos prácticos representan una reorganización de la vida en muchos ámbitos, suponen renunciar al consumo artificial para emprender un consumo auto-limitado y adecuado a las necesidades reales de las personas, suponen pensar en el uso de energías alternativas y limpias, suponen reducir la huella ecológica a través de actividades en escala local y de relaciones más equitativas entre los miembros de una comunidad.

En resumen, el Buen Vivir ofrece un marco ético y político para abordar la crisis climática, que va más allá de simplemente reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. Propone un cambio profundo en la forma en que concebimos el desarrollo y nuestra relación con la naturaleza, promoviendo un enfoque holístico y equitativo con respecto a los posibles caminos para construir una vida más armónica del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con el mundo natural, que pueda garantizar la supervivencia y el bienestar de todas las formas de vida en el planeta.

Referencias bibliográficas

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ACOSTA, Alberto. "COP28: Del dicho al hecho...hay mucho trecho". Sitio Rebelión, 11/01/2024, <https://rebellion.org/cop-28-del-dicho-al-hecho-hay-mucho-trecho/>.

ALIMONDA, Héctor. "Primicias de la Cultura de Quito en el siglo XXI: El Buen Vivir". En: Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales, Núm. 5, Bahía Blanca, Argentina, enero-junio 2012, pp. 13-46.

BARKHAM, Patrick. "Estamos condenados. Mayer Hillman sobre la realidad climática que nadie más se atreverá a mencionar". Entrevista publicada en *The Guardian*, 26/04/2018. https://www.theguardian.com/environment/2018/apr/26/were-doomed-mayer-hillman-on-the-climate-reality-no-one-else-will-dare-mention?CMP=Share_iOSApp_Other.

CARRINGTON, Damian. "Dramatic climate action needed to curtail 'crazy' extreme weather", *The Guardian*, 28/08/2023. <https://www.theguardian.com/environment/2023/aug/28/dramatic-climate-action-needed-curtail-extreme-weather?>

CIBCOM. *Cerrar la fractura: por una planificación ecológica del metabolismo universal*. 01/12/2023. <https://cibcom.org/cerrar-la-fractura-por-una-planificacion-ecologica-del-metabolismo-universal>.

CUENCA, Tatiana et al. *Ambiente, cambio climático y buen vivir en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2022.

DELGADO, Gian Carlo. *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el Bien Común de la humanidad*, México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014.

DE MARZO, Giuseppe. *Buen Vivir, por una democracia de la Tierra*. La Paz: Planeta Editorial, 2010.

DE LA CUADRA, Fernando. "El aporte de Mariátegui en la elaboración de un pensamiento decolonial". En Sara Beatriz Guardia (Edición) *El pensamiento de Mariátegui en la escena contemporánea siglo XXI*. Moquegua: Editora Universidad Nacional de Moquegua, 2021.

ELIZALDE, Antonio. *Desarrollo Humano y Ética para la Sustentabilidad*. Santiago: PNUMA/Universidad Bolivariana, 2003.

ESCOBAR, Arturo. *Una minga para el postdesarrollo*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.

FALS BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina* (antología), Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores, 2009.

IPCC. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

MARAÑÓN, Boris. *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México D.F.: Ediciones Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

MAX-NEEF, Manfred, ELIZALDE, Antonio y HOPENHAYN, Martín. *Desarrollo a Escala Humana: Una opción para el futuro*, Uppsala: CEP/AUR/Fundación Dag Hammrskjöld, 1986.

MONTOYA, Luis. "Prólogo a la edición brasileira". In: José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, São Paulo: Expressão Popular, 2010.

PAPA FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Laudate Deum*, Roma: Discatery per la Comunicazione/Librería Editrice Vaticana, 2023.

PEÑA OCHOA, Paz. *Tecnologías para un planeta en llamas*, Santiago: Editorial Planeta, 2023.

PETRO, Gustavo. "¿Por quién doblan las campanas? Las campanas doblan por ti". Diario electrónico Politika, 2023.

QUINTERO, Pablo. *Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Ediciones del signo,

SCHUMACHER, Ernst Friedrich. *Lo pequeño es hermoso*. Buenos Aires: Editorial Orbis, 1973.

CRISIS CIVILIZATORIA Y LA NUEVA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DESCOLONIZADORA: VISIÓN Y APORTES DE MARIÁTEGUI

Samuel Sosa Fuentes¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En el marco de la celebración del Simposio Internacional *Mariátegui y la Experiencia europea: a 100 años de su regreso*, y como premisa general, podemos advertir, por un lado, que a lo largo de la historia del pensamiento sociopolítico y cultural latinoamericano, es con José Carlos Mariátegui, que se inician las reflexiones por repensar y redimensionar a la identidad del ser y la cultura latinoamericana, y lo hace planteando una revaloración y recuperación de lo nuestro, asentado en la gran diversidad de los pueblos y comunidades indígenas, pero concebido como un proceso social de lucha y resistencia creativa por la liberación de su condición histórica de exclusión, explotación, marginación y etnocidio que la colonialidad del poder del capitalismo mundial le impuso. Y, por el otro, porque afirmamos, de manera categórica, que en el pensamiento y la obra de Mariátegui se encuentran las primeras visiones y análisis críticos y políticos más importantes y avanzados, dentro del pensamiento marxista en América Latina, por construir y consolidar un pensamiento social nuestro y auténtico latinoamericano y, que a la vez, cuestione y rechace radicalmente la influencia y la hegemonía de la colonialidad del saber que a través del pensamiento sociopolítico eurocéntrico y anglosajón que se impuso en *Nuestra América*.

De este modo, el objetivo de la presente ponencia es, en primer lugar, explicar los aportes y proyecciones actuales de las reflexiones políticas, sociales y culturales de José Carlos Mariátegui sobre el significado de la crisis capitalista mundial, concebida también por el Amauta como una crisis civilizatoria y, en segundo lugar, destacar la gran importancia teórica, política e histórica que Mariátegui le daba a la tarea de construir un pensamiento social y político de impronta latinoamericano y de crear, a la vez, una nueva epistemología no eurocéntrica basada en la inclusión de los saberes, las cosmovisiones y las prácticas sociales de las comunidades y pueblos indígenas de América Latina. Aquí, abordaremos, brevemente, la convergencia y vinculación que se da entre los aportes teóricos y políticos del enfoque de la Decolonialidad de Poder y del Saber de Aníbal Quijano y la visión descolonizadora del pensamiento de José Carlos Mariátegui sobre la inclusión de los conocimientos y las formas de vida descoloniales y propias de los movimientos, culturas e identidades indígenas. Y en donde, ambas visiones, coinciden en que dicho proceso conducirá a una nueva forma de relación social dialógica entre el proceso productivo, la redistribución social y una calidad de vida digna que conlleven,

¹ Internacionalista. Profesor-Investigador del Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. México.

finalmente, hacia la construcción de una nueva ética latinoamericana de corresponsabilidad social entre el ser humano y la naturaleza. Situación que actualmente, como bien sabemos, se evidencia a través de los complejos procesos integrales alcanzados y logrados por el movimiento indígena zapatista en su derecho a ejercer, *de facto*, su *praxis* y formas descolonizadoras de justicia e igualdad social y en sus formas de hacer y ejercer su gobierno autónomo expresadas en la fundación de sus territorios y municipios autónomos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México. Comprobando, finalmente con ello, la extraordinaria vigencia y certitud del pensamiento de José Carlos Mariátegui en nuestro tiempo presente de la segunda década del siglo XXI.

1. Crisis civilizatoria actual y la visión de Mariátegui

En primer lugar, podemos afirmar en una visión general, que la actual crisis del capitalismo mundial nos comprueba, categóricamente, la crisis mundial y terminal de la era del neoliberalismo expresada en el colapso de la racionalidad económica de la "*superioridad de las capacidades y virtudes del universalismo del mercado*", en el agotamiento y quiebre de la ideología del "*fin de la historia y el triunfo de la democracia occidental*" y, de manera innegable, en la actual reestructuración del orden geopolítico mundial, producido por la crisis de la hegemonía de los Estados Unidos, expresado en las actuales disputas *inter-imperialistas* por la hegemonía mundial. Sin embargo, como bien lo hemos experimentado, los vertiginosos giros y cambios estructurales globales en los últimos cinco años en los escenarios regionales e internacionales, revelan un presente de mayores y graves riesgos en el devenir del proceso humano. Por un lado, las evidencias de la agudización y profundización de las contradicciones capitalistas produjeron no sólo la prolongación de la crisis económica sistémica, sino que, por su magnitud y efectos multidimensionales y multidireccionales provocaron, de manera paralela, *crisis múltiples*² que rápidamente se interconectaron y se transformaron en los factores que caracterizan a la actual crisis civilizatoria del gran proyecto de la modernidad capitalista. Y, por el otro, y más graves aún, fueron, *grosso modo*, las consecuencias políticas, culturales y económicas extremadamente negativas que derivaron estas *crisis múltiples* en las instituciones y organismos internacionales tanto en los espacios regionales como en las sociedades nacionales. A saber: en la crisis y ruptura de la confiabilidad y credibilidad social y política en las Instituciones Internacionales como la Organización de las Naciones Unidas, en las Organizaciones Económicas Multilaterales y en el Derecho Internacional ante el fracaso en generar las condiciones de desarrollo y crecimiento económico y social igualitario e incluyente, de paz y seguridad estables y de largo plazo; en el incremento exponencial y manifiesto de situaciones de ingobernabilidad, inseguridad, terror y violencia expresada en las

² En efecto, a lo largo de la historia del capitalismo y sus crisis, en nuestro tiempo presente, entre las complejas derivas de la actual crisis sistémica y civilizatoria del capitalismo mundial, se encuentran, de manera inédita, la reproducción e interconexión de *crisis múltiples*: *Crisis energética*; *Crisis ambiental*; *Crisis alimentaria*; *Crisis ecológica*; *Crisis demográfica*; *Crisis migratoria*; *Crisis Económica-financiera*; *Crisis Identitaria y cultural*; *Crisis educativa*; *Crisis de la salud y la pandemia del COVID 19*; *Crisis ecológica*; *Crisis de la política, la democracia y el Estado-nación* y la *Crisis de hegemonía estadounidense mundial*.

acciones de movimientos fundamentalistas político-religiosos y movimientos nacionalistas antiinmigrantes, xenofóbicos y racistas; en una recesión económica generalizada y el incremento acelerado de altas tasas de desempleo, precarización laboral, desigualdad socioeconómica y pobreza extrema; en el incremento global/regional de territorios con altos índices de exclusión social, migración forzada y tráfico de personas; en el viraje a la derecha y extrema derecha y el resurgimiento de una ideología y política ultraconservadora tanto en las sociedades nacionales latinoamericanas como en las relaciones políticas internacionales. Pero, sobre todo, este proceso nos reveló que estamos asistiendo, no sólo a la más grave, prolongada e inédita crisis económica del capitalismo como sistema histórico, sino a la crisis integral del proceso humano expresada en la presencia de una profunda y compleja bifurcación histórica de las diversas formas de coexistencia y/o supervivencia del proceso civilizador mundial que, como señalara José Carlos Mariátegui en 1923, en un ciclo de conferencias dictadas en la Universidad Popular sobre la *Historia de la Crisis Mundial*, en donde advirtió, acertada y críticamente, los riesgos y peligros que amenazan a la continuidad misma del proceso de reproducción de la vida y la existencia de la civilización humana. Mariátegui, en un primer momento, lo dice así:

“El estudio de los grandes aspectos de esta crisis despierta actualmente vivo interés en todo el mundo. No se concibe esta época una cultura moderna completa sin el conocimiento y sin la comprensión de la crisis mundial. En la crisis mundial [actual] se están jugando los destinos del mundo”³. “Sobre la necesidad de difundir el conocimiento de la crisis mundial...presentar al pueblo la realidad contemporánea, explicar al pueblo que...en esta gran crisis contemporánea no es un espectador; es un actor...a suceder a la declinante, a la decadente, a la moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa...Es la crisis de las instituciones de la civilización occidental...ahora en un periodo de crisis definitiva, de crisis total...La crisis mundial es, pues, crisis económica y crisis política. Y es, además, sobre todo, crisis ideológica...Éste es, indudablemente, el síntoma más grave de la crisis es el indicio más definido y profundo de que no está en crisis únicamente la economía de la sociedad burguesa, sino de que está en crisis integralmente la civilización”⁴.

Por ello, y siguiendo a Mariátegui, se afirma que la actual crisis sistémica capitalista es, sobre todo, una crisis civilizatoria que conlleva un orden entrópico y, por lo tanto, autodestructivo, y cuya magnitud y totalidad, ha condicionado y puesto en peligro no sólo al proceso social humano, sino también al entorno natural y ambiental en riesgo de su destrucción y potencial irreversibilidad.

En segundo momento, Mariátegui, justo a su regreso de la experiencia europea, lleva a cabo una aguda reflexión prospectiva sobre lo que sería el auge y crisis del liberalismo

³ Ricardo Portocarrero Grados. “Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui” en *Anuario Mariáteguiano*. Vol. IX. No. 9. 1997. Lima, Perú. Empresa Editora Amauta S.A. p. 18.

⁴ José Carlos Mariátegui. “La crisis mundial y el proletariado peruano” en José Carlos Mariátegui *Obra Política*. Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez. México, Ediciones Era, 1979, pp. 49-50 y 55.

social y anticipa, concretamente, las características esenciales del funcionamiento del actual proceso de la globalización del capital financiero internacional y la disputa global inter-capitalista entre los intereses geopolíticos de dichos capitales en la economía mundial. El Amauta advierte:

“Yo no tengo en este estudio sino el mérito modestísimo de aportar a él las observaciones personales de tres y medio años de vida europea, o sea, de los tres y medio años culminantes de la crisis, y los ecos del pensamiento europeo contemporáneo...Y estoy convencido del próximo ocaso de todas las tesis social-democráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas. Antes de la guerra, estas tesis eran explicables, porque correspondían a condiciones históricas diferentes. El capitalismo estaba en su apogeo. La producción era superabundante. El capitalismo podía permitirse el lujo de hacer sucesivas concesiones económicas al proletariado. Y sus márgenes de utilidad eran tales que fue posible la formación de una numerosa clase media, de una numerosa pequeña-burguesía que gozaba de un tenor de vida cómodo y confortable...Después de la guerra, todo ha cambiado. La riqueza social europea ha sido, en gran parte, destruida...A los Estados europeos para reconstruirse les precisa un régimen de rigurosa economía fiscal, el aumento de las horas de trabajo, la disminución de los salarios, en una palabra, el restablecimiento de conceptos y de métodos económicos.”⁵ “El régimen burgués, el régimen individualista, libertó de toda traba los intereses económicos. 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 entre los industriales es internacional...además de los mercados, se disputan internacionalmente las materias primas...La circulación del capital, a través de los bancos, es una circulación internacional...el liberalismo económico que consintió a los intereses capitalistas expandirse, conectarse y asociarse, por encima de los Estados y de las fronteras...pretende franquear el paso libre de las mercaderías en todos los países... ¿Cuál era la causa de su librecambismo? Era la necesidad económica de la industria de expandirse libremente en el mundo. El capitalismo encontraba un estorbo para su expansión en las fronteras económicas y pretendía abatirlas...El librecambismo era una ofensiva del capitalismo británico, contra los capitalismos rivales. En realidad, el capitalismo no podía dejar de ser internacional porque el capitalismo es por naturaleza y por necesidad imperialista...crea una nueva clase de conflictos históricos y conflictos bélicos...no entre las naciones, no entre razas, no entre las nacionalidades antagónicas, sino los conflictos entre los conglomerados de intereses económicos e industriales.”⁶

Ahora bien, en nuestro presente sistema-mundo, las complejas y múltiples derivaciones negativas de la actual crisis civilizatoria en la economía y sociedad internacional, en los Estados naciones y sus sistemas de partidos políticos y democracias representativas, en el medio ambiente y en las áreas geo-culturales e identitarias, nos

⁵ José Carlos Mariátegui. *op. cit*, p. 51, 53-54.

⁶ José Carlos Mariátegui. “Internacionalismo y nacionalismo” en José Carlos Mariátegui *Obra Política. op. cit*, pp. 163-165.

confirman, claramente, que estamos en presencia de una crisis integral que rebasa, significativamente, su caracterización como una crisis exclusivamente económico-financiera global y, cuyas respuestas, por tanto, se busquen también dentro de estos límites reduccionistas del análisis económico de regulación financiera, determinándola como una más de las crisis económicas cíclicas o recurrentes de sobreproducción inmanentes a la historia del capitalismo, o bien, caracterizándola como una crisis coyuntural y pasajera. Sin embargo, la realidad y magnitud integral de la actual crisis civilizatoria supera, radicalmente, la interpretación falaz de una crisis estrictamente económica y coyuntural. Al respecto, Mariátegui, en un tercer momento, nos revela el encubrimiento y la falsedad de dicha explicación, hoy neokeynesiana y neoliberal, a través de su crítica a la solución exclusivamente económica de la crisis mundial que propuso, en su momento, el economista inglés, John Maynard Keynes. El Amauta, señala:

“Keynes no es líder, no es político, no es siquiera diputado. No es sino director del *Manchester Guardian* y profesor de Economía de la Universidad de Cambridge. Sin embargo, es una figura de primer rango de la política europea. Y, aunque no ha descubierto la decadencia de la civilización occidental...el pensamiento de Keynes localiza la solución de la crisis europea en la reglamentación económica de la paz. En su primer libro escribía, sin embargo, que ‘la organización económica, por la cual ha vivido Europa occidental durante el último medio siglo, es esencialmente extraordinaria inestable, compleja, incierta y temporaria’. La crisis, por consiguiente, no se reduce a la existencia de la cuestión de las reparaciones y de las deudas interaliadas. Los problemas económicos de la paz exacerban, exasperan la crisis; pero no la causan íntegramente. La raíz de la crisis está en esa organización económica ‘inestable, compleja, etc.’ Pero Keynes es un economista burgués, de ideología evolucionista y de psicología británica, que necesita inocular confianza e inyectar optimismo en el espíritu de la sociedad capitalista. Y debe, por eso, asegurarle que una solución sabia, sagaz y prudente de los problemas económicos de la paz removerá todos los obstáculos que obstruyen, actualmente, el camino del progreso, de la felicidad y del bienestar humanos.”⁷

Así, podemos concluir que la complejidad de los actuales procesos globales de cambio y transformación nos confirman, por una parte, la crisis terminal e irreversible de los fundamentos filosófico-políticos e ideológicos y de las bases económico-sociales y culturales que dieron sustento, por más de 3 siglos, al proceso de imposición y dominación del pensamiento y el conocimiento social eurocéntrico de la racionalidad instrumental moderno-capitalista sobre el sistema mundial, cuestión que condujo al conjunto de la humanidad al riesgo irreversible de su destrucción y, por la otra, ante la actual y evidente confrontación global/local entre epistemologías, saberes, conocimientos, filosofías, cosmovisiones de vida y universos culturales, significativa y abismalmente distintos y contradictorios, nos conduce, incuestionablemente, a emprender, de manera indiscutible, la construcción alternativa de nuevas formas de pensar, de saber, de hacer y actuar desde nuestro lugar de enunciación por la

⁷ José Carlos Mariátegui. “John Maynard Keynes” en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982, p. 340, 343 y 344.

construcción de un mundo donde quepan todos los mundos. Finalmente, así pues, lo arriba descrito, nos reafirma, como bien lo advirtió Mariátegui, que, hoy en la segunda década del siglo XXI, la humanidad se encuentra inmersa una dramática incertidumbre en su devenir y se enfrenta a una transición de futuro complejo e inseguro. En relación con ello, José Carlos Mariátegui, nos expone un agudo y conclusivo escenario mundial de una extraordinaria vigencia:

“Las contradicciones de la economía capitalista aparecen, en este juego, a plena luz. Las crisis financieras, como las crisis industriales, son inherentes a la mecánica del capitalismo. Y la estabilización capitalista no importa, bajo ningún aspecto, su atenuación temporal. Por el contrario, todo induce a creer que, en esta época de monopolio, trustificación y capital financiero, las crisis se manifestarán con mayor violencia.”⁸

“Vivimos, en suma, una época dramática de la historia del mundo...Presenciamos actualmente la desintegración de la sociedad vieja; la gestación, la formación, la elaboración lenta, dolorosa e inquieta de la sociedad nueva. Todos debemos fijar hondamente la mirada en este período trascendental, fecundo y dramático de la historia humana. Todos debemos elevarnos por encima de los limitados horizontes locales y personales para alcanzar los vastos horizontes de la vida mundial. Porque, repito, en esta gran crisis se están jugando los destinos del mundo. Y nosotros somos también una partícula del mundo.”⁹

2. La actual construcción descolonizadora de los saberes indígenas y los aportes y vigencia del pensamiento de Mariátegui.

Desde las últimas tres décadas del siglo XX hasta nuestro tiempo presente del 2024, América Latina ha presenciado la renovación en la teoría y en el pensamiento social crítico y descolonizador y, de manera paralela, en el surgimiento de nuevos saberes y cosmovisiones representados en el resurgimiento de los movimientos indígenas con gran influencia e incidencia política en la construcción alternativa de una nueva democracia horizontal y deliberativa en la región, pero, sobre todo, con propuestas políticas que representan una nueva forma de pensar y resignificar en la *praxis* social, los valores de la identidad cultural, la igualdad social, el reconocimiento a la diferencia y respeto a todas las formas de la diversidad y, sobre todo, el derecho a la autonomía, es decir, movimientos indígenas que intentan superar las formas tradicionales de la democracia liberal mediante la construcción nuevas forma de participación social directa, plural e incluyente. En este sentido, otro factor de gran importancia a subrayar es que, en el ámbito de la investigación teórica y en el pensamiento político, el resurgimiento de los movimientos indígenas han producido e impulsado un amplio espectro de reflexión académica que en algunos casos ha problematizado la tradicional relación entre el conocimiento y la práctica social y que han producido, de manera incuestionable, una

⁸ José Carlos Mariátegui. “La crisis de los valores en Nueva York y la estabilización capitalista” en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982, p. 138.

⁹ Ricardo Portocarrero Grados. “Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui” *op. cit*, p. 21-22.

profunda crítica teórica y política de los paradigmas y la epistemología del pensamiento dominante eurocéntrico que, a su vez, condujo a un nuevo replanteamiento de los conceptos creados e impuestos por el gran proyecto político e ideológico la modernidad capitalista occidental tales como Estado, territorio, nación, soberanía, pueblo, democracia, desarrollo, bienestar, ciudadano, libertad e identidad pero, ahora, desde la propia realidad histórico-social y cultural específica de las cosmovisiones indígenas de América Latina. Es en este contexto general, en donde se inscriben una de las preocupaciones y reflexiones –teóricas y políticas- más importantes en la obra de José Carlos Mariátegui: *la búsqueda de un nuevo paradigma alternativo Nuestra-americano, que recupere el mundo indígena y la posibilidad del socialismo indoamericano pero expresado, de manera concreta, en el actual presente en la experiencia de las luchas y los movimientos indígenas y sus formas autónomas y comunitarias de vida, de justicia y de gobierno*. En efecto, en diferentes tiempos y espacios de su obra, José Carlos Mariátegui, advertía y apremiaba sobre la responsabilidad ineludible de conocer, interpretar y transformar nuestra realidad concreta latinoamericana pero *desde y a partir* de las realidades históricas, sociales, económicas y políticas propias y particulares de su sociedad, su cultura y su identidad -es decir, desde su lugar de enunciación- que la hacen diferente del mundo de las realidades sociales europeas o estadounidense y, por tanto, no pueden imponerse –como hasta nuestro tiempo presente- modelos, teorías, conocimientos o epistemologías eurocéntricas para resolver nuestros grandes e históricos problemas porque, sencillamente, no corresponden a la memoria histórica, cultural e identitaria de *Nuestra América*. Por ello, afirmamos que:

“las reflexiones políticas de Mariátegui se vinculan, históricamente, a la permanente preocupación por continuar la construcción y consolidación de un pensamiento social propio, auténtico y crítico latinoamericano y, a la vez, cuestionar radicalmente la influencia de la colonialidad del saber del pensamiento eurocéntrico y anglosajón en América Latina y sus derroteros y dilemas en el siglo XXI...Así la liberación nacional en Mariátegui se entiende en un doble sentido: por un lado, como la necesidad de liberación de la sociedad y de cambiar la estructura socio-económica y política y, por el otro y sobre todo, cuestionar agudamente el paradigma cultural eurocéntrico dominante, oponiendo y replanteando, de manera lucida, a la identidad y a la cultura indígena como el camino de la liberación y la raíz cultural latinoamericana.”¹⁰

En este sentido y contexto general, Mariátegui ratifica, como una incuestionable necesidad, la ruptura con la producción y reproducción de las concepciones hegemónicas del conocimiento y pensamiento eurocéntrico que, para el Amauta, significaba la esencia del proceso de la colonización mental y de los conocimientos, y qué desde los años veinte del siglo pasado, categóricamente, ya había denunciado e impugnado. Así, el Amauta indicó:

¹⁰ Samuel Sosa Fuentes. “Liberación, identidad y otredad indígena en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea: los desafíos de América Latina en el siglo XXI” en *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 Años*. Realizado en Lima el 2 y 3 de octubre de 2008. en la sede del Centro Cultural CCORI WASSI de la Universidad Ricardo Palma. Editado por Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. Librería Editorial “MINERVA” Miraflores. Lima, Perú. 2009, p. 190 y 191.

“¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera. El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también.”¹¹

Es por ello, que Mariátegui expreso, a lo largo de su pensamiento y obra, una gran voluntad política para impulsar la construcción y consolidación de la integración de la cultura, la identidad y las cosmovisiones de la diversidad social de América Latina. Así, el gran Amauta peruano, en uno de sus ensayos más lúcidos, percibe la necesaria y urgente integración de la identidad y la cultura latinoamericanas, al advertir:

“Los pueblos de la América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, nos sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una misma matriz única... su unidad no es una utopía, no es una abstracción. Los hombres que hacen la historia hispano-americana no son diversos... De una comarca a otra de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje pero no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en esencia, la historia del hombre... Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indo-española... Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres.”¹²

En este sentido, para Mariátegui la construcción social alternativa del conocimiento *para y desde* los saberes de las culturas y sociedades de *Nuestra América*, constituye la oportunidad de expresar y decidir, desde su especificidad sociocultural y memoria histórica, lo que les fue negado por *la Colonialidad de Saber* eurocéntrico: el derecho a determinar la propia forma de vida y existencia, y el derecho de ser sujetos, autores y actores para escribir su propia historia. José Carlos Mariátegui, lo reveló así:

¹¹ José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. México, Fondo de Cultura Económica. 1995. p. 366.

¹² . José Carlos Mariátegui. *Obras, Tomo II. op. cit., p. 250.*

“Esta civilización [occidental] conduce, con fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo...Hace cien años, debimos nuestra independencia como naciones al ritmo de la historia de Occidente, que desde la colonización nos impuso ineluctablemente su compás. Libertad, Democracia, Parlamento, Soberanía del pueblo, todas las grandes palabras que pronunciaron nuestros hombres de entonces, procedían del repertorio europeo. La historia, sin embargo, ni mide la grandeza de esos hombres por la originalidad de esas ideas, sino por la eficacia y genio con que las sirvieron...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.”¹³

Pero, más importante aún, Mariátegui va a determinar, con gran certeza, que las causas históricas y estructurales que explican los agudos problemas y extremas condiciones de vida de la cuestión indígena en América Latina, se encuentra en las estrategias e intereses del capital financiero internacional y, hoy en día, en sus actuales formas de explotación y control de la economía mundial, expresadas en la acumulación por desposesión y apropiación de los territorios, de las poblaciones y de la tierra y los recursos naturales mundiales a través de las prácticas del extractivismo. El Amauta, lo dice así:

“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... Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos, primeramente, contra la tendencia instintiva –y defensiva- del criollo o ‘misti’, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía...No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra”¹⁴... “Nuestro socialismo no sería, pues, peruano -ni sería siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”¹⁵

Así, a partir de una profunda crítica y ruptura con la visión eurocéntrica capitalista de su racionalidad universalista y excluyente, de su modelo de modernidad inconclusa y de su desarrollo económico altamente desigual inserto en las estructuras mundiales de dominación y poder del capitalismo financiero neocolonial, el movimiento indígena latinoamericano, se plantea como un movimiento antineoliberal y, en algunos casos, antisistémico y anticapitalista capaz de recuperar y reelaborar el legado histórico de los

¹³ José Carlos Mariátegui. “Aniversario y Balance” en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982, p. 242.

¹⁴ José Carlos Mariátegui. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. México. Ediciones Solidaridad. Sindicato Mexicano de Electricistas, pp. 41 y 59.

¹⁵ Citado en Eugene Walker Gogol. *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo*. México. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. 1994. P. 52.

saberes de las culturas e identidades 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. De esta manera, el ser social indígena va adquiriendo esa conciencia revolucionaria que el gran pensador marxista latinoamericano y universal, José Carlos Mariátegui, había advertido hace más de 90 años, y que, hoy en día, se ha convertido en el centro de los análisis, debates y la reflexión contemporánea, tanto en el pensamiento crítico latinoamericano como en los procesos de construcción social alternativa *por otro mundo posible*, no capitalista y de liberación nacional en el siglo XXI. Pero, sobre todo, el pensamiento de Mariátegui, actualmente, cobra una extraordinaria presencia política y que, como *praxis social*, se ha puesto a prueba en varios países latinoamericanos, particularmente, en México con el surgimiento, consolidación y nuevos avances del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Mariátegui, señaló:

“Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá como una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo. El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertirse el factor raza en un factor revolucionario.”¹⁶

3. La construcción descolonizadora del zapatismo

Antes de iniciar este último apartado, consideramos pertinente ubicar, de manera breve, el entorno teórico y político donde se inscriben los procesos de construcción descolonizadora del movimiento indígena zapatista y que responde a la necesidad que Mariátegui nos advertía, con gran certeza, en primer lugar, de transformar nuestra realidad social, económica y política latinoamericana concreta pero *a partir y desde* nuestras condiciones históricas particulares de nuestro lugar de enunciación que la hacen diferente del mundo de las realidades sociales del norte global. Y, en segundo lugar, sobre la necesaria ruptura con la visión eurocéntrica que nos impusieron la *Colonialidad del Saber* y la *Colonialidad del Poder* y que se evidenciaron marcadamente a partir de la actual crisis civilizatoria concebida también como una crisis de la racionalidad eurocéntrica del conocimiento y el poder neocolonial. Es aquí, donde convergen y se vinculan los aportes de dos importantes perspectivas teóricas y analíticas peruanas que han logrado desarrollar la construcción de nuevos paradigmas del conocimiento social, a saber, las contribuciones del pensamiento y el enfoque decolonial de Aníbal Quijano y la visión crítica y descolonizadora de José Carlos Mariátegui que, de manera innegable, ha contribuido, por un lado, a la renovación y rearticulación de la larga batalla de intelectuales, académicos y activistas sociales latinoamericanos comprometidos con la construcción de una epistemología y un pensamiento crítico *desde y para Nuestra América* y, por el otro, en las nuevas interpretaciones crítica e históricas sobre la crisis

¹⁶ José Carlos Mariátegui. “El problema de las Razas en la América Latina” en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1982. p. 185.

civilizatoria, la geopolítica del conocimiento y las nuevas dinámicas geo-culturales de transformación y cambio que ocurren, actualmente, en la región latinoamericana, particularmente, con la emergencia de las luchas y resistencias de los movimientos sociales indígenas y su trascendencia en el sistema mundial. En palabras de César Germana:

“En los inicios del siglo XXI, en América Latina y en gran parte del mundo, se constata el renacimiento del pensamiento crítico con una marcada perspectiva ética y política. Desde diversos enfoques (crítica del orientalismo, estudios poscoloniales, estudios subalternos, entre otros), se busca superar el eurocentrismo –perspectiva epistemológica con la cual se construyeron históricamente las ciencias sociales en el siglo XIX– sin caer en el escepticismo relativista. En América Latina, dos pensadores peruanos, José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Aníbal Quijano –quienes desarrollan su trabajo intelectual y político en épocas con características muy particulares: el primero en el periodo inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial, el segundo en los últimos decenios del siglo XX y en los inicios del siglo XXI–, han producido un pensamiento notablemente original y rico en la elaboración de conocimientos e investigaciones sobre la sociedad peruana y latinoamericana, en tanto parte del sistema-mundo moderno/colonial. Ambos pensadores han logrado desarrollar una autonomía intelectual que les ha permitido superar las alternativas eurocéntricas en el estudio de la sociedad y de su transformación. La perspectiva cognoscitiva en la que han situado sus investigaciones y debates sobre la realidad histórico-social nos permite establecer las bases de una “epistemología otra”, esto es, un enfoque del conocimiento social que no se sitúa en el ámbito de la modernidad eurocéntrica, sino que busca desarrollar una racionalidad diferente”¹⁷

En efecto, en este sentido podemos decir, de manera breve, que, a partir de los aportes en la conformación de un conocimiento epistémico descolonizador expresados *La Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser* elaborado por Aníbal Quijano en el programa de investigación latinoamericano sobre la *Modernidad/Colonialidad*, se logró establecer las bases de una “epistemología otra”, de un “paradigma otro”. Ello se explica así, porque a partir de la crítica a la expansión del proceso histórico *Colonial/Modernidad/Capitalista*, nos revela como múltiples procesos socioculturales y económicos heterogéneos y estructuralmente desiguales fueron incorporados en un solo sistema de dominación y que, además, se instauró como ontología de la exclusión en la negación de pensamientos, saberes y sujetos otros, auto-erigiéndose como la totalidad de la realidad histórica. En este sentido, para el *Pensamiento Decolonial* existe un afuera, un más allá del paradigma moderno, porque existen otras formas de ser, del saber, del hacer y el pensar que provienen de otras geo-genealogías y cosmovisiones, no occidentales y no modernas. Y, Quijano, lo plantea así: el nuevo patrón de poder mundial tiene como fundamento la colonialidad porque no sólo se trató de una colonización económico-política, sino que estuvo atravesado por la idea de “raza”, de acuerdo con la cual se establece la dominación y la clasificación social mundial de la población como

¹⁷ César Germana. “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano” en *Nómadas* (Col), núm. 32, abril, 2010, pp. 211-221. Universidad Central de Bogotá, Colombia. p. 212.

relación de poder. Con la *colonialidad del poder*, las relaciones de explotación, dominación y conflicto social se "racializan"; esto es, las relaciones de poder se naturalizan y legitiman en la medida en que los dominantes se autodefinen como superiores e inferiores a los sometidos. Por ello, *modernidad y colonialidad* constituyen las dos caras del patrón mundial de poder actualmente vigente en donde, la modernidad se presenta como la cara ilustrada y es considerada como el proceso progresivo de la racionalización de todos los diferentes órdenes de la vida social. La otra cara, la colonialidad, constituyen las relaciones de poder que se establecen entre lo europeo y lo no europeo sobre la base del concepto de "raza" y se convertirá en la forma de dominación más eficiente tanto en los aspectos materiales como intersubjetivos de la existencia social, transformando, en consecuencia, las condiciones de dominación en jerarquías biológicas; esto es, en relaciones socio-raciales que, a lo largo de más de 300 años, se erigieron como uno de los principales fundamentos que sostienen y explican las actuales estructuras de dominación del poder mundial y de las relaciones mundiales de dependencia histórico-estructural no sólo económica y política, sino, sobre todo, epistémica, es decir, cultural. Cuestión que, de acuerdo con Quijano, esa dependencia epistémica es la esencia misma de la *colonialidad del poder*. Por ello, al concebir a la colonialidad como el eje central de la estructura del poder mundial, Aníbal Quijano, señala la condición *sine que non* de tres componentes que, articulados dialécticamente, son constitutivos de la colonialidad de poder: 1) *el capitalismo*, como el patrón universal de explotación social de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo, donde el capital las articula para producir mercancías-valor para el mercado mundial y su corolario de ganancias y acumulación ilimitada; 2) *el estado*, como forma universal de control de la autoridad colectiva, en donde el estado-nación es su forma predominante; y, por último, 3) *el eurocentrismo*, impuesto en el mundo entero como la única forma legítima de racionalidad y de producir conocimientos. En consecuencia, los conocimientos, las filosofías y los saberes sobre las concepciones del mundo, del universo, de la naturaleza, de la tierra y la forma productiva-colectiva, y de la existencia social producida en América Latina, fueron categorizados inferiores, desvalorizados, ocultados y negados por su diferencia "racional" con el paradigma eurocéntrico del conocimiento. Esta es una de las razones, entre muchas otras, del porqué el pensamiento social y científico europeo y anglosajón fue y es el que se expandió por todo el planeta como dominante y el que se estudia, se aprende y enseña, de forma acrítica, en muchas de las universidades de América Latina. Así, finalmente, Aníbal Quijano, en dos momentos diferentes, explica y propone:

En un primer momento:

"En realidad, cada categoría usada para caracterizar el proceso político latinoamericano ha sido siempre un modo parcial y distorsionado de mirar esta realidad. Esa es una consecuencia inevitable de la perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgama contradictoriamente con la visión dualista de la historia; un dualismo nuevo y radical que separa la naturaleza de la sociedad, el cuerpo de la razón; que no sabe qué hacer con la cuestión de la totalidad, negándola simplemente, como el viejo empirismo o el nuevo postmodernismo, o entendiéndola sólo de modo organicista o sistémico, convirtiéndola así en una perspectiva distorsionante,

imposible de ser usada salvo para el error...En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del *espejo eurocéntrico* donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos".¹⁸

Y, en un segundo memento:

"En consecuencia, no es posible cortar con esto, o siquiera resistir esto de manera seria, sin descolonizar el poder. Si la Colonialidad del Poder es lo que está en juego, pues la des/colonialidad global del poder es, por primera vez, posible. Lo que lo hace posible es que está emergiendo con una nueva resistencia, con lo que puede reconocerse como "el movimiento indígena global". Esta es una nueva forma de resistencia, que hasta ahora nunca había ocurrido. El discurso anticapitalista y por eso va emergiendo también como un vasto movimiento nuevo de la sociedad, que va proyectando un nuevo horizonte de sentido histórico para el conjunto de nuestra especie...Es por eso que la decolonialidad del poder es la obvia alternativa".¹⁹

Ahora bien, en este marco general, podemos iniciar señalando que el movimiento y el proyecto del movimiento 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. Esta nueva forma y *praxis* radical de *otra democracia* se fundamenta en la *transformación y 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 ética, solidaria y comprometida por el bien común. En este contexto general, el movimiento indígena zapatista ha creado sus espacios sociales alternativos

¹⁸ Aníbal Quijano. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. UNESCO. 2005, p. 242.

¹⁹ Aníbal Quijano. "La Colonialidad del Poder y los Bicentenarios" en Hugo Zemelman, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. *Historia, Memoria y Futuro en América Latina, 200 Años de desafíos*. México, Cerezo Editores. 2012, p. 105 y 107.

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. En efecto, 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 una 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 del “*Mandar Obedeciendo*”, sobre los cuales se cimienta la *praxis* de la autonomía zapatista. De manera breve, la cosmovisión zapatista de los 7 principios del *Mandar Obedeciendo*, 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 legítimo de la violencia sobre sus ciudadanos. 2. *Representar y no suplantar*: En los sistemas del *mal gobierno*, una vez instalados en el poder suplantán 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 vínculo 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 está 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 públicas (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 Tojolabal del “*nosotros*” (*ken-tic*), 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 el capitalismo. 6. *Bajar y no subir*: En *Mal Gobierno* y su práctica 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. 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 gobernante en turno. El zapatismo propone no impone una lógica dialógica del comunitarismo y los espacios comunes para construir un diálogo e intercambio de saberes recíproco y de respeto entre todos para decidir cualquier toma de decisión colectiva.

Así y todo, podemos concluir señalando que esta nueva forma y *praxis* radical zapatista de *otra democracia* se fundamenta en la transformación y 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 ética, solidaria y comprometida por el bien común. En este contexto general, 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 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 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*”. Así, en los hechos, 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. Así, actualmente, los más de 42 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. En suma, la construcción de los escenarios y la *praxis* sociales, políticas y culturales cabalmente alternativas logradas por el EZLN, comprueban, innegablemente, la vigencia y proyección actual y prospectiva del pensamiento de Mariátegui sobre la necesaria y urgente inclusión de los pueblos, comunidades y movimientos indígenas en la nueva construcción social alternativa a la crisis terminal del neoliberalismo en el presente-futuro de América Latina y su papel protagónico como actor y hacedor de su propia historia, de su propio destino y de gran influencia social y cultural en el sistema mundial.

Finalmente, y en analogía a la convergencia e interacción que se da entre diversos autores del enfoque teórico del pensamiento decolonial y sus puntos de vista sobre los aportes y logros sociopolíticos y culturales del movimiento indígena zapatista por la

construcción “de un mundo donde quepan todos mundos”, podemos señalar los siguientes ejemplos:

Primeramente, Ramón Grosfoguel, nos dice:

Las epistemologías decoloniales subsumen/redefinen la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido y explotado de las relaciones coloniales, en una lucha de liberación decolonial hacia un mundo más allá de la modernidad eurocentrada...Un buen ejemplo de esto es la lucha zapatista en México. Los zapatistas no son fundamentalistas antieuropeos. No rechazan la democracia ni se encierran en cierta forma de fundamentalismo indigenista eurocentrado. Por el contrario, desplazan el binario moderno aceptando la noción de “democracia”, pero lo redefinen desde las prácticas y las cosmologías indígenas, definiéndola como “mandar obedeciendo”, o transformando el concepto de “igualdad” en un “somo iguales porque somos diferentes”. Lo que parece ser una consigna paradójica es, en realidad, una definición crítica de la democracia a partir de las prácticas, las cosmovisiones y las epistemologías de los subalternos. La modernidad se apropió del concepto de democracia de otras civilizaciones y la transformó en plutocracia racista patriarcal”.²⁰

Por su parte, Walter D. Mignolo, en diversos momentos, nos lleva a interpretar y traducir, lucidamente, a la *praxis* de la lucha política, ética y epistémica del zapatismo, como una revolución teórico/decolonial a través de su construcción descolonizada. Mignolo, en un primer momento, lo explica así:

“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”.²¹

²⁰ Ramón Grosfoguel. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. México. Edicionesakal. 2022. pp. 109-110.

²¹ Walter D. Mignolo. “La revolución teórico/decolonial del zapatismo. Consecuencias históricas, éticas y políticas” en Walter D. Mignolo. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos reunidos y presentados por la comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial*. México, Ediciones Navarra y Editorial Border Sur. 2016, pp. 255, 266, 276, 284 y 285.

En un segundo momento, Walter Mignolo, nos plantea:

“El mundo se organizó y dividió, y los pueblos fueron clasificados por color, cultura y continente. La colonialidad del poder se originó en esa intersección como principio epistémico para tal clasificación de pueblos y continentes. El mundo moderno/colonial surgió como lugar de dicho principio epistémico...El ejercicio de la colonialidad del poder en la “culturas”, en la clasificación por religión, color, continente (la diferencia colonial) creó las condiciones propicias para la conceptualización, tanto de las diferencias culturales como las del relativismo cultural. Ahora podemos abundar en la experiencia del papel clave de la doble traducción en la revolución teórica de los zapatistas. La doble traducción permite la disolución del relativismo cultural en diferencias coloniales, y desenmascara, al mismo tiempo, la estructura colonial del poder (la colonialidad del poder) en la producción y reproducción de la diferencia colonial. Desde la perspectiva de la doble traducción, surge un imaginario político y ético que abre la posibilidad de concebir futuros más allá de los límites impuestos por los dos universales abstractos hegemónicos: el (neo) liberalismo y el (neo) Marxismo. La revolución teórica de los zapatistas hunde sus raíces en la doble traducción –o mejor, doble contagio- que permite un movimiento epistémico bidireccional...tanto imaginar la diversidad epistémica (o pluriversalidad), como comprender los límites de los universales abstractos que han dominado el imaginario del mundo moderno/colonial, desde la cristiandad hasta el liberalismo y el marxismo...El potencial epistémico de la doble traducción-doble contagio es, de hecho, la fuerza del discurso zapatista, y el sustrato que nutre su revolución teórica.”²²

Así, también, Boaventura de Sousa Santos, en un primer momento, nos indica: “En términos de las epistemologías del Sur que he estado defendiendo, la transición es un conjunto articulado de diferentes dimensiones de lo que llamo la sociología de las emergencias. Distingo tres dimensiones principales: ruinas-semilla, apropiaciones contrahegemónicas y zonas liberadas...las zonas liberadas son espacios que se organizan en base a principios y reglas radicalmente opuestos a los imperantes en las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Las zonas liberadas son comunidades consensuales basadas en la participación de todos sus miembros. Su objetivo es crear, aquí y ahora, un tipo de sociedad diferente, una sociedad libre de las formas de dominación que imperan en el presente. Las comunidades neozapatistas de la Selva Lacandona, en el sur de México, que se hicieron mundialmente famosas desde 1994, pueden considerarse zonas liberadas, constituyendo así un vasto campo de experiencias de la sociología de las emergencias”²³

Y, en segundo momento, nos expone:

²²Walter D. Mignolo. “La revolución teórico/decolonial del zapatismo. Consecuencias históricas, éticas y políticas” en Walter D. Mignolo. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos reunidos y presentados por la comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial*. México, Ediciones Navarra y Editorial Border Sur. 2016, pp. 253-254.

²³ Boaventura de Sousa Santos. *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. México. Ediciones Akal. 2021, pp. 358 y 360.

“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”²⁴

Por último, para Enrique Dussel, esta nueva *creación y praxis* de *otra democracia* que actualmente está avanzando, en el día a día, bajo la cosmovisión indígena zapatista del “mandar obedeciendo” en las *Juntas de Buen Gobierno de los 42 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas*, nos señala:

“El proceso de democratización en el mundo poscolonial exige novedades teóricas y prácticas...En México, el EZLN no pide que la autonomía indígena sea “incluida” en la misma constitución que los excluía, sino que se pide una *transformación* del “espíritu” mismo de toda la Constitución. No se trata de un proceso de “inclusión”, sino de “creación” novedosa, analógica, transformadora. No es cuestión de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa, con nueva distribución, de lo contrario los indígenas, las mujeres y los afroamericanos irán a las habitaciones “de servicios”...como antes, como siempre”.²⁵

Finalmente, Michael Lowy, profundo conocedor del pensamiento y obra de Mariátegui nos confirma los logros y resultados alcanzados en su actual lucha de dos de los movimientos indígenas y campesinos más trascendentes y notables en la historia presente de América Latina: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra. Lowy, señala:

Para mí, tanto el EZLN como el MST son los herederos de la gran tradición revolucionaria latinoamericana representada por José Carlos Mariátegui y Ernesto Guevara. Ellos comparten con el amauta peruano y con el Che la valoración del campesino y del indígena, la sensibilidad anticapitalista radical, el antiimperialismo consecuente. Construyendo la autonomía indígena en las comunidades de Chiapas y cooperativas comunitarias en las haciendas ocupadas por los campesinos brasileños, los zapatistas y los sin tierra se enfrentan con el orden establecido y plantan semillas de un futuro diferente²⁶.

²⁴ Boaventura de Sousa Santos. *Izquierdas del mundo, ¡Uníos!* México. Siglo XXI Editores. 2019, pp. 156, 157 y 170.

²⁵ Enrique Dussel. *Materiales para una política de liberación*. México, Editorial Plaza y Valdés. Universidad Autónoma de Nuevo León, 2007, p. 317.

²⁶ Michael Lowy. “Pensar desde los vencidos”, en Néstor Kohan. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. La Habana, Cuba, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2000. pp. 352 y 353.

Conclusiones

Actualmente en la segunda década del siglo XXI, la situación de los pueblos, las comunidades y las culturas indígenas en América Latina sigue siendo uno de los grandes problemas sin soluciones reales, concretas y justas por parte de los estados nacionales desde la época de la colonia. La marginación y pobreza extrema de los pueblos indígenas es común a casi todas las sociedades y pueblos latinoamericanos. Las injusticias a que están sometidos, además de ser comunes a las estructuras de explotación, opresión y abuso indígena en América Latina, se agravan por el desconocimiento y las violaciones a sus derechos y personalidades étnicas y a sus formas culturales (costumbres, tradiciones, cultura autóctona, lenguaje, leyes, modos de producción, religión, y organización social y productiva comunitaria). En este sentido, Mariátegui logró, por un lado, significativas aportaciones teóricas, metodológicas y políticas de una importancia notable para la comprensión e interpretación cabal de los actuales movimientos indígenas y organizaciones populares campesinas latinoamericanas y que, ahora en nuestro tiempo y espacio presentes caracterizado por la crisis de los fundamentalismos del mercado mundial y de la globalización neoliberal; por el uso intensivo de las nuevas tecnologías aplicadas a los nuevos procesos productivos en correspondencia a las nuevas estrategias de acumulación mundial del capital –acumulación por desposesión y apropiación de los territorios y recursos naturales del planeta- y por el incremento mundial de la violencia extrema derivadas de prácticas racistas contra las culturas indígenas y la negación histórica del reconocimiento de sus derechos como otredad, no sólo se encuentran en el primer plano del debate en la agenda de la política internacional y en los foros políticos, académicos e intelectuales actuales, sino que representan formas concretas de organización popular y de resistencia y rebelión social en la mayoría de las comunidades y pueblos indígenas de *Nuestra América* que demandan y luchan por el derecho a la autonomía en sus territorios. Y por el otro, Mariátegui funda un camino para conocer, interpretar y transformar la realidad social desde adentro de ella misma, desde nosotros, desde nuestra particularidad y especificidad concreta basada en la inclusión de los saberes y las cosmovisiones indígenas latinoamericanos y, a la vez, de crear nuevas formas de pensar y hacer un conocimiento propio “de espíritu latinoamericano”, que marque distancia de la racionalidad del conocimiento hegemónico y eurocéntrico y conlleve a la construcción de una nueva sociedad latinoamericana más democrática, más igualitaria y de respeto a la autonomía, la identidad, la cultura y la soberanía de *Nuestra América*. En suma, por esta razón, es imposible concebir la construcción de proyectos nacionales democráticos, sin considerar y dar solución a la cuestión indígena de los países de latinoamericanos. José Carlos Mariátegui así lo anticipó. Así, las contribuciones de la obra y el pensamiento político y social de José Carlos Mariátegui al pensamiento crítico latinoamericano se distingue, particularmente, no sólo por llevar a cabo un análisis marxista de impronta latinoamericano de un amplio conjunto de problemas que se ubican en la cuestión indígena, el socialismo indioamericano y el carácter de la revolución en América Latina, sino, también porque contribuyó con una visión prospectiva, crítica e integral de los actuales procesos de transformación alternativos, viables y posibles, al sistema capitalista y su crisis civilizatoria. Por ello, afirmamos, sin duda alguna, que la lucha, la resistencia y los logros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su construcción y consolidación de territorios rebeldes y autónomos, se constituyen en el

mejor ejemplo de la vigencia del pensamiento Mariateguiano y el gran valor epistémico y la notable significación política, cultural, social y humanista revolucionaria de su obra en nuestro tiempo presente. Quisiera terminar mi intervención dando la Voz a las y los Indígenas Zapatistas que comprueban la extraordinaria actualidad del pensamiento del Amauta peruano y universal en el devenir de la historia de la América Latina en el siglo XXI:

“Queremos presentarnos. Nosotros somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Durante diez años estuvimos viviendo en estas montañas, preparándonos para hacer la guerra. Dentro de esas montañas construimos un ejército. Abajo, en las ciudades y en las haciendas, nosotros no existíamos... No teníamos palabra. No teníamos rostro. No teníamos nombre. No teníamos mañana. Nosotros no existíamos... Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital. Nuestras vidas valían menos que las máquinas y los animales. Éramos como piedras, como plantas que hay en los caminos... Entonces nos fuimos a la montaña para buscarnos... La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz, nos habló de cubrirnos la cara para así tener rostro, nos habló de olvidar nuestro nombre para así ser nombrados, nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana... Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado”²⁷.

Comandanta Insurgente Ana María.

“El neoliberalismo pues es la idea de que el capitalismo está libre para dominar todo el mundo y el que no obedece pues lo reprimen o lo apartan para que no pasen sus ideas de rebelión a otro. Por eso los zapatistas decimos que la globalización neoliberal es una guerra de conquista de todo el mundo, una guerra mundial, una guerra que hace el capitalismo para dominar mundialmente. Y entonces esa conquista a veces es con ejércitos que invaden un país y a la fuerza lo conquistan. Pero a veces es con la economía, o sea que los grandes capitalistas meten su dinero en otro país o le prestan dinero, pero con la condición de que obedezca lo que ellos dicen. Y también se meten con sus ideas, o sea con la cultura capitalista que es la cultura de la mercancía, de la ganancia, del mercado. Por eso los indígenas estorban a la globalización neoliberal y por eso los desprecian y los quieren eliminar. Pero no es tan fácil para la globalización neoliberal, porque los explotados de cada país pues no se conforman, sino que se rebelan. Y en la globalización de la rebeldía no sólo aparecen los trabajadores del campo y la ciudad, sino que también aparecen otros y otras que muchos los persiguen y desprecian. Y entonces nosotros vemos que todos esos grupos de gente que esta luchando contra el neoliberalismo, o sea contra el plan de la globalización capitalista, están luchando por la humanidad. Dondequiera salen resistencias y rebeldías, así como

27 *Crónicas intergalácticas EZLN: Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Montañas del Sureste Mexicano, Chiapas, México.* Editorial La Rosa Blanca. 1996. pp. 66-67.

la nuestra y vemos todo esto en todo el mundo y ya nuestro corazón aprende que no estamos solos”²⁸

Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México. 2005.

Bibliografía

Crónicas intergalácticas EZLN: Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Montañas del Sureste Mexicano, Chiapas, México. Editorial La Rosa Blanca. 1996.

Dussel, Enrique. *Materiales para una política de liberación.* México, Editorial Plaza y Valdés. Universidad Autónoma de Nuevo León, 2007.

EZLN. *Revista de la Universidad de México.* UNAM. números. 903/904. Nueva Época. diciembre de 2023 / enero de 2024.

Germana, Cesar. “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano” en *Nómadas* (Col), núm. 32, abril, 2010, pp. 211-221. Universidad Central de Bogotá, Colombia.

Gogol, Eugene Walker. *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo.* México. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. 1994.

Grosfoguel, Ramón. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial.* México. Ediciones Akal. 2022.

Lowy, Michael. “Pensar desde los vencidos”, en Néstor Kohan. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano.* La Habana, Cuba, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2000.

Mariátegui, José Carlos. “La crisis mundial y el proletariado peruano” en José Carlos Mariátegui *Obra Política.* Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez. México, Ediciones Era, 1979.

Mariátegui, José Carlos. “John Maynard Keynes” en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo II.* Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982.

Mariátegui, José Carlos. *Textos Básicos.* Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. México, Fondo de Cultura Económica. 1995.

Mariátegui, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* México. Ediciones Solidaridad. Sindicato Mexicano de Electricistas.

²⁸ EZLN. *Revista de la Universidad de México.* UNAM. números. 903/904. Nueva Época. diciembre de 2023 / enero de 2024. pp. 60 y 61.

Mignolo, Walter D. "La revolución teórico/decolonial del zapatismo. Consecuencias históricas, éticas y políticas" en Walter D. Mignolo. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos reunidos y presentados por la comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial*. México, Ediciones Navarra y Editorial Border Sur. 2016.

Portocarrero Grados, Ricardo. "Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui" en *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX. No. 9. 1997. Lima, Perú. Empresa Editora Amauta S.A.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. UNESCO. 2005.

Quijano, Aníbal. "La Colonialidad del Poder y los Bicentenarios" en Hugo Zemelman, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. *Historia, Memoria y Futuro en América Latina, 200 Años de desafíos*. México, Cerezo Editores. 2012.

Sosa Fuentes, Samuel. "Liberación, identidad y otredad indígena en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea: los desafíos de América Latina en el siglo XXI" en *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 Años*. Realizado en Lima el 2 y 3 de octubre de 2008. en la sede del Centro Cultural CCORI WASSI de la Universidad Ricardo Palma. Editado por Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. Librería Editorial "MINERVA" Miraflores. Lima, Perú. 2009.

Sousa Santos, Boaventura. *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. México. Ediciones Akal. 2021.

Sousa Santos, Boaventura. *Izquierdas del mundo, ¡Uníos!* México. Siglo XXI Editores. 2019.

LA REVOLUCIÓN RUSA EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, UN PROCESO DE TRADUCTIBILIDAD INDOAMERICANA

Patricio Gutiérrez Donoso¹

Universidad de Valparaíso, 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 también, desencadena nuevos procesos de recepción y difusión del marxismo en las luchas del movimiento obrero europeo y particularmente en Latinoamérica, donde importantes sectores del mundo obrero buscaban construir el socialismo bajo el escenario político social abierto por la crisis de la Primera Guerra Mundial, dinámicas que marcarán profundamente el siglo XX.²

En Latinoamérica la recepción del pensamiento de Marx³, así como las claves de lecturas de la revolución rusa, proponemos leerlas en clave gramsciana de traductibilidad.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

¹ Académico 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.

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 crítica del Instituto Gramsci a cargo del Valentino Gerratana, Edición Era, México, 1986, Tomo IV, p., 318.

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 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

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.

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 título 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.

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 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

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.

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*, n° 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*, n° 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

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.

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 trayectoria posterior y que no podrá desprenderse en los pocos años que le quedaban de vida".¹⁸

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.

¹³ Bazan, Armando, *Biografía de José Carlos Mariátegui*, Zig-Zag, Santiago, Chile, 1939, p.69.

¹⁴ *Ibidem*, 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, Sturzo. Visitó 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

¹⁸ *Ibidem*, p.21.

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 más 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 crítica "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 práctica 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.

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 conocimientos 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

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 *Ibidem*.

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.

Rusia, nos referimos al artículo 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 serían el vehículo que iniciaba el proceso de emancipación de los explotados.

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 más 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 realizara 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

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.

²⁴ *Ibíd.* p. 3121.

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

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 reflexión educativa y política que deseaba remarcar Mariátegui giraba en conectar al insipiente proletariado peruano, con los problemas del proletariado mundial. Sus charlas pretendían germinar el impulso transformador de la nueva vanguardia, 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, serán analizadas insertas en un proceso ligado a las dinámicas externas, pero también, serán las dinámicas externas las que moverán las conciencias por la revolución local, en un proceso que prefiguraba el internacionalismo proletario. Es entonces la acción del proletariado local que transformará sus propias realidades y para aquello debe estar preparado con todas las herramientas teórico/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 burguesía y su decadente cultura habían llevado a la sociedad

²⁵ Mariátegui, José Carlos, "Primera Conferencia, La Crisis Mundial y El Proletariado Peruano".

Op. cit. p.16.

²⁶ *Ibíd.* p. 16.

²⁷ *Ibíd.* p. 16.

a tomar conciencia que era posible superar el capitalismo. Es en esta medida que la conferencia número cinco dedicada al análisis de la *revolución rusa*, es el primer intento de traducir dicha experiencia al proletariado peruano, trabajo no menor a la hora de pensar el socialismo fuera del escenario donde había 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 producción de los pensadores revolucionarios, es en este sentido que el trabajo de traducción no se da en una mera copia de los acontecimientos, si no en la producción de las categorías conceptuales de análisis donde se producen los procesos históricos.

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. También es advertir la complejidad del proceso revolucionario, donde las fuerzas reaccionarias operan para retrotraer las transformaciones sociales. Es por eso que Mariátegui reconstruyó el proceso político ideológico 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 peruana que debe buscar su camino emancipatorio.

Lo central de la conferencia es como el proletariado y el campesinado ruso rompen con el análisis teleológico por el cual se había pensado la revolución socialista, he ahí las claves de lecturas que aporta como experiencia al proletariado peruano. El poder se conquista en la acción 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 soviets está en constante renovación, en constante cambio. Todas las ondulaciones de la opinión se reflejan en el soviets. El soviets es el órgano típico del régimen proletario así como el parlamento es el órgano típico del

²⁸ *Ibíd.* p. 24.

régimen democrático. Es un régimen de representación profesional y de representación de clase.²⁹

En esta perspectiva sobre la traductibilidad de la revolución, que no se puede dejar de lado el sustento donde se debe basar el análisis de la estructura 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, ahí el proceso de traductibilidad creadora.

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

²⁹ Mariátegui, José Carlos, "decima cuarta conferencia, Exposición 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.

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.

Mariátegui el horizonte de visibilidad³³ 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 mariáteguiana, 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* (crítica 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 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.

Análisis 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

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.

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 categorías conceptuales que se producen en la reflexión crítica 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 señalara Marx- *Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso*, donde lo diverso fortalece el dogma,

Bibliografía

ARICÓ José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y presente, nº 60, segunda edición, México, 1980.

ARICÓ José, *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.

BAZÁN Armando, *Mariátegui y su tiempo*, Amauta, quinta edición, Lima, 1978.

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.

³⁵ Neira Hugo, "El pensamiento de José Carlos Mariátegui: Los Mariateguismos", in: Socialismo y Participación, Lima, nº 23, septiembre de 1983, p. 63.

³⁶Fernández, Osvaldo, "Mariátegui y la Crisis del Marxismo," in: Encuentro XXI, Santiago, año 1 nº1, verano de 1995, p. 8. (cursivas nuestras).

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 crítica 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.

HOBARUWN Eric J., *Historia Del Siglo XX*, editorial Crítica, Buenos Aires, Argentina 1998.

HOBBSAWM Eric J., *Formaciones económicas precapitalistas*, octava edición, Cuadernos de *Pasado y presente*, nº 20, México, 1980.

HOBBSAWM Eric, Haupt Georges, Marek Franz, Ragionieri Ernesto, Strada Vittorio, Vivanti Corrado, *Historia del Marxismo*, Bruguera, Barcelona, 1979.

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.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, sexagésima segunda edición, Lima, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1950.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Defensa del marxismo*, ediciones nacionales y extranjeras, Santiago de Chile, 1934.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Defensa del marxismo*, Amauta, tercera edición, Lima, 1967.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Historia de la crisis mundial (conferencias 1923-1924)*, Amauta, Lima, 1959.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Cartas De Italia*, Amauta, décima primera edición, Lima, 1987.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *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.

WEINBERG Liliana Irene y Ricardo Melgar Bao, *Intervenciones filosóficas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

MARIÁTEGUI Y LENIN: REFLEXIONES A PROPÓSITO DE DOS CENTENARIOS

Juan Dal Maso

Ideas de Izquierda Semanario. Argentina

Voy a comentar algunos temas que tienen que ver con la relación entre Mariátegui y Lenin y sobre todo con las lecturas de Mariátegui sobre Lenin alrededor de tres cuestiones. La primera es la mirada que tiene Mariátegui sobre Lenin como emergente de una nueva época y –en ese sentido como un impulsor de una renovación del marxismo o de una restauración de las ideas más revolucionarias del marxismo.

Ligado a esto voy a tomar también un poco cómo fueron modificándose las lecturas de Mariátegui en torno a la relación entre la teoría y la práctica política en Lenin y, por último, algunos puntos de contacto y diferencias en torno a problemas como la crisis y la hegemonía.

Bien, sobre la primera cuestión, como ustedes saben, Mariátegui caracteriza en su *Historia de la crisis mundial* que con la guerra y la Revolución rusa se evidencia que hay un cambio de época en la historia del capitalismo. Eso tiene un correlato ideológico en la crisis del evolucionismo y el positivismo que habían sido característicos de la ideología burguesa de la segunda mitad del siglo XIX y lo que prima en este periodo del que Mariátegui es contemporáneo es una concepción heroica y voluntarista de la vida, de la historia, de la política, de la vida en el sentido más amplio del término. Aquí aparece Lenin con mucha fuerza como una referencia importante por varias razones. Primero, porque para Mariátegui Lenin es el principal impulsor de una forma nueva de organización política estatal que es lo que él llama el Estado sovietao o el Estado basado en soviets o consejos de trabajadores, campesinos, soldados; que para Mariátegui es una forma nueva de democracia de masas, económica y política. Es decir, que toma decisiones en el ámbito de la producción tanto como en la política general por fuera de las unidades productivas y que permite registrar de manera casi milimétrica y en tiempo real cuáles son los anhelos, los intereses, las preocupaciones de las masas, a diferencia del viejo parlamentarismo liberal que está en crisis. Y obviamente, también a diferencia del fascismo que busca hacer una política de masas, pero en la que las masas sean base de maniobra y no un sujeto activo. En ese sentido Lenin aparece entonces como una primera referencia importante en la conquista de esta nueva forma de democracia, que el propio Lenin también caracterizaba –al igual que Mariátegui– como algo que había abierto una nueva etapa en la historia de la humanidad, más allá de cuánto tiempo pudiera durar el experimento de la revolución. En este contexto, Lenin también aparece como un dirigente con ciertas cualidades, es decir, el que tuvo capacidad de construir un partido para hacer esa revolución y alguien que tiene especiales aptitudes para lograr llegar, entusiasmar y movilizar a las grandes muchedumbres de Oriente, ya que para Mariátegui es un tema fundamental, el estallido de los pueblos coloniales y semicoloniales en lucha por su liberación como una de las grandes fuerzas motrices de la revolución contemporánea. Lenin aparece como el director de estas muchedumbres y

aquí señalo en un paréntesis la importancia de esta categoría de muchedumbre para Mariátegui, que es un término que tiene la misma raíz latina que la palabra multitud pero, a diferencia de Toni Negri que la propone como una nueva forma de la clase o incluso como un reemplazo de la noción de clase en algunos momentos –ha oscilado entre estas dos posiciones–, para Mariátegui la multitud, o la muchedumbre mejor dicho, no es un reemplazo de la clase. La muchedumbre son las masas en movimiento cuya constitución sociológica interna puede ser la de la clase obrera, la del pueblo oprimido, la del campesinado indígena. Entonces es una categoría muy importante, para Mariátegui, que tiene que ver con el ascenso de masas de la primera posguerra y con esta presencia de las masas en la vida pública. Y, para Mariátegui, Lenin es el dirigente que por excelencia ha logrado conectar con esas muchedumbres. Algunas de estas cuestiones están planteadas en un artículo sobre Lenin de Mariátegui publicado en la revista *Variaciones* en septiembre de 1923. Y junto con estas cuestiones, señala que Lenin es sobre todo un realizador práctico, un político revolucionario, pero también realista y sobre todo un realizador y no un teórico. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque vamos a ver que después esa lectura se va a modificar. Algo similar plantea en la conferencia de “elogio” de Lenin que forma parte de su *Historia de la crisis mundial* porque con anterioridad a esa conferencia Mariátegui tiene la noticia de la muerte de Lenin, entonces hace un elogio en términos similares a los de aquel artículo y esta es una primera caracterización de Mariátegui sobre Lenin que tiene que ver esencialmente con sus virtudes para la política de masas.

Ahora bien, vamos a ver que el significado teórico de Lenin va cambiando también para Mariátegui. En primer lugar, con el paralelismo que él va a hacer en 1926 –cuando hace la reseña de *La agonía del cristianismo de Miguel de Unamuno*– entre la concepción agonista de la vida y que defendía Miguel de Unamuno (y particularmente la lectura del cristianismo como una religión agónica) y el bolchevismo. Mariátegui dice que ante la crisis de la ideología burguesa tradicional el único que tiene una fe combativa es el proletariado y que son los bolcheviques los que actúan de manera agónica del mismo modo que Unamuno intentaba leer lo que era la tradición del cristianismo. Y esto después se va a recuperar *Defensa del marxismo* publicado póstumamente pero que reúne artículos escritos los artículos durante 1928 y 1929. En este libro, Mariátegui cita *La agonía del cristianismo* diciendo que Unamuno resaltaba la voluntad de Lenin, afirmando que una vez Lenin, cuando le dijeron que su esfuerzo iba contra la realidad había dicho tanto peor para la realidad. Ahora bien, en ese libro Mariátegui señala que ante la crisis del reformismo socialdemócrata contra el que está discutiendo, porque es una polémica con Henri de Man, Lenin es el que hizo la restauración del carácter voluntarista del marxismo de la manera más clara y más contundente, adaptando el marxismo a la nueva época y los nuevos desafíos que plantea la época y aquí también se modifica la imagen que tenía Mariátegui sobre Lenin. Porque mientras en su artículo de 1923 lo había presentado a Lenin como un realizador y no como un teórico, en *Defensa del marxismo* él va a plantear otra categoría que es la del ideólogo realizador y dice que eso comenzó con Marx y, obviamente, ahí está incluido Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Lunacharsky. Pero lo que se puede constatar en esa lectura es que hay una complejización de la mirada que tiene Mariátegui sobre la relación entre el aporte político y el aporte teórico de Lenin. No es que hace una distribución de méritos en cada una de

esas áreas, sino que Lenin aparece como alguien que además de un político práctico es también un teórico.

Vamos entonces a las últimas cuestiones que tienen que ver con los puntos de contacto y diferencias entre Lenin y Mariátegui. En primer lugar, hay una cuestión central en la que Mariátegui es claramente un seguidor de Lenin, prácticamente de la letra de Lenin, que es en la lectura del imperialismo como una etapa del capitalismo monopolista que es un sistema mundial que no permite a ningún país liberarse de sus garras y por ende impone la necesidad de la lucha antimperialista. Junto con esto Mariátegui obviamente que reivindica la idea leninista del análisis concreto de situaciones concretas, aunque es algo que se lo atribuye a Marx. Por ejemplo, en su "Mensaje al Segundo Congreso Obrero" cuando dice que el marxismo debe adaptarse a las circunstancias concretas y los climas y que Marx extrajo su método de la entraña de la historia, está reivindicando el análisis concreto de situación concreta de Lenin, pero en términos de una atribución de esa idea a Marx. Junto con esto, Mariátegui también va a pensar que el leninismo o el marxismo leninismo es el marxismo de la época del imperialismo y de los monopolios lo cual es interesante porque a su vez establece una especificidad del aporte leninista en el marco estratégico de la nueva época vemos que al establecer el análisis concreto de situaciones concretas que existen en Marx, no hay una ruptura entre los fundadores de la tradición y Lenin, como muchas veces presentaba el estalinismo en términos de un Marx y un Engels puramente teóricos y un Lenin que había sido el realizador práctico y había muy poca continuidad entre una contribución y la otra.

Veamos finalmente puntos de contacto y diferencias también. Una primera cuestión grande en la que Mariátegui sigue, pero se separa, en cierta forma, de Lenin es la de la crisis. ¿Por qué digo esto? Porque en Lenin la cuestión de la crisis aparece de dos maneras esencialmente: una, como la crisis histórica del sistema capitalista que producto de una contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que se expresa como contradicción entre la expansión internacional del capitalismo y las fronteras nacionales, que da lugar al imperialismo y a la guerra, que a su vez va a crear condiciones para las revoluciones. Este es un nivel de crisis más estructural y después hay otra noción de crisis en Lenin que es muy importante que es la de crisis revolucionaria. Es una noción de crisis muy emparentada con la idea de situación revolucionaria en Lenin, esta idea de que los de arriba no pueden seguir dominando y los de abajo no quieren seguir siendo dominados como hasta entonces, hay una agudización de los padecimientos de las masas y acciones históricas independientes. Vinculada a esta noción de la situación revolucionaria está también la de la crisis revolucionaria que se podría pensar como un momento específico dentro de lo que es una situación revolucionaria y como una crisis específica, más allá de esta crisis estructural más general que caracteriza la época del imperialismo. En todas estas miradas sobre la crisis, los elementos fundamentales que analiza Lenin tienen que ver con las relaciones económicas, las relaciones sociales, las relaciones entre las clases, las relaciones de fuerzas políticas. Me atrevería a decir que la noción de crisis en Mariátegui es más abarcativa. En efecto, la crisis en Mariátegui es una crisis de civilización, económica, política e ideológica. En esa concepción de la crisis están Lenin y también Gorki, que con su idea del fin de la civilización europea influye en la lectura de Mariátegui

sobre lo que es la crisis mundial como una crisis civilizatoria. Mariátegui, apoyándose en los instrumentos de análisis de Lenin, ampliando con otras fuentes, como es el mencionado Gorki, como son las vanguardias artísticas, como son intelectuales burgueses como Spengler, más allá de las apropiaciones críticas que va haciendo Mariátegui de todas sus fuentes; desarrolla una concepción de crisis más amplia que la presentada por Lenin, que tiene el mérito de darle más peso a las cuestiones ideológicas, culturales y filosóficas que en la mayoría de las tradiciones marxistas. ¿Qué ventajas puede tener una lectura de este tipo respecto de otra? Creo que, fundamentalmente, nos dota de mayores elementos para la intervención en una situación así, no sólo analizando los problemas que tienen que ver con la lucha social, económico-política, sino también con la lucha ideológica. Es decir, los problemas ideológicos tienen su eficacia específica y a su vez impactan sobre todos los otros aspectos que son componentes de la crisis.

En segundo lugar, otro punto de contacto y diferencia importante que hay entre Mariátegui y Lenin es en torno a la cuestión de la hegemonía, que es un término que Mariátegui utiliza más seguido para la cuestión del análisis internacional y de las relaciones de fuerzas entre los Estados que para la relación entre las clases. En relación con la cuestión de las clases, el concepto de hegemonía prácticamente no aparece en Mariátegui y creo que esto tiene que ver especialmente con que, al analizar la realidad peruana, Mariátegui plantea que hay una tradición comunista propia de las masas indígenas que las hace más convergentes con las ideas del socialismo de lo que se podría esperar del campesinado en otras latitudes. Entonces, en Mariátegui hay una idea de continuidad entre la lucha de la clase obrera y la lucha del campesinado indígena mucho más fuerte de lo que había en el propio marxismo ruso o en cualquier otra de las tradiciones marxistas. Al presentar esta idea de mayor continuidad, al plantear una imbricación entre la cuestión de clase y la cuestión étnica, señalando, por ejemplo, que en Perú dos terceras partes de las masas populares son indígenas, incluidas las masas obreras, Mariátegui no necesita apelar a un concepto de hegemonía como concepto articulador de las distintas fuerzas de clase y sectores que componen lo que sería una alianza o un bloque social de las clases oprimidas contra el imperialismo y contra la burguesía nacional. Entonces, si bien la idea de Mariátegui de una mayor continuidad que en otras tradiciones entre la lucha indígena y la lucha obrera cumple una función similar a la que tiene el concepto de hegemonía en el pensamiento de Lenin, Mariátegui no usa el concepto de hegemonía como lo usaba Lenin, sino que se vale de otro tipo de lectura y en esto se separa claramente de lo que es la letra de Lenin, aunque no necesariamente de sus objetivos estratégicos.

Y el último punto para considerar como una diferencia en relación al pensamiento de Lenin es el proyecto de partido que llevó a cabo Mariátegui en el Perú. Este fue un tema ríspido de debate con los dirigentes del Partido Comunista Argentino y de la Tercera Internacional en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana por los cuestionamientos que se hacían desde la dirección oficial al grupo peruano, por su decisión de fundar el Partido Socialista del Perú. Yo encuentro que la decisión que había planteado Mariátegui era acertada porque los argumentos eran convincentes. Al no haber una tradición socialista fuerte, era difícil que se entendiera la diferencia entre

socialista y comunista y, a la vez, había una dificultad para organizar un movimiento de masas suficientemente estructurado, por lo cual Mariátegui pensaba el Partido Socialista como un partido de masas con un programa de vanguardia. Es decir, no creo que se pudiera pensar que el Partido Socialista peruano era un partido leninista –en el sentido estricto del término y mucho menos en el sentido en que lo interpretaban los estalinistas– pero me parece que sí era leninista la idea de pensar un partido acorde a las condiciones concretas que tenía la lucha política en el Perú de ese momento. Mariátegui le va a decir a César Vallejo en una carta algo así como “vamos a fundar el primer partido de masas y de ideas de la historia del Perú moderno”. Es decir, él estaba pensando en un partido de masas, un partido de la clase obrera y de los sectores más revolucionarios del campesinado indígena, pero no se proponía hacer un partido socialista de tipo socialdemócrata. Entonces, me parece que si se quiere se puede pensar que para Mariátegui el modelo de partido tenía cierta inspiración en la Segunda Internacional mientras que el programa tenía inspiración en la Tercera. En esto, Mariátegui, a su manera, sostiene una línea leninista y a la vez se separa de ciertos aspectos tanto de la forma en que el propio Lenin pensó la organización de partido como, por supuesto, muchísimo más de las distorsiones que hicieron de ella los estalinistas.

CAIO PRADO JÚNIOR NA UNIÃO SOVIÉTICA

Luiz Bernardo Pericás

Universidade de Sao Paulo, Brasil.

Desde o triunfo da Revolução de Outubro, em 1917, o interesse do público ocidental pela Rússia soviética cresceu constantemente ao longo dos anos, com leitores ávidos por mais informações e detalhes sobre as características e as particularidades do sistema político e econômico implantado pelos bolcheviques naquela parte do planeta. Clássicos como *Dez dias que abalaram o mundo*¹, de John Reed, *Seis meses na Rússia vermelha*², de Louise Bryant, e *Through the Russian Revolution* [Através da Revolução Russa]³, de Albert Rhys Williams são apenas alguns exemplos pioneiros desse tipo de bibliografia, que se espalhou por todos os continentes⁴. O desejo de se inteirar sobre os desdobramentos do processo revolucionário e suas especificidades era, sem dúvida, imenso, assim como o de conhecer seus principais personagens, como Lênin, Trótski, Bukhárin, Zinoviev e, mais tarde, Stálin, entre outros. Por isso, não só correspondentes estadunidenses e europeus afluíram para a “pátria do socialismo”. Muitos latino-americanos também iriam para lá a partir dos anos 1920. Jornalistas, escritores e políticos veriam de perto a realidade da União Soviética (constituída em dezembro de 1922) e, depois de retornarem a seus respectivos países, escreveriam livros e artigos sobre o que haviam testemunhado *in loco*.

Os relatos são abundantes, contundentes e emblemáticos. Julio Antonio Mella, César Vallejo, José Penelón, Rodolfo Ghioldi, León Rudnitzky, Elías Castelnuovo e Alfredo Varela são alguns nomes que podem ser lembrados aqui.

Os brasileiros, por certo, não ficariam para trás. De militantes e dirigentes do Partido Comunista do Brasil (PCB), como Astrojildo Pereira, Heitor Ferreira Lima e Leôncio Basbaum, a artistas, intelectuais, técnicos e periodistas, entre os quais Maurício de

¹ John Reed, *Ten Days That Shook the World* (Nova York, Boni and Liveright, 1919) [ed. bras.: *Dez dias que abalaram o mundo*, trad. Bernardo Ajzenberg, 7. ed., São Paulo, Penguin-Companhia das Letras, 2010].

² Louise Bryant, *Six Red Months in Russia* (Nova York, George H. Doran, 1918) [ed. bras.: *Seis meses na Rússia vermelha*, trad. Alexandre Barbosa de Souza, São Paulo, LavraPalavra, 2022].

³ Albert Rhys Williams, *Through the Russian Revolution* (Londres, Labour, 1923).

⁴ Ver, por exemplo, Fernand Corcos, *Uma visita à Nova Rússia* (Rio de Janeiro, Americana, 1931); Paul Marion, *O paraíso moscovita* (Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1931); Henri Béraud, *O que vi em Moscou* (Porto Alegre, Globo, 1931); Álvarez del Vayo, *A nova Rússia* (São Paulo, Pax, 1931); e Diego Hidalgo, *Impressões de Moscou* (São Paulo, Pax, 1931), entre outros.

Medeiros⁵, Osório César⁶, Gondin da Fonseca⁷ e Claudio Edmundo⁸, foram vários os compatriotas que viajaram para a terra de Lênin e depois produziram narrativas sobre suas experiências (tanto ao longo dos anos 1930 como em decênios futuros). Isso para não falar dos conterrâneos que continuaram afluindo para a URSS (e as democracias populares da Europa oriental) nas décadas seguintes, de romancistas, contistas e editores, como Jorge Amado⁹, Graciliano Ramos¹⁰, Nestor de Holanda¹¹, Marques Rebelo¹², Afonso Schmidt¹³ e Ênio Silveira¹⁴, a ativistas, sindicalistas e membros de comitativas e delegações oficiais (além, é claro, de autores que lançaram livros bastante críticos à “pátria do socialismo”, textos pejorativos, estereotipados e tendenciosos que também podiam ser encontrados no mercado editorial nacional). Títulos como *Um brasileiro na União Soviética: impressões de viagem*¹⁵, de José Campos; a obra coletiva

⁵ Maurício de Medeiros, *Rússia* (Rio de Janeiro, Calvino Filho, s.d.). Segundo Edgard Carone, este livro teve seis edições consecutivas em poucos meses. Ver Edgard Carone, *O marxismo no Brasil: das origens a 1964* (Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1986), p. 66.

⁶ Osório César, *Onde o proletariado dirige: visão panorama da URSS* (São Paulo, Brasileira, 1932).

⁷ Gondin da Fonseca, *Bolchevismo* (Rio de Janeiro, Edição do Autor, 1935).

⁸ Claudio Edmundo, *Um engenheiro brasileiro na Rússia* (Rio de Janeiro, Calvino Filho, 1934). No prefácio, assinado por “H. N.” e finalizado em julho de 1933, Edmundo é apontado como sendo filho do jornalista Luiz Edmundo, que trabalhara para o *Correio da Manhã*. Ver Ibid, p. ix. Muitos desses livros acabavam exercendo alguma influência entre os leitores. Victor Márcio Konder, por exemplo, comenta: “Sei de um fato bem marcante. Meu irmão Alexandre, deve ter sido em 1935, ou mesmo antes, emprestou a ela [a mãe de Konder] um livro escrito por um filho de Luís Edmundo, o historiador Luís Edmundo. Creio que o nome dele era Claudio Edmundo. Ele tinha estado na União Soviética, onde trabalhou de alguma forma naqueles planos de urbanização e construção de cidades. Não sei se em Odessa, creio que em Odessa. Escreveu um pequeno livro desprezível, mas que teve grande influência em certos espíritos absolutamente desprevenidos para essas coisas. [...] Esse livro se intitulava *Um engenheiro brasileiro na Rússia*. Pintava um quadro esquematizado da União Soviética, ressaltando que ali todos eram iguais. As pessoas recebiam um salário igual. O próprio Stálin ganhava tanto quanto um operário. Todo mundo era igual. Todo mundo trabalhava fraternalmente. Enfim, um sistema igualitário. [...] Só me lembro que minha mãe leu, passou para mim e eu li. Um dos primeiros livros sérios que eu li na vida. E minha mãe me disse: ‘Isso é justo!’. Esse julgamento da mamãe bastou para mim. Foi decisivo”. Ver Victor Márcio Konder, *Militância* (São Paulo, Arx, 2002), p. 32-3). O mesmo ocorreu com o dirigente João Amazonas, que teria se interessado pela causa comunista ao ler aquele mesmo livro; ver Lincoln Secco, *A batalha dos livros: formação da esquerda no Brasil* (Cotia, Ateliê Editorial, 2017), p. 74. Em sua tese de doutorado, Raquel Mundim Tôrres, por sua vez, coloca em dúvida a autoria deste livro, afirmando que Claudio Edmundo pode ter sido um autor fictício, ou seja, um nome inventado. Ver Raquel Mundim Tôrres, *Transpondo a Cortina de Ferro: relatos de viagem de brasileiros à União Soviética na Guerra Fria (1951-1963)*, tese de doutorado, Depto. de História, USP, São Paulo, 2018, p. 45.

⁹ Jorge Amado, *O mundo da paz: União Soviética e democracias populares* (4. ed., Rio de Janeiro, Vitória, 1953 [1951]).

¹⁰ Graciliano Ramos, *Viagem (Tchecoslováquia-URSS)* (Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 1980 [1954]).

¹¹ Nestor de Holanda, *Diálogo Brasil-URSS* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1960) e *O mundo vermelho: notas de um repórter na URSS* (Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti, 1962).

¹² Marques Rebelo, *Cortina de ferro* (Rio de Janeiro, José Olympio, 2014[São Paulo, Livraria Martins Editora, 1956]). Viagem realizada em 1954.

¹³ Afonso Schmidt, *Zamir (viagem ao mundo da paz)* (São Paulo, Brasiliense, 1956).

¹⁴ Ênio Silveira, “A URSS hoje: rumo ao cosmos e ao conforto pessoal”, *Revista Civilização Brasileira*, caderno especial: *A Revolução Russa: cinquenta anos de história*, ano 3, n. 1, nov. 1967, p. vii-xviii.

¹⁵ José Campo, *Um brasileiro na União Soviética: impressões de viagem* (São Paulo, Livraria Martins, 1953).

*Operários paulistas na União Soviética*¹⁶, dos metalúrgicos Constantino Stoiano, José Pedro Pinto e João Sanches, do tecelão Antônio Chamorro e do portuário Lázaro Moreira; *Visão atual da Rússia: observações de um jornalista brasileiro*¹⁷, de Freitas Nobre; *União Soviética: inferno ou paraíso?*¹⁸, de Rubens do Amaral; *Juízes brasileiros atrás da cortina de ferro*¹⁹, de Osny Duarte Pereira; *Moscou, ida e volta*²⁰, do periodista Edmar Morél; *Quatro semanas na União Soviética*²¹, de Jurema Yari Finamour; *Moscou, Varsóvia, Berlim: o povo nas ruas*²², de José Guilherme Mendes; *Viagem à União Soviética*²³, de Branca Fialho; *Visões da Rússia e do mundo comunista*²⁴, de Silveira Bueno; *Um engenheiro brasileiro na Rússia*²⁵, de John R. Cotrim; *A sombra do Kremlin*²⁶, de Orlando Loureiro; e *URSS, a grande advertência*²⁷, de João Pinheiro Neto, são só alguns que podem ser citados aqui.

É nesse contexto mais amplo, portanto, que se devem incluir os dois livros de Caio Prado Júnior sobre aquele país. Em um momento em que os leitores buscavam fontes variadas sobre a URSS e, ao mesmo tempo, era possível encontrar uma série de publicações que atacavam duramente os direcionamentos de Moscou (de matérias em jornais a trabalhos literários carregados de preconceitos contra o “comunismo”), intelectuais progressistas muitas vezes se incumbiam de divulgar suas experiências de viagem e de falar sobre aquele país como forma de contrapor as investidas que este sofria por parte da imprensa e das autoridades da época. Caio Prado Júnior, portanto, seria mais um a cumprir o papel de divulgador daquela experiência que tanto admirava.

O jovem intelectual paulista, que pouco antes ingressara no PCB²⁸, decidiu ir para a União Soviética²⁹ pela primeira vez em fevereiro de 1933 (no mesmo ano em que

¹⁶ Constantino Stoiano, Antônio Chamorro, José Pedro Pinto, João Sanches e Lázaro Moreira, *Operários paulistas na União Soviética* (São Paulo, Fundamentos, 1952).

¹⁷ Freitas Nobre, *Visão atual da Rússia: observações de um jornalista brasileiro* (São Paulo, Saraiva, 1957).

¹⁸ Rubens do Amaral, *União Soviética: inferno ou paraíso?* (São Paulo, Livraria Martins, 1953). O livro terminou de ser escrito em agosto de 1952.

¹⁹ Osny Duarte Pereira, *Juízes brasileiros atrás da cortina de ferro* (Rio de Janeiro, José Konfino, s.d.). O livro terminou de ser escrito em março de 1952.

²⁰ Edmar Morél, *Moscou, ida e volta* (Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti, 1953[1952]).

²¹ Jurema Yari Finamour, *4 semanas na União Soviética* (Rio de Janeiro, Edições Contemporâneas, s.d. [1954]).

²² José Guilherme Mendes, *Moscou, Varsóvia, Berlim: o povo nas ruas* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1956).

²³ Branca Fialho, *Viagem à União Soviética* (Rio de Janeiro, Vitória, 1952).

²⁴ Silveira Bueno, *Visões da Rússia e do mundo comunista* (São Paulo, Saraiva, 1961).

²⁵ John R. Cotrim, *Um engenheiro brasileiro na Rússia* (Rio de Janeiro, s.e., 1962).

²⁶ Orlando Loureiro, *A sombra do Kremlin* (Porto Alegre, Globo, 1954).

²⁷ João Pinheiro Neto, *URSS, a grande advertência* (Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti, 1961).

²⁸ Mesmo que em entrevista por carta Caio Prado Júnior tenha afirmado ter ingressado no PCB em 1931, todas as evidências documentais indicam que ele entrou no partido no primeiro semestre de 1932. Ver Luiz Bernardo Pericás, *Caio Prado Júnior: uma biografia política* (São Paulo, Boitempo, 2016, p. 29-48). Ver também Edgard Carone, “Caio Prado Júnior”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 32, 31 set. 1991, p. 214; disponível on-line.

²⁹ Caio Prado Júnior expressou sua decisão de ir à URSS pela primeira vez em carta ao irmão Carlos. Ver carta de Caio Prado Júnior a Carlos Prado, São Paulo, 15 de fevereiro de 1933, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-CA014.

publicou *Evolução política do Brasil*)³⁰, com apenas 26 anos de idade, realizando sua viagem entre maio e junho, acompanhado da esposa Hermínia Ferreira Cerquinho da Silva Prado (mais conhecida como Baby). O casal entrou na URSS de trem pela fronteira polonesa e seguiu diretamente a Leningrado (atual São Petersburgo). Depois, eles visitariam Moscou, Kiev, Kharkov, Ialta, Kazan, Kislovodsk, Saratov, Rostov do Don, assim como outras localidades da Rússia, Ucrânia, Geórgia e do Cáucaso do Norte, acompanhados de guias e visitantes estrangeiros³¹. Ainda que posteriormente, em seu livro, ele afirmasse que o percurso tivesse se prolongado por dois meses,³² a visita, em realidade, durou um pouco menos que isto, em torno de um mês e meio.³³ Vale ressaltar que as rotas, em geral, eram previamente preparadas pelos soviéticos (em 1933, a Intourist, a agência de viagens local, constituída em 1929, possuía 36 itinerários pelo país).³⁴

Durante sua estadia, Caio viu manifestações de rua; conversou com trabalhadores (com a ajuda de intérpretes); esteve no Kremlin, no Palácio de Inverno, na Praça Sverdlov e no Parque Górkí; visitou fazendas coletivas; navegou pelo Volga; presenciou um julgamento e uma cerimônia religiosa na Catedral de Santa Sofia; foi a museus (como o museu antirreligioso de Leningrado, instalado na antiga Catedral de Santo Isaac), a um clube ferroviário, a um *profilactorium* de prostitutas na capital, ao Palácio de Livadia (na Crimeia), à comuna *Seattle*, à usina de construção de máquinas agrícolas Selmachstroi, ao *sovkhos* Verblud e ao Grand Théâtre (Bolshoi), assim como a fábricas, livrarias e bibliotecas populares³⁵. Uma experiência, sem dúvida, muito rica, que renderia dezenas de fotografias, além de descrições daquela realidade em cartas a familiares,³⁶ apresentações públicas e um livro.

Ao retornar a São Paulo, o rapaz proferiria, em setembro de 1933, duas palestras lotadas no Clube dos Artistas Modernos (CAM), fundado em novembro do ano anterior na capital paulista por nomes como Antônio Gomide, Di Cavalcanti, Flávio de Carvalho e Carlos Prado, entre outros. Vale lembrar que no salão da entidade cabiam em torno de 120 indivíduos, mas aparentemente 600 pessoas teriam ficado apinhadas do lado de

³⁰ Caio Prado Júnior, *Evolução política do Brasil: ensaio de interpretação materialista da história brasileira* (São Paulo, Revista dos Tribunais, 1933). A segunda edição daquela obra, de 1947, ganharia o título *Evolução política do Brasil: ensaio de interpretação dialética da história brasileira*, sendo considerada por ele esgotada. Em 1953, ele publicaria *Evolução política do Brasil e outros estudos* ("primeira" edição), ou seja, como um livro novo, incluindo outros ensaios.

³¹ Luiz Bernardo Pericás, *Caio Prado Júnior*, cit., p. 82.

³² Ver Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo* (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1934), p. 7.

³³ Ver carta de Caio Prado Júnior a Antonieta Penteado da Silva Prado e Caio da Silva Prado, Paris, 23 de junho de 1933, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-AAP207.

³⁴ Ver Raquel Mundim Tôres, *Transpondo a Cortina de Ferro: relatos de viagem de brasileiros à União Soviética na Guerra Fria (1951-1963)*, tese de doutorado, Depto. de História, USP, São Paulo, 2018, p. 128.

³⁵ *Ibidem*, p. 83.

³⁶ Ver, por exemplo, carta de Caio Prado Júnior a Antonieta Penteado da Silva Prado e Caio da Silva Prado, Paris, 23 de junho de 1933, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-AAP207; e carta de Caio Prado Júnior a Antonieta Penteado da Silva Prado e Caio da Silva Prado, Paris, 1º de julho de 1933, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-AAP208.

fora, por não haver espaço suficiente nas instalações³⁷ (neste dia, estavam presentes no público Tarsila do Amaral, Osório César e Orestes Ristori, enquanto na segunda palestra, à qual supostamente compareceram quinhentas pessoas, prestigiaram o evento Flávio de Carvalho, Jaime Adour da Câmara, Mário Pedrosa, Hermínio Saccheta e Octávio Barbosa, entre outras personalidades conhecidas).³⁸ Sua conferência³⁹ seria a base de seu livro *URSS, um novo mundo*, publicado em 1934.

Já em 9 de setembro de 1933, o diretor da Companhia Editora Nacional (empresa encabeçada por Octalles e Themistocles Marcondes Ferreira) escreveu para Caio dizendo se interessar na publicação de um livro contendo suas impressões sobre a Rússia e perguntando se ele estaria disposto a preparar tal relato. Também indagava quais seriam as condições do autor⁴⁰. No dia seguinte, o historiador responderia que já pensara naquilo, mas que não poderia adiantar nenhuma posição no momento. Ainda assim, teria “o maior prazer em oportunamente tratar do caso”⁴¹. Pouco tempo depois, Caio concordaria em publicar a obra. A proposta era uma tiragem de 3 mil exemplares, que deveriam ser vendidos a Rs. 6\$000, com o pagamento de Rs. 1:800\$000 na data da publicação do livro⁴². O diretor, então, por nova missiva de 17 de janeiro de 1934, confirmaria ao interlocutor que faria uma edição com as características acordadas⁴³. O livro terminou de ser escrito naquele mesmo mês, em janeiro, e foi lançado em março. Em abril seriam efetuados os primeiros depósitos referentes aos direitos autorais na conta do historiador⁴⁴.

A Companhia Editora Nacional fora fundada em 1925 por Octalles (seu diretor-geral), junto com o escritor Monteiro Lobato, que deixou a empresa em 1929, vendendo sua parte para o irmão de seu sócio, Themistocles, que atuaria como diretor-presidente da empresa até meados da década de 1960. O autor de *Urupês*, ainda assim, continuaria colaborando com o antigo colega, editando livros e preparando traduções (Octalles, em 1932, adquiriu a editora Civilização Brasileira, fundada alguns anos antes, a qual ele transferiu, mais tarde, para seu genro Ênio Silveira)⁴⁵. Em 1933 (época em que Caio viajou à União Soviética), “entre os 1.192.000 exemplares produzidos naquele ano, 467

³⁷ Ver “A Rússia de hoje”, *Diário da Noite*, São Paulo, 15 de setembro de 1933.

³⁸ Ver Graziela Naclério Forte, *CAM e SPAM: arte, política e sociabilidade na São Paulo moderna, do início dos anos 1930*, dissertação de mestrado em História Social, USP, 2008, p. 117-118.

³⁹ Segundo algumas fontes, é informado que o título da palestra seria “Rússia e o mundo do socialismo”, e que a conferência teria 32 páginas. Ver *Ibidem*, p. 115. O título que consta no próprio texto da conferência, contudo, é “Rússia de hoje” e tem 45 páginas. Ver Caio Prado Júnior, “Rússia de hoje”, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-URSS-008.

⁴⁰ Ver carta do diretor da Companhia Editora Nacional a Caio Prado Júnior, São Paulo, 9 set. 1933, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-URSS-001.

⁴¹ Ver carta de Caio Prado Júnior aos diretores da Companhia Editora Nacional, São Paulo, 10 set. 1933, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-URSS-002.

⁴² Ver carta de Caio Prado Júnior aos diretores da Companhia Editora Nacional, sem data, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-URSS-003.

⁴³ Ver carta do diretor da Companhia Editora Nacional a Caio Prado Júnior, São Paulo, 17 jan. 1934, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-URSS-005.

⁴⁴ Ver carta do diretor do Depto. Editorial da Companhia Editora Nacional a Caio Prado Júnior, São Paulo, 4 abr. 1934, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-URSS-006.

⁴⁵ *Veja*, n. 236, 14 mar. 1973, “Datas”, p. 11; disponível on-line; e Ana Lúcia Merege Correia, “Octalles Marcondes Ferreira, o Big Boss”; disponível on-line.

mil eram de títulos educacionais, 429,5 mil de livros infantis (entre eles, 90 mil eram de Lobato) e 107 mil de literatura popular⁴⁶. O objetivo principal da editora, portanto, era levar ao mercado livros didáticos e de literatura para o público jovem, com tiragens significativas e a preços acessíveis para os leitores. Nesse sentido, seriam criadas coleções emblemáticas, como a Biblioteca Pedagógica Brasileira, a partir de 1931 (dirigida por Fernando de Azevedo), com diferentes séries, que incluíam livros de literatura infantil, obras de ensino popular, de “iniciação científica” e uma “brasileira”, composta por trabalhos de intelectuais de diversas áreas do conhecimento que discutiam os problemas do país⁴⁷. A Companhia Editora Nacional, portanto, era uma empresa de renome, que sem dúvida poderia fazer chegar a muitos leitores a obra de Caio, ajudando, assim, a difundir suas impressões do país dos soviéticos (por sinal, não se pode deixar de recordar, como aponta Edgard Carone, que a maioria esmagadora dos livros de autoria de Caio foi publicada com recursos próprios; neste caso, *URSS, um novo mundo* destoava do padrão, tendo sido o único de seu catálogo publicado por uma editora que não fosse de sua propriedade e que também não tivesse sido financiado por ele)⁴⁸.

Foram alguns os motivos para Caio Prado Júnior se decidir a produzir aquele volume. Em primeiro lugar, ele andava recebendo solicitações constantes para novas palestras. Sabendo das limitações no número de pessoas que poderiam assistir aos eventos e não querendo se repetir constantemente, achou que um livro poderia resolver a questão, assim como ampliar significativamente sua audiência. Além disso, com frequência recebia cartas de admiradores que pediam para ele editar uma obra naquele sentido. E, finalmente, a proposta da CEN, um fato concreto que estimulava a preparação de um trabalho sobre seu trajeto pelo território soviético.

Aquele seria, em suas palavras, um “depoimento imparcial” sobre o que observara em sua estada na terra de Lênin. Lançado como o volume 3 da coleção Viagens (que já contava com *América*, de Monteiro Lobato, e *Shanghai*, de Nelson Tabajara de Oliveira), a obra (composta e impressa nas oficinas da empresa gráfica da *Revista dos Tribunais*, em São Paulo) recebeu várias resenhas (na maioria, favoráveis) na imprensa. Resenhas do livro foram publicadas em revistas e jornais como *A Tribuna*, *Correio da Manhã*, *A Bahia*, *Gazeta Popular*, *O Jornal*, *Folha da Noite*, *A Tarde*, *O Semeador*, *Fon-Fon* e *O Radical*, escritas por nomes como Álvaro Augusto Lopes e Heitor Moniz (entre os críticos, porém, se destacaram Benjamin Lima, de *O Paiz*, e o trotskista Lívio Xavier)⁴⁹. A procura

⁴⁶ “Octalles Marcondes Ferreira (1900-1973), diretor-geral da Companhia Editora Nacional”, *O Explorador*, 23 set. 2010; disponível on-line.

⁴⁷ Ana Lúcia Merege Correia, “Octalles Marcondes Ferreira, o Big Boss”, cit.

⁴⁸ Edgard Carone lembra que *Evolução política do Brasil*, publicado às expensas do autor, não tinha o nome da editora, só o da gráfica onde foi impresso, a “Revista dos Tribunais”. *Formação do Brasil contemporâneo*, por sua vez, recebeu a “chancela” da Livraria Martins, mas foi, de fato, financiado por Caio. E as obras posteriores foram todas publicadas pela Editora Brasiliense, de propriedade do historiador. Carone se refere, é claro, às edições brasileiras. Ver Edgard Carone, cit., p. 216; disponível on-line.

⁴⁹ Benjamin Lima diria que o livro de Caio Prado Júnior era “a mais decidida apologia que em língua portuguesa já se fez da obra concebida e iniciada por Lênin. O sr. Caio Prado Júnior [...] revela-se um ortodoxo, um fanático do marxismo”. Benjamin Lima, “São Paulo e a technocracia”, *O Paiz*, Rio de Janeiro, 10 jul. 1934. Lívio Xavier, por sua vez, ainda que em momentos elogiosos o livro (especialmente nas partes sobre a organização econômica, a família e a religião), é bastante

pelo relato, portanto, foi grande, em especial entre jovens. Nele, o autor discorreu sobre a organização política, a economia, o setor industrial, a agricultura, a coletivização, o comércio, a família, o papel da mulher, a religião, a educação, a cultura, as relações sociais, as instituições e outras características singulares daquela experiência histórica ainda pouco conhecida dos leitores brasileiros de sua época.

Escrito em estilo sóbrio e, em grande medida, objetivo, o texto, não obstante, mostra uma posição bastante favorável à União Soviética, descrita por ele como um país promotor da “democracia por excelência, a democracia das massas”⁵⁰ (sempre contraposta, ao longo de suas páginas, ao czarismo ou ao “regime burguês”). Afinal, para ele,

a democracia soviética não se resume no direito popular de escolher periodicamente representantes que, uma vez no Parlamento, se destacam completamente de seus eleitores e só se lembram deles diante da eventualidade de novas eleições. A democracia soviética realiza uma participação efetiva do proletariado e dos demais trabalhadores na direção política do país.⁵¹

Ainda que mencione alguns momentos de sua visita e descreva determinadas experiências pessoais na URSS, o livro não é *stricto sensu* uma narrativa de viagem como muitos trabalhos análogos (inclusive escritos por colegas), mas um híbrido, que mistura testemunhos com uma descrição mais ampla e direta dos aspectos sociais e

duro em relação a outros aspectos. Para ele, “o defeito fundamental do livro do sr. Caio Prado Júnior é isolar a URSS, fazendo dela um compartimento estanque na economia mundial, e abstrair, por completo, a existência da luta de classe no interior dela. Assim, por exemplo, quando caracteriza a burocracia (p. 36) como sobrevivência do antigo regime, vai mais além e tira as últimas conclusões da teoria da direita bukhariniana, segundo a qual a própria existência da União Soviética é garantia suficiente contra qualquer deformação da ditadura do proletariado, a qual delimita politicamente o desenvolvimento de todas as tendências antiproletárias. [...] Mas o sr. Caio Prado Júnior, para quem só existem as categorias rígidas e indeformáveis do Estado e poder público, passa além da luta de classes e da sua dialética, para o plano do idealismo político. Esse modo de pensar está tão longe do marxismo revolucionário quanto as concepções teóricas de Bukhárin (vide o *Testamento de Lênin*). Apenas, no ar, CPJ que, à p. 121, se sente na obrigação de recordar que Bukhárin é um dos maiores teóricos do marxismo, assume o caráter de uma dogmática jurídica. Tanto melhor, pois faz ressaltar melhor o seu caráter reacionário. [...] No campo teórico, a explicação burocrática (e nesse particular o centro faz causa comum com a direita) do funcionamento dos quadros do Estado soviético, debate-se numa contradição insolúvel dentro do marxismo, a saber, o desenvolvimento das forças políticas (soviets, partido, sindicato) se faz em razão inversa do êxito da construção do socialismo e da liquidação das classes, segundo Marx, Engels e Lênin, precisamente ao contrário da tendência de reforçamento crescente da pressão administrativa sobre as massas, existente na URSS. [...] O capítulo sobre o Partido Comunista da União Soviética é sobremodo infeliz... O autor não quer saber se o partido dirigente, pela capacidade de elaboração coletiva de seu programa, e de previsão marxista, continua ou não sendo a força revolucionária que dirige o curso econômico e político da URSS, se a sua massa foi ou não despojada de toda iniciativa política, se lhe foi ou não imposta uma teoria falsa, se o aparelho de Estado abafa o desenvolvimento autônomo dos quadros partidários”. Lívio Xavier, “URSS, um novo mundo”, em Paulo Henrique Martinez. *A dinâmica de um pensamento crítico: Caio Prado Jr. (1928-1935)* (São Paulo, Edusp/Fapesp, 2008), p. 309-12.

⁵⁰ Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo* (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1934), p. 24.

⁵¹ *Ibidem*, p. 28.

econômicos daquele país, intercalada com opiniões sobre diversos temas (como ele mesmo diz, “não lhe dei a forma de um livro de viagem unicamente porque quis escrever com mais método, o que, creio, contribuirá para a clareza da exposição”).⁵²

Ainda assim, Caio evita entrar em discussões polêmicas sobre política interna, eximindo-se de comentar com maior profundidade os embates de diferentes grupos, indivíduos e projetos pelo poder. Se ele fala em “depuração” dos quadros do partido (de forma favorável), em nenhum momento utiliza a palavra “expurgos”. Isso quando, desde pelo menos o fim da década anterior, era possível perceber um nítido acirramento das disputas dentro da URSS e em nível mundial, assim como a expulsão de muitas personalidades importantes dos respectivos partidos comunistas (inclusive no Brasil)⁵³ e da própria União Soviética, que foi cenário de uma contenda que resultou em defenestrações de centenas de militantes comunistas das fileiras do PCUS (enquanto dirigentes respeitados perderiam os cargos na administração do país ou seriam colocados em posições de menor destaque). Pouco tempo mais tarde, a situação ficaria pior, com uma onda de acusações falsas, julgamentos fabricados, trabalhos forçados em *gulags*, prisões e execuções de lideranças e intelectuais⁵⁴. Os anos de 1930 a 1933 seriam, nas palavras de Roi Medvedev, “um dos períodos mais dramáticos de sua história, comparável em muitos aspectos ao período da guerra civil”,⁵⁵ enquanto o interregno entre 1933 e 1935, segundo Antonio Carlos Mazzeo, “é o momento da virada na União Soviética, quando o PCUS se fortalece para impulsionar o ‘socialismo em um só país’ e desencadeia uma feroz luta interna em suas fileiras que culminará com a

⁵² Ibidem, p. 7.

⁵³ Desde a segunda metade da década de 1920 (e, mais ainda, a partir de 1928), a pressão sobre os “trotskistas” e “bukharinistas” se intensificara na URSS e em outros países (inclusive dentro do PCB). No caso do Brasil, já em janeiro de 1930, Astrojildo Pereira seria atacado e obrigado a fazer uma autocrítica, assim como Octavio Brandão, Minervino de Oliveira e Leôncio Basbaum. Em janeiro de 1932, por sua vez, a sessão plenária do Comitê Central do PCB expulsou Astrojildo Pereira, Cristiano Cordeiro, José Casini, Minervino de Oliveira, Everardo Dias, Carlos Villanova, João Freire de Oliveira e Odilon Machado, enquanto em 1934 (portanto, apenas dois anos depois), seria a vez da exclusão de nomes como Mário Grazzini, Heitor Ferreira Lima e Corifeu de Azevedo Marques, ou seja, daqueles acusados de “bukharinismo” ou “astrojildismo” (neste último caso, uma suposta variante nacional do “bukharinismo”, ou seja, uma tendência de “direita” dentro do partido). Ver Lincoln Secco, *A batalha dos livros: formação da esquerda no Brasil* (Cotia, Ateliê Editorial, 2017), p. 93-5. Este mesmo fenômeno ocorreu em vários outros países.

⁵⁴ De acordo com o historiador Lincoln Secco, “em 1933, houve o expurgo de 18% dos membros”, enquanto, nos três anos anteriores, ocorrera um “aumento significativo” de prisões e execuções. Além disso, “somente em 1937, houve 300 mil delações”. Ainda assim, segundo ele, “o medo e o terror se combinaram a incentivos materiais. Pode-se buscar também na política econômica uma ruptura. A Nova Política Econômica (NEP) foi substituída pela “coletivização forçada no campo”. Para algumas fontes, entre 1937 e 1938, 1.372.392 pessoas foram presas (681.692 delas, executadas). Já o Relatório Khrushchov afirmava que foram 1,5 milhão de prisões e 68.692 execuções. Os campos de trabalho forçados teriam recebido no período 1,2 milhão de presos. Secco ainda informa que “o número total de condenados foi de aproximadamente 4 milhões de pessoas” (com 800 mil condenadas à pena capital). Para ele, “os momentos de brusca elevação de sentenciados se deram em 1930-1932, no momento da expulsão dos mencheviques”, e depois, com um “novo aumento em 1937-1938, anos dos famigerados processos de Moscou”. Lincoln Secco, *História da União Soviética: uma introdução* (São Paulo, Maria Antônia, 2020), p. 57-9.

⁵⁵ Ver Roi A. Medvedev, “O socialismo num só país”, em Eric J. Hobsbawm. *História do marxismo: o marxismo na época da Terceira Internacional, a URSS da construção do socialismo ao stalinismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986), p. 70.

ditadura stalinista no partido e na sociedade soviética”⁵⁶ (ainda que, como lembra Pierre Broué, “a partir de 1930, Stálin passa a dominar sozinho a cena política, convertendo-se no mestre do partido”)⁵⁷. Difícil não estar a par de tudo o que ocorria naquela época... No livro, contudo, não se fala em “perseguições”, tampouco há uma discussão detalhada dos pontos de vista e opiniões dos diferentes setores envolvidos nos debates internos da época. Nesse sentido, ele apenas menciona, de modo breve, que

quando o Estado soviético enfrentou a tarefa de liquidar o capitalismo agrário e coletivizar a sua agricultura, as dificuldades pareciam quase insuperáveis. No próprio seio do partido comunista não faltou quem abertamente o proclamasse. Nisso se confundiram os opositoristas de todos os matizes, desde a esquerda chefiada por Trótski até os direitistas com Bukhárin (um dos maiores teóricos do marxismo) à frente. No entanto, os resultados da política adotada foram os mais satisfatórios possíveis.⁵⁸

Assim, em relação à coletivização agrária, ele afirmará que ela “abrange hoje, como já referi, cerca de 70% da área cultivada do país. E não se julgue que isto foi obtido, como às vezes se alega, pelo emprego da coação. Abusos houve, é certo, mas sempre encontraram a mais formal desaprovação dos dirigentes soviéticos e do partido comunista, que sempre que lhes foi possível, denunciaram tais processos com energia. A coletivização deve encontrar o apoio e a mais franca simpatia dos camponeses; só deve ser realizada quando os camponeses reconhecem suas vantagens: é esta a verdadeira orientação do partido”⁵⁹. Uma opinião que não corresponde ao que havia, de fato, ocorrido até então⁶⁰...

Além disso, depois de citar Robert Michels, que lembrava os perigos da burocratização e o controle dos trabalhadores por uma minoria política, Caio comenta: “Este argumento é tanto mais interessante no momento atual que toda esta ala dissidente da Terceira Internacional, chefiada por Trótski, descobre no regime soviético os germens dessa diferenciação, a constituição de uma oligarquia dirigente: a burocracia”⁶¹. Mas, em seguida, ele completa:

⁵⁶ Ver Antonio Carlos Mazzeo, *Sinfonia inacabada: a política dos comunistas no Brasil* (São Paulo, Boitempo, 2022), p. 69. Ele lembra que “em fevereiro de 1933, é realizado o XVIII Congresso do Partido Bolchevique –o ‘Congresso dos Vencedores’, isto é, o congresso da consolidação da facção comandada por Stálin- e logo em seguida iniciam-se os Processos de Moscou; é quando também a teoria do socialismo em um só país torna-se uma ‘verdade absoluta’, juntamente com o modelo único de construção do socialismo”. Ver *Ibid.*

⁵⁷ Ver Pierre Broué, *O partido bolchevique* (São Paulo, Sundermann, 2014), p. 287.

⁵⁸ Ver Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo*, cit., p. 121.

⁵⁹ Ver Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo*, cit., p. 115.

⁶⁰ Para uma discussão sobre as características e resultados da coletivização forçada, ver Alec Nove, “Economia soviética e marxismo: qual modelo socialista?”, em Eric J. Hobsbawm. *História do marxismo: o marxismo na época da Terceira Internacional, a URSS da construção do socialismo ao stalinismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986), p. 123-130; Robert McNeal, “As instituições da Rússia de Stálin”, *Ibid.*, p. 251-256; e Fabio Bettanin. *A coletivização da terra na URSS: Stálin e a revolução do alto (1929-1933)* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981).

⁶¹ *Ibidem*, p. 235. Segundo Caio Prado Júnior, “a burocracia ainda se mantém na União Soviética e continua fazendo grande parte do trabalho administrativo do país. A sua supressão completa depende naturalmente de uma educação política e administrativa da massa trabalhadora que não

A questão é complicada e não caberia neste livro, em que não procuro discutir pontos de vista doutrinários, mas apenas descrever a situação atual da União Soviética, vista através de minha observação pessoal e direta. Limito-me, por isso, a umas poucas considerações sobre um problema que me parece fundamental e, além disso, de grande interesse prático no momento, porque envolve, como já disse, a questão da possibilidade ou não de uma sociedade socialista.⁶²

Para tentar responder a essa questão, ele utiliza, contudo, um trecho da obra de Bukhárin *Tratado de materialismo histórico*⁶³ (por sinal, o único livro que Caio traduziu)⁶⁴, que, segundo o historiador paulista, “coloca o problema nos seus devidos termos”⁶⁵. Ou seja, de acordo com o dirigente russo, quando a classe operária triunfava em um momento em que ainda não se constituía em um grupo *homogêneo*, num quadro de declínio das forças produtivas e de insegurança das “massas”, poderia existir uma tendência à “degeneração”, ou seja, à separação de uma camada dirigente (como um

poderia ser atingida no período relativamente curto da revolução. [...] Mesmo assim, contudo, o sistema antiburocrático da administração soviética permanece em essência. Em primeiro lugar, porque o aparelhamento burocrático existente é, por natureza, precário. Ele não assenta, como se dá nos países de organização burguesa, nas necessidades de um regime que não pode contar com a colaboração efetiva e favorável da maioria da população. Funda-se, pelo contrário, em contingências passageiras, em circunstâncias que tendem a desaparecer com o desenvolvimento gradual da educação popular. Doutro lado, esta mesma educação encontra nos soviets o mais eficiente impulso. Os soviets constituem a melhor escola de administração pública. Por eles, os trabalhadores soviéticos estão em contato permanente com a administração do país e vão, assim, pela prática de todos os dias, adquirindo a experiência e o preparo que lhes faltam. As palavras de Lênin, ‘é preciso que cada cozinheira aprenda a dirigir o Estado’, encontram nos soviets a máxima possibilidade de realização. É no contato diário com os negócios públicos que os trabalhadores soviéticos aprenderão a lidar com eles”. Ibidem, p. 36-8. Na verdade, o fenômeno da burocratização, que podia ser identificado desde a primeira metade da década de 1920 (ou seja, mais de dez anos antes da visita de Caio), só iria se ampliar ao longo dos anos. De acordo com Robert McNeal, “no início dos anos 1930, porém, a base real do Partido começou a se tornar cada vez menos proletária, em parte por causa da inserção dos proletários em cargos administrativos e técnicos, em parte por causa do recrutamento de um número cada vez maior de pessoas que ocupavam postos de uma certa responsabilidade no âmbito econômico”. Ver Robert McNeal, “As instituições da Rússia de Stálin”, em Eric J. Hobsbawm. *História do marxismo: o marxismo na época da Terceira Internacional, a URSS da construção do socialismo ao stalinismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986), p. 250. Sobre a questão da burocratização na URSS, ver, por exemplo, Leon Trótski, *The Revolution Betrayed* (Nova York, Pathfinder, 1970); Alex Callinicos, *Trotskyism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990); Vladimir I. Lenin, *Contra la burocracia/Diario de las secretarias de Lenin* (Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974); e Tamás Krausz, *Reconstructing Lenin: An Intellectual Biography* (Nova York, Monthly Review, 2015), p. 338-45. Ver também, no Brasil, Maurício Tragtenberg, “Evolução da Revolução Russa de 1917 até hoje”, em Maurício Tragtenberg, *Teoria e ação libertárias* (São Paulo, Editora Unesp, 2011), p. 374-85; e Maurício Tragtenberg, “De Lênin ao capitalismo de Estado (parte II)”, em Maurício Tragtenberg, *A falência da política* (São Paulo, Editora Unesp, 2009), p. 154-9.

⁶² Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo*, cit., p. 235-6.

⁶³ Nikolai Bukharin, *Tratado de materialismo histórico* (São Paulo, Edição Caramurú, 1933 e 1934, 4 v.). Vale ressaltar que, na folha de rosto do livro, na parte interna, o título é distinto: *A teoria do materialismo histórico: manual popular de sociologia marxista*. E o próprio nome da editora é colocado de forma diferente: “Edições Caramurú”. Aqueles eram livros populares, em formato de bolso, bastantes baratos e sem maior cuidado editorial.

⁶⁴ Edgard Carone, *O marxismo no Brasil: das origens a 1964*, cit., p. 68 e 88; e Edgard Carone, “Caio Prado Júnior”, cit., p. 214; disponível on-line.

⁶⁵ Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo*, p. 236.

“embrião” de classe). Ainda assim, segundo a acepção do líder bolchevique (e corroborada por Caio), ela seria “paralisada” por duas tendências opostas: de um lado o *crescimento das forças produtivas* e de outro a supressão do *monopólio da instrução*. Sendo assim, a produção em grande escala de técnicos e organizadores em geral, oriundos da própria classe trabalhadora, eliminaria a possibilidade de uma nova eventual classe no poder. Por isso, o resultado da luta dependeria apenas de saber quais dessas tendências se mostrariam mais fortes ao longo daquele processo⁶⁶. Vale recordar, porém, como contraponto, outras intervenções sobre o assunto de Lênin, Trótski e do próprio Bukhárin, o qual teria antecipado em vários lustros os postulados de Milovan Djilas sobre uma nova classe no poder (a própria elite e burocracia do partido)⁶⁷, algo que Caio aparentemente não vislumbra naquele momento (afinal, para o historiador paulista, “o regime soviético é a organização do proletariado em classe dominante; não é, portanto, a ditadura de um partido”)⁶⁸. Além disso, ele dirá que

não se deve compreender o socialismo como uma forma estável, um tipo definido de organização. Ele é antes um processo, um sistema em transformação. Consiste numa substituição da economia capitalista, fundada na propriedade privada dos meios de produção – solo, subsolo, fábricas etc. – e caracterizada por formas privadas de atividade econômica, por uma economia que tenha por base a propriedade coletiva e por norma uma atividade econômica também coletiva. Nisso se resume o socialismo. As suas fases, portanto, são múltiplas. A substituição de um sistema por outro atravessa etapas sucessivas em que vamos encontrar, lado a lado, em proporções variáveis, caracteres de um e de outro: os do primitivo, em vias de desaparecimento, os do novo, desenvolvendo-se continuamente. O desaparecimento total das formas capitalistas coincidirá com o comunismo.⁶⁹

O único momento em que Caio utiliza a palavra “fome” em sua obra é para descrever o quadro do país em 1921, no fim da guerra civil. Mas ele não faz qualquer menção, por exemplo, à situação dramática do “*holodomor*” na Ucrânia (e outras regiões da União

⁶⁶ Ver Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo*, cit., p. 236-7.

⁶⁷ Ver Stephen Cohen, *Bukharin: uma biografia política* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990), p. 168-9; e Milovan Djilas, *A nova classe: uma análise do sistema comunista* (Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1958). Bukharin chegou a comentar, ainda na década de 1920, que “nos poros de nosso gigantesco aparato se alojaram elementos de degeneração burocrática absolutamente indiferentes às necessidades das massas, à sua vida e seus interesses materiais e culturais... Os funcionários estão dispostos a elaborar qualquer tipo de plano”. Ver Pierre Broué, *O partido bolchevique* (São Paulo, Sundermann, 2014), p. 270. Segundo Pierre Broué, Bukharin acreditava que qualquer tentativa de criar recursos econômicos (fosse de forma voluntária ou por “militarização”) não poderia gerar nada além de uma edificação estatal estranha ao espírito do socialismo, sendo isto o principal fator de degeneração que o partido vivia desde 1918. Ver *Ibid*, p. 271. Sendo assim, segundo aquele dirigente bolchevique, a “participação das massas deve ser garantia fundamental contra uma possível burocratização de um grupo de quadros”. Ver *Ibid*. Já para Trótski, segundo Brian Pearce, a burocracia no poder não é vista como uma “nova classe”, mas como uma excrescência parasítica, e a sociedade soviética não como um “capitalismo de Estado”, mas como um “Estado operário degenerado”. Ver Brian Pearce, “Trotsky”, em Tom Bottomore, Laurence Harris, V. G. Kiernan e Ralph Miliband (eds.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, Harvard University Press, 1983), p. 490; e Pierre Broué, *O partido bolchevique* (São Paulo, Sundermann, 2014), p. 301.

⁶⁸ Ver Caio Prado Júnior, *URSS, um novo mundo*, cit., p. 41.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 62-3.

Soviética), que resultou em milhões de vidas perdidas entre 1932 e 1933 (exatamente a época em que visitou a União Soviética), apesar de todas as evidências e as reportagens conhecidas, como as matérias amplamente difundidas na imprensa da época, como aquelas escritas pelo jornalista galês Gareth Jones⁷⁰ (mesmo que muitos dos artigos em questão sobre o tema fossem contestados na época). O fato é que *URSS, um novo mundo* foi lançado justamente no ano em que terminava, segundo Ralph Miliband, “a primeira fase da revolução stalinista”⁷¹, um momento bastante difícil em diversos aspectos (políticos e humanos), apesar dos números favoráveis em termos econômicos mais amplos. Entre as poucas referências citadas como fontes de dados, estatísticas e informações gerais sobre a União Soviética, o balanço do primeiro plano quinquenal (relatório apresentado à sessão plenária comum do Comitê Central e da Comissão Central de Controle do PCUS de 1933), o verbete “Rússia” da *Encyclopedia Britannica* e dados retirados do *Statesman’s Year Book*, do mesmo ano.

Caio Prado Júnior encerra o livro lembrando que “a questão mais importante não é a do socialismo em si. É a do caminho que para lá conduz”⁷². E que

é esta a primeira lição internacional da revolução na União Soviética: o socialismo só será realizado pelo partido que seguir as pegadas dos bolchevistas, isto é, pela insurreição armada, pela tomada violenta do poder, como se deu na Rússia, e não pela via pacífica da conquista da maioria parlamentar, como quer a social-democracia os partidos socialistas de todo o mundo. Não creio que haja na história um ponto de vista, mais que este, sustentado pela evidência dos fatos.⁷³

URSS, um novo mundo teve uma segunda edição impressa em agosto de 1935, ano de intensa atividade da Aliança Nacional Libertadora e do Levante Comunista (não custa lembrar aqui que, naquele ano, Caio Prado Júnior foi o presidente regional da ANL em São Paulo). A obra, contudo, seria confiscada e retirada de circulação por ordem do governo Vargas, algo que, por sinal, não era incomum na época⁷⁴ (um exemplar desta

⁷⁰ Ver, por exemplo, Ray Gamache, *Gareth Jones: Eyewitness to the Holodomor* (Welsh Academic Press, 2018); e Gareth Jones, *Tell Them We Are Starving: The 1933 Soviet Diaries of Gareth Jones* (Kashtan Press, 2015). Já os artigos de Gareth Jones podem ser encontrados em https://www.garethjones.org/soviet_articles/soviet_articles.htm.

⁷¹ De acordo com Ralph Miliband, “em sua fase inicial, de 1929 a 1933, o stalinismo representava o que o que o próprio Stálin chamava de ‘revolução pelo alto’, projetada para assentar a base para a transformação da União Soviética em um país industrializado”. Ver Ralph Miliband, “Stalinism”, em Tom Bottomore, Laurence Harris, V. G. Kiernan e Ralph Miliband (eds.). *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, Harvard University Press, 1983), p. 462.

⁷² *Ibidem*, p. 229.

⁷³ *Ibidem*, p. 230-1.

⁷⁴ No apêndice do livro de Julio Álvarez del Vayo, *A nova Rússia*, os editores informam: “Tendo a casa Garroux, em cujas oficinas se imprimiu esta obra, informado a editora Pax haver a Delegacia de Ordem Política e Social determinado a apreensão dos seus originais, bem como a exibição e venda da obra *Impressões de Moscou*, por nós editada, não nos conformando com essa medida, requeremos ao exmo. sr. juiz da 2ª Vara Cível de São Paulo um interdito proibitório, que foi publicado na imprensa... Em 23 do corrente, a polícia desta capital, representada pelo Delegado de Ordem Política e Social, intimou o gerente e o chefe das oficinas da casa editora Garraux [para comparecerem na] delegacia, a fim de prestarem declarações sobre as obras que se achavam em impressão nas oficinas tipográficas daquela casa, tendo sido pelos mesmos informada que ali se achavam, nessas condições, entre outras, e por encomenda da suplicante, a obra intitulada *A nova*

segunda edição pode ser encontrado e consultado na biblioteca particular de Caio Prado Júnior, no IEB/USP). Desde então, nunca mais foi reeditada por ele.

O mundo do socialismo, por sua vez, foi elaborado após outra jornada à URSS e à China, neste caso, com sua segunda mulher, Helena Maria Magalhães Nioac (a Nena), entre julho e setembro de 1960, viagem realizada pouco depois de ele ajudar a fundar a União Cultural Brasil-União Soviética (também designada por alguns como "Sociedade Brasil-URSS"), em São Paulo, juntamente com Sérgio Milliet, Afonso Schmidt, Florestan Fernandes, João Belline Burza, Elias Chaves Neto, Mário Schenberg e Eduardo Guarnieri, entre outros⁷⁵. Na época, Caio estava com 53 anos, em plena maturidade intelectual. Desde o ano anterior, o historiador pensava em voltar à URSS, mas estava tendo dificuldades, por questões burocráticas menores. Por isso receberia o apoio de seu amigo Jacob Bazarian, que vivia naquele país desde 1950 (onde trabalhava como pesquisador científico no Instituto de Filosofia da Acus) e tinha bons contatos entre as autoridades locais⁷⁶ (Bazarian voltaria ao Brasil em 1966 e posteriormente, desiludido com o regime soviético, publicaria um livro crítico à URSS)⁷⁷. Tudo seria resolvido. E sua viagem seria confirmada.

Naquele momento, a URSS, o maior país do mundo, com um território de 22 milhões de quilômetros quadrados que se estendia por dois continentes e que reunia quinze repúblicas, contava com aproximadamente 215 milhões de habitantes. Era, sem dúvida, uma superpotência militar, tecnológica e nuclear, ainda que a qualidade de seus bens

Rússia, de Julio Álvarez del Vayo, atual embaixador da República espanhola no México. [...] Aquela autoridade ordenou, então, a suspensão imediata dos trabalhos de impressão, exigindo também que fossem levadas à aludida delegacia, e ali depositadas, as provas da referida obra. Além disso, determinou mais, que fossem suspensas as vendas de todas as obras que fizessem quaisquer referências à Rússia, mandando retirá-las das exposições nas vitrines". Julio Álvarez del Vayo, *A nova Rússia* (São Paulo, Pax, 1931), p. 153-4. De acordo com Edgard Carone, "de 1931 é a editorial Pax, localizada em São Paulo. Por informação de Astrojildo Pereira, parece que Luiz Carlos Prestes, exilado no Uruguai, foi um dos seus financiadores. Sua linha de divulgação restringe-se a obras de viagem e romances, sendo a primeira no Brasil a fazer aparecer alguns dos já clássicos romances proletários: Michael Gold, Lebedinski, Vierassaief, Larissa Reisner, Kurt Klaber. Da sua linha editorial, além dos viajantes, temos a primeira edição de Kollontai, livro com inúmeras edições posteriores. Ela é fechada com a revolução de 1932". Edgard Carone *O marxismo no Brasil: das origens a 1964* (Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1986), p. 67. Nesse sentido, Lincoln Secco informa: "Em 1924, a polícia do Rio de Janeiro queimou mil exemplares do *Programa comunista* e de *O comunismo científico* de Bukhárin (a tiragem era de 2 mil). No mesmo ano, parte da primeira edição de *Rússia proletária* e centenas de exemplares da primeira edição brasileira do *Manifesto Comunista* foram destruídos em Porto Alegre. Boa parte da segunda edição (São Paulo, Unitas, 1931) foi apreendida pela polícia, o que torna a primeira e segunda edições do *Manifesto* raridades de marxistas bibliófilos. [...] O caso do livro de Amadeo Bordiga é mais trágico. Não há referências dele na época. Sua obra *O fascismo*, com tiragem de 2 mil exemplares, pode ter sido quase totalmente destruída pela polícia". Lincoln Secco, *A batalha dos livros*, cit., p. 85. No caso do livro de Caio, isso ocorre provavelmente "pelas medidas coercitivas do governo em fins de 1935, quando fecha editoras, apreende os seus estoques e processa-as". Ver Edgard Carone, *O marxismo no Brasil*, cit., p. 69.

⁷⁵ Ver "Constituída a Sociedade Brasil-URSS", *O Estado de S. Paulo*, 25 de junho de 1960, p. 11.

⁷⁶ Ver, por exemplo, carta de Jacob Bazarian a Caio Prado Júnior, Moscou, 22 de setembro de 1959, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-CP-BAZ006.

⁷⁷ Jacob Bazarian, *Mito e realidade sobre a União Soviética: análise imparcial do regime soviético por um ex-membro do Partido Comunista* (São Paulo, s.e., 1970).

de consumo ainda deixasse bastante a desejar se comparada à dos países ocidentais⁷⁸. Quando o autor de *História econômica do Brasil* foi à União Soviética, o PCUS possuía, então, em torno de 8.239.000 membros e tinha como primeiro-secretário Nikita Khrushchov, que chegou a ocupar ainda as posições líder do Presidium do Comitê Central e presidente do Conselho de Ministros. No XX Congresso do PCUS, em 1956, Khrushchov foi o responsável por encabeçar a denúncia dos crimes de Stálin e a atacar o culto à personalidade. Ao longo dos anos, implementou uma série de reformas culturais e econômicas (muitas vezes polêmicas), iniciando um período mais “liberal” e supostamente flexível, que incluía também a defesa de uma política de coexistência pacífica no campo internacional⁷⁹. Foi neste novo momento pelo qual passava a URSS (que também teria reflexos no setor do turismo)⁸⁰ que Caio Prado Júnior chegou ao país.

Em Moscou, ele e a esposa ficaram hospedados no renomado Hotel Ucrânia, um prédio de 34 andares e 198 metros de altura que, segundo João Pinheiro Neto, era “o maior e mais moderno” da capital, um “dos poucos edifícios novos da cidade”, com um serviço ruim, “nenhuma organização interna de restaurantes” e repleto de turistas americanos⁸¹. Com Nena, o historiador paulista fazia visitas a *kolkhozes*, creches, ao estádio de futebol Lênin (com capacidade para 100 mil pessoas) e ao Instituto de Filosofia da Acus, onde teve conversas com vários professores (que, neste caso, não lhe teriam causado boa impressão). De resto, adorou tudo o que viu e achou que a União Soviética estava indo no caminho certo. Em carta de 27 de julho de 1960, enviada ao

⁷⁸ João Pinheiro Neto comenta que “até hoje não se encontram vestígios de supérfluo. O vestuário do povo é modesto. A moradia é precária. Não há automóveis particulares. [...] Mas todo esse sacrifício teria de produzir alguma coisa. E produziu. O ritmo do crescimento industrial é espantoso. Os feitos científicos são do conhecimento de todos. [...] Em 1918, 97% de analfabetos. Somente 3% nos dias atuais. Três milhões de livros novos são editados por dia na Rússia. As tiragens de Balzac, Cervantes, Shakespeare, Anatole France e Maupassant são, hoje, em língua russa, maiores que quaisquer outras em qualquer língua. [...] Na Universidade de Moscou estudam 25 mil alunos, sem despende um níquel, com bolsas de estudos, que variam de acordo com o aproveitamento de cada um. [...] É uma realidade contundente, que corresponde às esperanças do homem aflito, desamparado e atônito de nossos dias. Precisa ser entendida, analisada e meditada”. João Pinheiro Neto, *URSS, a grande advertência* (Rio de Janeiro, Pongetti, 1961), p. 14-5.

⁷⁹ Ver Josef Wilczynski. *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism and Communism* (Londres: The Macmillan Press, 1981), p. 284-285.

⁸⁰ Segundo Raquel Mundim Tôrres, “em 1957, a Intourist começou a receber cinco vezes o número de visitantes anuais do que o período anterior à Segunda Guerra. Apesar de pequeno se comparado ao trânsito para os centros turísticos europeus majoritários, esse número dobrou novamente para um milhão entre 1957 e 1965. Em 1959, a publicidade soviética declarou que a URSS estava aberta para visitantes de todos os países. Novas relações com firmas turísticas estrangeiras foram negociadas, houve reorganização de estruturas bancárias no início da década de 1960, e pronunciamentos públicos de Nikita Khrushchov apontavam cada vez mais essa mudança. [...] Funcionários da Intourist foram também encorajados a diminuir seus custos. Foi sugerido, por exemplo, que os guias que não levassem os grupos turísticos a tempo de seus voos, deveriam ser penalizados. Caso cumprissem com sucesso suas receitas, os funcionários também receberiam prêmios./ Com o fim da VOKS e o aumento expressivo do comércio na década de 1960, a Intourist passou cada vez mais a fornecer um turismo voltado a lucrar com o consumismo burguês: a partir de 1964, 50% da sua receita passou a ser da venda de souvenirs e mantimentos para os viajantes. Mercadorias passaram a ser vendidas em todas as áreas visitadas pelos estrangeiros”. Ver Raquel Mundim Tôrres, *Transpondo a Cortina de Ferro*, cit., p. 156-157.

⁸¹ João Pinheiro Neto, *URSS, a grande advertência*, cit., p. 12.

filho caçula, Roberto, ele comentou: "Estou aprendendo muita coisa e, sobretudo, que realmente o regime político e social deste país é o futuro de toda a humanidade"⁸².

Da União Soviética, o casal seguiu para a China. Conheceu Pequim, Wuhan, Xangai e outras cidades no sul daquela nação. Durante a viagem, esteve na ópera de Pequim, assistiu a um espetáculo de acrobatas, foi ao teatro, esteve em uma represa, em uma fundição de aço e em um templo budista de Hang Tcheu, além de visitar fábricas, comunas e monumentos, sempre acompanhado de uma guia local. De Wuhan (onde, segundo Caio, "não temos parado, visitamos mil coisas, numa agitação permanente"),⁸³ ele mandaria uma missiva, datada de 21 de agosto, mais uma vez para seu filho mais novo, na qual dizia que

aqui na China, podem-se ver muito bem as vantagens do socialismo, porque a China capitalista não deixou nada, e só o moderno e recente, que é do socialismo, representa o progresso e perspectiva futura. Você, quando vier à China (e com certeza algum dia virá), terá a ocasião de ver o maravilhoso país que se está construindo aqui, para uma vida feliz de todo mundo.⁸⁴

O passeio continuou, e a impressão favorável do país só aumentava. Em nova correspondência a Roberto, desta vez escrita em Pequim, em 1^a de setembro, Caio diria que estava

vendo e compreendendo este mundo enorme de 650 milhões de pessoas, dominadas e exploradas até há poucos anos pelos imperialistas europeus, e um punhado de grandes proprietários, e que constroem hoje um país rico e poderoso, que assegurará o bem-estar de todos [os] seus habitantes (mais de uma quinta parte da humanidade). Há muito ainda por fazer, mas que a obra está sendo levada a cabo, não pode ter dúvidas: em dez anos no máximo, a China é o primeiro país do mundo.⁸⁵

Ao retornar ao Brasil, ele deu uma palestra em 7 de novembro de 1960, na Biblioteca Municipal de São Paulo, intitulada "Atualidade e perspectivas do socialismo", escreveu o artigo "Convivência pacífica" para a *Revista Brasiliense* e começou a preparar seu livro seguinte. Vale dizer que sua viagem reafirmou sua convicção na política oficial soviética. Ele considerava que o capitalismo estava claramente em declínio, enquanto era possível verificar um "fulgurante" e "acelerado" avanço do socialismo. O convívio pacífico entre os Estados nacionais seria fundamental. Em seu texto para a *Revista Brasiliense* ele diria:

⁸² Cartão de Caio Prado Júnior a Roberto Nioac Prado, Moscou, 27 jul. 1960, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-RNP120.

⁸³ Ver Carta de Caio Prado Júnior a Roberto Nioac Prado, Wuhan, 21 ago. 1960, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-RNP130.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Carta de Caio Prado Júnior a Roberto Nioac Prado, Pequim, 1^a set. 1960, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-RNP133.

A Declaração de Moscou que estamos analisando o reafirma de forma explícita e sem ambiguidades, quando afirma que “a revolução socialista não se importa nem pode ser imposta de fora. É resultado do desenvolvimento interno de cada país, do aguçamento extremo das contradições sociais. Inspirados pela doutrina marxista-leninista, os partidos comunistas sempre foram contrários à exportação da revolução”. Afirmação tão peremptória (que exprime aliás uma diretiva a que nenhum comunista, sob pena de não se poder mais considerar tal, se pode furtar), e afirmação que vem reforçar princípios teóricos consagrados e uma linha já tradicional de conduta política, mostra claramente a grande distância, e mesmo contraste absoluto entre a oposição do capitalismo imperialista ao socialismo, e a do socialismo ao capitalismo.⁸⁶

Ele continua:

Mas se a revolução socialista não se exporta, também não é admitir a exportação da contrarrevolução. Os comunistas, afirma a Declaração de Moscou, “lutam energicamente contra a exportação imperialista da contrarrevolução. Os partidos comunistas consideram que é seu dever internacionalista exortar os povos de todos os países a se unir, a mobilizar suas forças internas, a atuar energicamente e, apoiando-se no poderio do sistema socialista mundial, impedir ou dar uma enérgica réplica à ingerência dos imperialistas nos assuntos de todo povo que se tenha lançado na revolução”. Isso é condição necessária de convivência pacífica, porque, entre os assuntos internos de qualquer povo ou país, está o de escolher a forma de suas instituições sociais e econômicas e a maneira mais conveniente de chegar a elas, não cabendo a ninguém de fora o direito de intervir na questão.⁸⁷

E completa:

Entre o capitalismo e o socialismo somente há hoje, no plano internacional, uma forma admissível de contenda: a competição pacífica. Que se conceda a cada qual dos dois sistemas a oportunidade de exhibir seus méritos respectivos e sua capacidade de fazer frente aos angustiantes problemas econômicos, sociais, morais e culturais que se apresentam na atual conjuntura e fase da evolução histórica da humanidade. E que se deixe a essa humanidade o direito de julgar, isto é, decidir sem o recurso à imposição pela força de um povo sobre o outro, qual dos dois sistemas prefere.⁸⁸

Como se percebe, nesta questão, o posicionamento de Caio era o mesmo do PCB na época. Vale lembrar que, entre 1962 e 1963, seriam lançadas no Brasil (principalmente pela Editorial Vitória) diversas compilações de discursos, informes e entrevistas de Khrushchov, como *O desarmamento geral e completo, garantia da paz e da segurança*

⁸⁶ Caio Prado Júnior, “Convivência pacífica”, *Revista Brasiliense*, n. 33, jan.-fev. 1961, p. 5-6.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem.

dos povos⁸⁹, *Impedir a guerra é a tarefa fundamental*⁹⁰, *O imperialismo, inimigo dos povos, inimigo da paz*⁹¹, *Informe sobre a atividade do Comitê Central*⁹², *O movimento de libertação nacional*⁹³ e *O movimento revolucionário operário e comunista*⁹⁴. Assim, os textos de Caio Prado Júnior se enquadravam no mesmo clima da época e estavam dentro da mesma lógica defendida por seus correligionários comunistas. Se havia divergências do autor de *Esboço dos fundamentos da teoria econômica* com o PCB em relação à formação histórica do Brasil e sua interpretação da conjuntura do país em diferentes momentos (em particular no que se refere à questão agrária e às estratégias de luta política), ele estava plenamente de acordo com a sigla quando se tratava da defesa da URSS, seu sistema econômico e sua política externa.

Em *O mundo do socialismo*, publicado em 1962 pela Brasiliense, impresso na gráfica Urupês e dedicado aos filhos Danda, Caio Graco e Roberto, o intelectual paulista discutirá a questão da liberdade, do Estado (burguês e socialista), da imprensa, do trabalho, da religião, dos soviets, da "polícia popular", dos "tribunais de camaradas" e do Partido Comunista. Desta vez, ele seria mais explícito em suas intenções e faria questão de tomar posição em relação a seu objeto:

Sem ser um simples relato de viagem – pois me arrisco a certas "teorizações" –, ainda assim este livro não tem mais pretensões que refletir impressões e conclusões de um viajante. Impressões de um comunista, o que desde logo as inquirirá para muitos de "suspeitas". Livros sobre os países socialistas costumam ser sumariamente divididos em duas categorias: contra e a favor. E, nesta última, está claro, se classificará o livro de um comunista.⁹⁵

Apesar disso, completava que não foi para "julgar" que visitei os países socialistas, e sim para analisar as soluções dadas nesses países aos problemas da revolução socialista, isto é, da transformação socialista do mundo. Estou convencido dessa transformação e de que a humanidade toda marcha para ela. [...] É a experiência acumulada nos países socialistas, experiência orientadora da transformação socialista, pela qual, a meu ver, todos os povos e nós brasileiros, inclusive, haveremos mais cedo ou mais tarde de passar, o que me interessou. E é isso, portanto, que procuro trazer para as presentes páginas, a fim de que o muito ou o pouco que aprendi (muito, a meu ver; os leitores que

⁸⁹ Nikita Khrushchov, *O desarmamento geral e completo, garantia da paz e da segurança dos povos: discurso pronunciado em 10 de julho de 1962, no Congresso Mundial pelo Departamento Geral e pela Paz, realizado em Moscou* (Rio de Janeiro, Aliança do Brasil, 1962).

⁹⁰ Idem, *Impedir a guerra é a tarefa fundamental: trechos de entrevistas, informes e discursos pronunciados nos anos 1956-1963* (Rio de Janeiro, Vitória, 1963).

⁹¹ Idem, *O imperialismo, inimigo dos povos, inimigo da paz: trechos de entrevistas, informes e discursos pronunciados nos anos 1956-1963* (Rio de Janeiro, Vitória, 1963).

⁹² Idem, *Informe sobre a atividade do Comitê Central: discurso de encerramento ao XXII C. PCUS* (Rio de Janeiro, Vitória, 1962).

⁹³ Idem, *O movimento de libertação nacional: trechos de entrevistas, informes e discursos pronunciados nos anos 1956-1963* (Rio de Janeiro, Vitória, 1963).

⁹⁴ Idem, *O movimento revolucionário operário e comunista: trechos de entrevistas, informes e discursos pronunciados nos anos 1956-1963* (Rio de Janeiro, Vitória, 1963).

⁹⁵ Caio Prado Júnior, *O mundo do socialismo* (São Paulo, Brasiliense, 1962), p. 1.

julguem se realmente significa alguma coisa) não fique unicamente para mim e possa, eventualmente, servir também a outros.⁹⁶

Este também não pode ser colocado, em sentido estrito, exclusivamente dentro da categoria de literatura de viagem, ainda que, como em sua primeira obra do gênero, também mencione por vezes algumas de suas experiências no exterior. Amigos, como Mario Fiorani e Moisés Gicovate, elogiaram o texto⁹⁷. Igual entusiasmo podia ser encontrado na resenha de Álvaro Augusto Lopes para *A Tribuna*, dizendo que

nada mais interessante será do que seguir o autor, nessa magistral lição de socialismo aplicado nas terras alheias visitadas, à luz do materialismo dialético de Karl Marx, Engels e Lênin (p. 114), verificando que a sua elaboração científica já se conseguiu de maneira satisfatória. Postulados como "a cada um segundo as suas necessidades", vão pouco a pouco tendo expressão imediatista, na União Soviética e na China Popular, graças ao esforço de homens extraordinários, com qualidades morais e espirituais de primeira ordem, como este livro demonstra.⁹⁸

Já o também comunista Elias Chaves Neto (que ocupou o cargo de diretor-responsável da *Revista Brasiliense*) diria que seu primo e melhor amigo, "interessado nas realizações incipientes do mundo socialista", visitara a União Soviética nos anos 1930 e depois, publicou *URSS, um novo mundo*. Em *O mundo do socialismo*, contudo, ele teria "confirmado" seus prognósticos de muitos anos antes⁹⁹. Edgard Carone, por sua vez, afirmou que *O mundo do socialismo* foi uma das duas obras que continuavam a "marcar" o "amor" de Caio por seu "socialismo militante"¹⁰⁰ (a outra seria *A revolução brasileira*).

O livro teve duas edições em 1962 e uma terceira em 1967, sem alterações no texto (na última tiragem houve a inclusão de uma pequena biografia de Caio preparada por Elias Chaves Neto), mas todos com capa diferente (o formato da terceira edição também seria menor que os das edições anteriores).

Essa também foi uma obra de relativo êxito editorial, com vendas expressivas, pelo menos no primeiro ano de sua publicação. Ainda assim, desde 1967, quando teve sua terceira tiragem em plena ditadura militar, o livro não recebeu novas edições em sua forma integral.

Neste trabalho, Caio defenderá a abolição da livre iniciativa econômica e o domínio privado sobre as forças produtivas da sociedade¹⁰¹. Para ele,

⁹⁶ *Ibidem*, p. 2-3.

⁹⁷ Ver carta de Mario Fiorani a Caio Prado Júnior, Fazenda Santa Elza, Santa Cruz das Palmeiras, São Paulo, 24 mar. 1962, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-CP-FIO003; e carta de Moisés Gicovate a Caio Prado Júnior, São Paulo, 2 maio 1962, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-CP-GIC001.

⁹⁸ Álvaro Augusto Lopes, "O mundo do socialismo", *A Tribuna*, 25 mar. 1962.

⁹⁹ Elias Chaves Neto, "Biografia do autor", em Caio Prado Júnior, *O mundo do socialismo* (São Paulo, Brasiliense, 1967), p. 185.

¹⁰⁰ Edgard Carone, "Caio Prado Júnior", cit., p. 215; disponível on-line.

¹⁰¹ Caio Prado Júnior, *O mundo do socialismo*, cit., p. 26.

o que é invariável no socialismo, e que constitui sua essência, é a substituição da liberdade econômica, que caracteriza o capitalismo e que implica o antagonismo entre os homens, cada qual se orientando para a satisfação particularista e exclusivista de seus interesses, pelo ordenamento e coordenação da ação econômica em função do interesse coletivo.¹⁰²

Além disso,

o socialismo, ao contrário do que se acha como opinião a respeito dele muito difundida, não é e está longe de ser igualitarista. O socialismo (o verdadeiro socialismo, bem entendido, porque sob o rótulo socialista não faltam hoje as mais disparatadas fantasias) reconhece a desigualdade e não pretende eliminar ou desconhecer as desigualdades que são da natureza humana.¹⁰³

Caio também achava que as críticas a um suposto Estado socialista “perquiridor” e “policial” não procediam. Em uma fase preliminar da construção do socialismo (a época revolucionária e de transformação violenta) o regime teria se mostrado bastante severo, o que não poderia ser de outro modo. Afinal,

para se defender nessa grave conjuntura, o regime teve de lançar mão de processos à altura da oposição que sofria e da árdua luta pela sobrevivência em que se achava empenhado. E tais processos levaram muitas vezes, como não podiam deixar de levar, a repressões violentas. Mas tanto isso não era, como não é da essência do socialismo, muito pelo contrário, que essa fase passou completamente na generalidade dos países socialistas, a começar, sobretudo, pela União Soviética. E nunca existiu na China Popular.¹⁰⁴

Segundo o autor, na época em que escrevia,

os países socialistas já hoje consolidaram e estabilizaram inteiramente a vida, e os aparelhos especiais de repressão interna desapareceram por completo. Tem-se neles a mais total liberdade de movimentos, e não há sinais de quaisquer restrições além das ordinárias e normais que se encontram em qualquer lugar.¹⁰⁵

Nesse sentido, ele comenta:

Percorri longamente a União Soviética e a China Popular, visitando as mais variadas e remotas regiões, e nada notei, absolutamente nada que denotasse nem mesmo vigilância policial apreciável. Certamente muito menos que em qualquer país capitalista. Afora agentes aduaneiros e guardas nos aeroportos de entrada e saída do país (porque nos outros nem isso observei), não vi na União Soviética e China Popular mais que inspetores de trânsito. Sendo que, na China, esses inspetores são com frequência jovens e inofensivas mulheres. Sempre circulei livremente e sem o menor

¹⁰² Ibidem, p. 27.

¹⁰³ Ibidem, p. 35-6. Ele ainda afirma: “As concepções igualitaristas continuam sendo, como sempre foram no passado, fortemente criticadas e combatidas na teoria e na prática do regime socialista e colocadas no rol das utopias pequeno-burguesas que não encontram lugar no marxismo. Não é pelo caminho do igualitarismo, isto é, forçando indiscriminadamente para níveis idênticos os padrões de todos os indivíduos, que se marcha para a verdadeira igualdade, isto é, para o comunismo”. Ibidem, p. 145.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 58.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 59.

constrangimento por toda parte, e nem mesmo a minha presença inconfundível de estrangeiro foi jamais especialmente notada.¹⁰⁶

Caio também fez questão de lembrar a total liberdade de pensamento e de expressão e a grande importância que atribuía ao papel desempenhado pela imprensa naqueles países, com “milhões de correspondentes amadores” colaborando efetiva e regularmente com periódicos, revistas, rádio e televisão, além de “milhares” de jornais “murais” editados todas as semanas ou a cada dez ou quinze dias, colados nas paredes de oficinas, escritórios das cooperativas agrícolas, escolas, hospitais e empresas¹⁰⁷. Assim, nos países socialistas haveria “ampla discussão coletiva de todos os assuntos de interesse geral”, o que faria “parte essencial do funcionamento das instituições, e a publicidade escrita ou através do rádio e da televisão é ativamente estimulada com o objetivo de se obter a participação nela de um número sempre crescente de cidadãos”¹⁰⁸.

Na questão do trabalho, por sua vez, “o cidadão soviético tem o emprego que mais lhe agrada e convém”¹⁰⁹. Segundo Caio, no sistema socialista,

os estímulos para esse trabalho se enriquecem progressivamente de um novo conteúdo ético. O trabalhador dará o seu esforço não apenas pela vantagem pecuniária que daí lhe provém, mas progressivamente também porque vai adquirindo consciência do papel que desempenha como trabalhador que é e da responsabilidade que para ele decorre dessa sua posição na sociedade.¹¹⁰

E no caso do Estado, ele tinha como objetivo e grande tarefa “a realização do socialismo”, com a supressão das classes e, por conseguinte, do domínio de classe¹¹¹. Sendo assim,

o Estado socialista é expressão e organização política e uma associação de trabalhadores, e sua atividade constitui uma das formas, a principal e suprema, da cooperação de todos os indivíduos componentes da coletividade na realização do ideal socialista de aperfeiçoamento humano e da convivência harmônica dos homens.¹¹²

A revolução e a transformação socialista se desenvolveriam a partir “da integração do indivíduo numa nova ética que faz do esforço físico e intelectual com que ele contribui

¹⁰⁶ Ibidem, p. 59-60.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 63.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 65. Caio Prado Júnior afirmaria que “para as novas gerações, educadas e formadas no socialismo, que na União Soviética já constituem hoje a imensa maioria, a noção da propriedade privada dos meios produtivos, é qualquer coisa de inteiramente estranho, esdrúxulo, modernamente inconcebível, tanto como a prestação de serviços remunerados para particulares, o salariato capitalista. [...] Ninguém poderia séria e honestamente defendê-los em nossos dias e pleitear seu retorno. Ibidem, p. 66-7.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 71.

¹¹⁰ Ibidem, p. 139.

¹¹¹ Ibidem, p. 93.

¹¹² Ibidem, p. 107.

para a realização das atividades necessárias e úteis à sociedade uma função natural e espontânea a que ninguém normalmente pensará ou almejará sequer em se furtar”¹¹³.

Não custa lembrar que Caio sempre apoiou a União Soviética, até seus últimos momentos de lucidez, mesmo quando o país seguia com um profundo processo de burocratização e falta de dinamismo econômico. Apesar de ter sido muito crítico à invasão das tropas do Pacto de Varsóvia à Tchecoslováquia em 1968 (Caio chegou a escrever um telegrama expressando sua “indignada repulsa” ao então embaixador soviético no Brasil, Sergei Mikhailov, denunciando o ocorrido como um “inominável procedimento” que representava uma “revoltante traição” aos “ideais” e “princípios socialistas”, além de ser um “insulto” à memória de Marx, Engels e Lênin, “deixando perplexos todos [os] socialistas honestos frente [a um] gesto [de] tal natureza”¹¹⁴, na época em que Leonid Brejnev já estava no poder, ele continuaria lendo sobre a “pátria do socialismo”, se interessando pelo que acontecia lá e dando seu suporte à URSS de maneira geral (o próprio Mikhailov, que se dizia um “atento leitor” de Caio, o convidou a participar, em 1966, das comemorações de aniversário da revolução de Outubro na Embaixada de seu país e chegou a solicitar, em 1968, que este proferisse um conferência na mesma legação “sobre o tema que Vossa Senhoria considerar de interesse mútuo”).¹¹⁵ Nem mesmo as reformas libermanistas e a aplicação do cálculo econômico na URSS e nas democracias populares (implementadas na década de 1960, com uma dinâmica que aproximava aquelas práticas de autogestão financeira e administrativa, com ênfase na rentabilidade das empresas, a tendências de caráter capitalista), tão criticadas por outros intelectuais marxistas da época, parecem ter influenciado ou afetado a opinião de Caio, que não incluiu comentários sobre o assunto na edição de 1967 nem apontou possíveis problemas naquele sistema que, para ele, pelo contrário, estava seguindo pelo rumo correto (Che Guevara, por exemplo, com opinião distinta, faria várias críticas àquele modelo).¹¹⁶ O historiador brasileiro, por sua vez, achava naquela época que já se vislumbravam na União Soviética “os primeiros sintomas da evolução para o comunismo e para o desaparecimento do Estado”¹¹⁷. Para ele,

não se trata de abolir o Estado por uma ação predeterminada e decisiva. É no próprio desenvolvimento das instituições socialistas, e por força de sua natural e espontânea dinâmica, que se verificará o gradual e progressivo desaparecimento do aparelho estatal, que vai perdendo sua razão de ser¹¹⁸ e “é nessa marcha, a marcha para o comunismo, que se acha engajado o mundo socialista”¹¹⁹.

¹¹³ Ibidem, p. 148-9.

¹¹⁴ Ver Luiz Bernardo Pericás, “Caio Prado Júnior: carta a correligionários do PCB (1932) e telegrama para a Embaixada da União Soviética (1968)”, *Margem Esquerda*, São Paulo, Boitempo, n. 20, mar. 2013, p. 111-7.

¹¹⁵ Ver carta de Sergei Mikhailov a Caio Prado Júnior, 1966, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-CP-EURSS001; e carta de Sergei Mikhailov a Caio Prado Júnior, Rio de Janeiro, 30 de abril de 1968, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-CP-MIK001.

¹¹⁶ Ver Luiz Bernardo Pericás, *Che Guevara e o debate econômico em Cuba* (São Paulo, Boitempo, 2018); e Che Guevara, *Apuntes críticos a la economía política* (Havana, Ocean Sur, 2006).

¹¹⁷ Caio Prado Júnior, *O mundo do socialismo*, cit., p. 57.

¹¹⁸ Ibidem, p. 168.

¹¹⁹ Ibidem, p. 169. Caio elogiaria o XXII Congresso do PCUS, de outubro de 1961, e o novo programa do partido para o comunismo. Para mais informações sobre as discussões preparatórias,

O fato é que Caio Prado Júnior sempre esteve do lado da União Soviética, mesmo que em momentos aparentemente díspares de sua história. Elogiou o país durante o período stalinista e, depois, apoiou e exaltou os feitos políticos, econômicos e culturais após o XX Congresso do PCUS, no auge da desestalinização, em plena era Khrushchov, quando o contexto de então era bastante diferente daquele descrito no livro anterior (em 1956, por exemplo, ele teria dito “que sem a ditadura de Stálin, o socialismo teria feito progressos mais rápidos”)¹²⁰. O mais importante para o autor de *Notas introdutórias à lógica dialética*, provavelmente, era a defesa do socialismo e de uma experiência histórica que se contrapunha ao capitalismo e ao imperialismo ocidental (em especial o norte-americano), independentemente de quem estivesse na direção do PCUS e da dinâmica política do período em que escrevia.

Em sua biblioteca particular, é possível encontrar pelo menos oitenta livros sobre a União Soviética (de autores diversos, como Nikolai Bukhárin, Osório César, Claudio Edmundo, Lazar Kaganovich, Carlos Santos, Joseph Stálin, John R. Cotrim, Joseph. E. Davies, Isaac Deutscher, A. Ejev, I. A. Evenko, Jean Fonteyne, Rodolfo Ghioldi, G. Grinko, Nestor de Holanda, Alexei Kosiguin, V. I. Lênin, Emil Ludwig, Maurício de Medeiros, N. N. Mikhailov, Freitas Nobre, A. Pacherstnik, Émile Schreiber, K. Sevrikov, Aleksandr Ivanovich Sizonenko, Stanislas Stroumiline, Donald W. Treadgold, Leon Trótski, B. Vassiliev, I. Verjovtsev e George Vernadsky), assim como uma coleção de revistas e jornais comunistas, que ele assinava e lia ao longo dos anos. Já sobre a China ele tinha obras de Gregorio Bermann, Alain Bouc, Chi-ming Tung, Chou En-lai, Jurema Yari Finamour, T. J. Hughes, Liu Shao-Chi, Mao Tsé-tung, Colette Modiano, Alan Winnington e muitos textos oficiais editados pelo PCCh e pelo governo daquele país.

Por fim, vale indicar o lugar em que se encontram *URSS, um novo mundo* e *O mundo do socialismo* no quadro maior da obra caiopradiana. Estes, certamente, não são os livros mais importantes de sua produção. Apesar disso, ambos mostram um retrato (mesmo que parcial) da União Soviética em decênios bem distintos, apresentando as características do país em momentos diferentes de sua história.

Além disso, é interessante apontar para o fato de que dois passeios relativamente curtos no exterior se tornaram livros, algo incomum em sua bibliografia. Caio viajou para muitos locais ao longo da vida, mas isso não se refletiu em obras como as duas em questão. É verdade que uma jornada para a Polônia e a Tchecoslováquia em 1949, por exemplo, rendeu um artigo em duas partes publicado em 1950 pela revista *Fundamentos*¹²¹. Mas nem nesse caso a experiência se transformou em livro. Sem dúvida o historiador paulista dava importância a viagens – são conhecidos seus périplos pelo Brasil (inclusive em um fusca) para conhecer de perto a realidade do país. Essa dinâmica

anteriores a este congresso, ver George Paloczi Horvath. *Krushev: su camino hacia el poder* (Buenos Aires: Plaza & Janes, 1963), p. 225-231. E para uma discussão do próprio congresso e do novo programa do partido, ver Wolfgang Leonhard. *O futuro do comunismo soviético* (Rio de Janeiro: Nórdica, 1977), p. 78-98.

¹²⁰ Ver “Tópico do relatório No. 239, de 5 de abril de 1956, SOG, SS”, Sops.

¹²¹ Caio Prado Júnior, “Através das democracias populares: Tchecoslováquia e Polônia”, *Fundamentos*, n. 11, São Paulo, jan. 1950, p. 4-13 e “Através das democracias populares: Tchecoslováquia e Polônia”, *Fundamentos*, n. 12, São Paulo, fev. 1950, p. 31-6.

deixou marcas em suas obras. Mas um “livro” baseado em viagens no estrangeiro não era algo comum. Ele esteve, desde a juventude até a década de 1970, em muitas nações das Américas, do norte da África, do Oriente Médio, do Extremo Oriente e da Europa ocidental e oriental (assim como em várias partes do próprio Brasil). Ele fazia anotações, escrevia cartas, dava palestras, fotografava todos os lugares por onde passava... Mas nem assim essas experiências específicas (como uma viagem que fez a Cuba, por exemplo) se transformaram em “livros”, o que mostra a ênfase que ele quis colocar na divulgação e no apoio à União Soviética e a seu sistema político¹²².

URSS, um novo mundo e *O mundo do socialismo* podem ser inseridos, também, no contexto das obras de viagem de latino-americanos e, especificamente, de brasileiros à União Soviética (e, no segundo caso, também à China), com todas as ressalvas feitas em relação às características “híbridas” e heterogêneas desses trabalhos. Ambos os volumes igualmente representam uma fotografia do próprio autor no início dos anos 1930 e começo da década de 1960. Afinal, neles é possível encontrar suas ideias e seus posicionamentos em relação a vários assuntos, como o comunismo, o fascismo, o Estado, a revolução, a liberdade, o partido, o trabalho e os muitos aspectos filosóficos, jurídicos, culturais, políticos e econômicos do “mundo do socialismo” discutidos pelos setores progressistas de sua época.

Por tudo isso, a leitura destes dois livros ajuda a entender aspectos menos conhecidos da vida e da obra de Caio Prado Júnior e é fundamental para ampliar e completar o quadro geral de seu ideário político e econômico, representando um material singular e muito interessante para todos aqueles que estudam seu pensamento.

¹²² Ver, por exemplo, carta de Caio Prado Júnior a Roberto Nioac Prado, Havana, 3 de janeiro de 1962, Fundo Caio Prado Júnior, IEB/USP, CPJ-RNP138. No Brasil, Caio deu palestras e participou de eventos em solidariedade a Cuba. Em 26 de julho de 1962, proferiu a conferência “A revolução e a realidade de Cuba”, na sede do Sindicato dos Metalúrgicos em São Paulo e em 1º de setembro do mesmo ano, deu a palestra “Reforma agrária de Cuba e da América Latina”. Já em 8 de março de 1963, Caio presidiu o ato público na sede do Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Construção Civil de São Paulo, preparatório para o Encontro Nacional e o Congresso Continental de Solidariedade a Cuba, que ocorreriam naquele mesmo mês. Cuba também seria mencionada em seus artigos e livros. Ver Caio Prado Júnior, “O estatuto do trabalhador rural”, *Revista Brasiliense*, No. 47, maio e junho de 1963, e reproduzido em Caio Prado Júnior. *A questão agrária no Brasil* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1979), p. 153-154. Ver também Caio Prado Júnior. *A revolução brasileira* (São Paulo: Brasiliense, 2004), p. 20-21.

**DE LO UNIVERSAL HACIA LO LOCAL, DE LO LOCAL HACIA LO UNIVERSAL
MARIÁTEGUI MÁS ALLÁ DE LO NACIONAL-POPULAR Y MÁS ACÁ DEL
COSMOPOLITISMO**

David Cardozo Santiago

Investigador postdoctoral, Departamento Filosofía y Sociedad
Universidad Complutense de Madrid (UCM)

“Yo no me sentí americano sino en Europa. 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*”

José Carlos Mariátegui. *Itinerario de Waldo Frank*.

Resumen

El presente artículo pretende examinar algunas de las cuestiones abiertas por los planteamientos de Mariátegui. En particular, aquellas que refieren a la articulación entre lo local y lo universal, materializadas en el tenso encuentro entre el marxismo y la realidad nacional y, concomitantemente, en la relación entre el proletariado y el movimiento indígena. Partiremos del debate abierto con la publicación de la *Antología* (2020) de textos mariateguianos y, en especial, con la reivindicación de su editor, Martín Bergel, de la preeminencia del “socialismo cosmopolita” de Mariátegui en detrimento de las interpretaciones nacional-populares. Defenderemos que no es necesario colocar la relación cosmopolitismo/nacionalismo en el esquema de la contradicción ni en el de la subsunción y, en su lugar, reivindicaremos que el mérito de Mariátegui radicó en su capacidad para pensar desde la tensión entre lo universal y lo particular sin dejarse caer hacia ninguno de los extremos.

Palabras-clave: Mariátegui, Marxismo latinoamericano, Cosmopolitismo, Indigenismo.

Abstract

This article aims to examine some of the questions opened by Mariátegui's proposals. Especially, those that refer to the articulation between the local and the universal, materialized in the tense encounter between Marxism and the national reality and, thus, in the relationship between the proletariat and the indigenous movement. We will start from the debate opened by the publication of the *Anthology* (2020) of Mariateguian texts and, in particular, with the vindication of its editor, Martín Bergel, of the pre-eminence

of Mariátegui's "cosmopolitan socialism" to the detriment of national-popular interpretations. We will defend that it is not necessary to put the cosmopolitan/nationalism relationship in the scheme of contradiction or subsumption and, Instead, we will claim that the merit of Mariátegui lays in his ability to think from the tension between the universal and the particular without falling towards any of the extremes.

Keywords: Mariátegui, Latin American Marxism, Cosmopolitanism, Indigenism.

1. Introducción. La actualidad de un pensamiento anacrónico

En nuestros días, es posible asistir a innumerables congresos, simposios y coloquios que se esfuerzan por recuperar la obra de un autor apelando a su "actualidad". Dicha actualidad tiende a identificarse con la vigencia de sus tesis no sólo para su tiempo sino también —y fundamentalmente— para el nuestro. Sin embargo, salvo honrosas excepciones, allí donde es mentada la "actualidad" de un autor, suele revelar que su obra se encuentra asediada —quizás inexorablemente— por el olvido, la extemporaneidad o el filologismo (en muchas ocasiones, por estas tres corrosiones al mismo tiempo). Debe reconocerse que anticipar cuáles son aquellas características que debe cumplir una obra para ser considerada "actual" es una empresa condenada al fracaso. Aun así, si nos viéramos forzados a señalar algunos rasgos, habríamos de comenzar por exigir la *actualidad* del autor en relación con su propio tiempo, es decir, en su existencia hubo de responder a alguno —o muchos— de los enigmas que su propio presente le planteaba a sus contemporáneos. Aceptando esta premisa, desterramos aquella desdeñosa imagen del intelectual como el oscuro profeta de un tiempo por venir y reafirmamos que la "actualidad" de una obra, de un pensamiento, de una voluntad es, primariamente, actualidad con su propia época.

Ahora bien, de todos es conocido que existieron filósofos, poetas, artistas que habiendo marcado su época hasta el punto de moldear a través de sus escritos las tendencias dominantes en su espacio — nacional e, incluso en algunos casos, fuera de sus propias fronteras—, estos se presentan ahora ante nosotros como el testimonio indescifrable de una civilización muerta. De ello puede inferirse que si bien la actualidad en el propio tiempo es la condición necesaria que han de cumplir las obras para *sobrevivir* allende los confines biológicos de su autor, por sí misma no puede ser esta una condición suficiente para ejercer su actualidad en un tiempo diferente del que le vio nacer.

Arriesguemos, pues, una hipótesis para comenzar a desanudar esta madeja. La *actualidad* de un pensamiento sólo podrá seguir actualizándose *sine die* si no ha desechado, en su devenir actual, las potencias contenidas antes de la actualización. Si quisiéramos liberarnos de la lengua metafísica y conducir este razonamiento al problema que nos ocupa, podríamos decir que si un planteamiento ofrece una solución a los problemas de su tiempo al altísimo costo de clausurar el porvenir, esto es, si reduce los eventos futuros a una mera excrecencia del mecanismo determinado por la solución

adoptada, entonces la actualidad de dicho planteamiento tiene fecha de caducidad: la misma que tiene la disolución del problema en la cotidianidad de aquellos que ya no lo vivirán de allí en adelante como un problema. Por tanto, un pensamiento sólo podrá ser actual *anacrónicamente* —fuera de su tiempo *original*— si despliega en su responder una tensión análoga a la de la metáfora, aquella que impide al lector decantarse entre un supuesto sentido literal —o propio— y un indemostrable sentido figurado. Y así como el secreto de la metáfora reside en esta inextirpable tensión, un pensamiento podría alcanzar la actualidad más allá de su tiempo de alumbramiento si es capaz de, sin dejar de responder a su época, revivificar el pasado e imaginar un futuro alternativo en el que también podría seguir operando como interlocutor. Nos parece encontrar el aroma de este apotegma en aquel pasaje un tanto perdido de la producción de Heidegger, donde este nos decía que “cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados; y más aún, más secretamente, con sus descendientes”¹. Tal vez, agregamos nosotros, esta sea la única forma de actualizar cada vez —y cada vez de forma diferente— el presente.

No son muchos los intelectuales del pasado siglo XX a los que se ajusta adecuadamente la enseñanza heideggeriana. Sin duda, uno de ellos fue el marxista peruano José Carlos Mariátegui. Es probable que en el diálogo generoso que entabló con sus propios *antepasados* —desplegado no sólo en su tantas veces recriminada alusión al *comunismo incaico*, sino también en su aproximación a la tradición literaria peruana, o en su ambivalente recepción de las soluciones aportadas por González Prada o el mismísimo Bartolomé de las Casas al “problema del indio”—, Mariátegui dictara también las bases espirituales que habrían de seguir aquellos *descendientes* abiertos a recibir su propio pensamiento. Quizás, el legado de Mariátegui se tornó actual entre nosotros porque —como destacó el boliviano René Zavaleta hace ya más de medio siglo— “al pensar en su país, pensaba ya en todos nosotros”²; y hoy, nosotros, al intentar desentrañar nuestro inasible presente, no podemos más que recoger su testigo.

Indudablemente, una de las formas de mantener vivo un legado es sometiéndolo a nuevas lecturas y colocándolo en el centro del debate intelectual. Si acontece, además, que ese debate logra trascender las pétreas fronteras de la academia y se ofrece al público general a través de publicaciones que reivindican a contracorriente aquel espíritu revisteril que supo abanderar en su tiempo *Amauta*, entonces estamos ante la muestra más palpable de la *actualidad* de un pensamiento³. Esto es lo que (nos) ocurre en nuestros días con Mariátegui: hemos convertido sus categorías en cajas de herramientas o —parafraseando el célebre título de Portantiero a propósito de las recepciones latinoamericanas de Gramsci— estamos encontrando nuevos *usos* para el arsenal crítico que nos ofrendó el pensador peruano.

¹ HEIDEGGER, M. “De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor”. En HEIDEGGER, M., *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 1987, p. 112.

² ZAVALETA, R. “En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte”. En ZAVALETA, R., *Obras completas*, Tomo III, Vol. 2. La Paz, Plural, 2015, p. 168

³ Quisiera destacar aquí muy específicamente la labor de difusión y el espíritu de diálogo en torno a la obra de José Carlos Mariátegui que podemos encontrar en las páginas de *Jacobin* (en su versión latinoamericana), *Ideas de Izquierda* e *Intervención y coyuntura*.

Así, pues, el cometido del presente artículo es el de resituar algunas de las cuestiones abiertas por los planteamientos de Mariátegui. En particular, nos centraremos en el análisis de las tensiones relativas a la articulación entre lo local y lo universal materializadas en el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional (peruana e indoamericana, en el caso de Mariátegui). Con tal fin, partiremos del análisis del debate abierto a raíz de la publicación de la *Antología* (2020) de textos mariateguianos y, particularmente, por la apuesta de su editor, Martín Bergel, por una lectura que reivindica la preeminencia de lo que denomina el "socialismo cosmopolita" de Mariátegui en detrimento de las lecturas nacional-populares. Defenderemos que no es necesario colocar la tensión cosmopolitismo/nacionalismo en el esquema de la contradicción ni en el de la subsunción de una interpretación a la otra y, en su lugar, reivindicaremos una línea de lectura coincidente con la sugerida por René Zavaleta al reconocer a Mariátegui como "el portador de lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal"⁴, es decir, como aquel pensador que supo habitar en la tensión entre lo universal y lo particular sin dejarse caer hacia ninguno de los extremos.

2. El "socialismo cosmopolita" de Mariátegui. A propósito de la apuesta de Martín Bergel

Es probable que el mayor efecto que puede provocar la publicación de una nueva antología de textos de un autor consagrado sea el de despertar una inquietante curiosidad: entre aquellos que desconocían su obra, suele nacer el interés por integrar las ideas de dicho autor en su propio *corpus* intelectual; y, entre los ya conocedores de su legado, brota la intriga por hallar, gracias a la nueva selección de textos, un nuevo ángulo donde posar la mirada. Pero, además, si la nueva publicación no responde meramente a los impulsos editoriales, sino que se asienta sobre la voluntad de defender tesis nuevas que arrojen luz nueva sobre el autor, entonces la publicación emerge en la escena intelectual como un potentísimo artefacto incitador de la discusión. Precisamente esto es lo que ha ocurrido con la reciente publicación de la *Antología* (2020) de José Carlos Mariátegui, con selección, introducción y notas a cargo de Martín Bergel. En el presente artículo tomaremos como punto de partida la introducción de Bergel, pues allí pueden encontrarse las claves de la selección de textos incluidos en la antología y, sobre todo, porque allí se hace explícita una nueva categoría que aspira a reorientar las lecturas sobre el legado mariateguiano desentrañando ese "núcleo en torno al cual orbita" la pluralidad de sus escritos: esta categoría es el "socialismo cosmopolita"⁵.

Cualquier frequentador de la heterogénea producción intelectual de Mariátegui, cualquier curioso que se haya acercado a su profusa correspondencia o a los veintinueve números de la revista *Amauta* publicados durante su breve vida, puede corroborar que esa pulsión *cosmopolita* a la que hace referencia Bergel constituye una señal de identidad indiscutible en el estilo y la amplitud de miras del pensamiento del moqueguano. Incluso nos vemos tentados a acompañar el generoso itinerario de lecturas ofrecido por el historiador argentino, es decir, aguzar aún más nuestra mirada para seguir la

⁴ ZAVALETA, R. "En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte", o. c., p. 168.

⁵ BERGEL, M. "José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita". En MARIÁTEGUI, J.C.; M. BERGEL (Ed.), *Antología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2020, p. 12.

“inclinación cosmopolita” de Mariátegui. Sin embargo, Bergel no sólo nos invita a seguir esta inclinación “menos reconocida”, sino que nos insta a dejar atrás aquella “corriente principal de interpretación de Mariátegui quiso anexarlo sin más a los nombres-faro de la tradición nacional-popular”⁶. Uno de los motivos esgrimidos por Bergel contra las lecturas nacional-populares de Mariátegui es su *vocación 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”⁷. Este antiparticularismo ha sido recientemente destacado por Omar Acha —en un artículo publicado en *Jacobin* que se une al debate suscitado por la publicación de la *Antología* de Bergel—, al sostener que la apuesta intelectual de Bergel “se ajusta mal a la consoladora dicotomía que constreñiría a elegir entre un particularismo intransferible y un universalismo monológico”⁸.

Aun llegando a coincidir con Bergel y Acha cuando destacan la perspectiva mundial en la que se enmarcan los análisis de Mariátegui, no podemos concordar con este desplazamiento semántico que identifica sin resto la afirmación de la *particularidad* con una *excepcionalidad* inconmensurable con otras particularidades. Si esta fuera la consecuencia lógica de la afirmación de la particularidad, todo esfuerzo por *traducir* las realidades de unas latitudes a otras resultaría un ejercicio inútil⁹. Por nuestra parte, entendemos que lo particular, lo local, lo diferencial no son meros epifenómenos, engaños de un astuto *genio maligno* —aunque este sea en nuestra época el capital— y que, por consiguiente, reivindicarlos no implica la negación de lo universal. Vale también para este caso aquella advertencia de Dipesh Chakrabarty: “la diferencia no siempre es una trampa del capital”¹⁰.

⁶ Ib., p. 13.

⁷ Ib., p. 14.

⁸ ACHA, O. “El Mariátegui de Martín Bergel”. 2021, Recuperado el 15/09/2023, de *Jacobin*: <https://jacobinlat.com/2021/06/09/el-mariategui-de-martin-bergel/>

⁹ Martín Cortés, en su intervención en este debate desarrollado en las páginas de *Jacobin*, se sirve de la noción gramsciana de *traducibilidad* para salvar el aparente escollo colocado por la tensión entre *lo nacional* y *lo cosmopolita*. Hacemos plenamente nuestras las palabras de Cortés cuando defiende: “Es totalmente atendible la tesis según la cual la cuestión de la nación ocupaba un lugar importante en esas lecturas. Lo que es menos claro es que eso sucediera en desmedro del plano internacional, universal o cosmopolita. De hecho, justamente lo que organiza en parte esas lecturas (por demás no uniformes entre sí) es la apuesta por una colocación singular de Mariátegui, consistente en sostener una tensión entre lo nacional y lo internacional o, dicho de otro modo, en perseguir la *traducción* del marxismo en suelo peruano, esto es, la combinación entre su potencia crítica —universal— y una realidad histórica singular, irreductible. Pero no irreductible porque sea absolutamente particular, sino porque no puede ser reenviada a una serie de *a priori* filosóficos que resolverían sus dilemas específicos. [...] Si la nación es un concepto y no una esencia (por lo demás, esto es obvio en Mariátegui, para quien la relación con la tradición es, en sus propias palabras, “heterodoxa”), aquella discusión no era sobre el territorio donde luchar (la nación o el mundo), sino sobre la forma de despliegue del universal capitalista, cuyas fracturas internas (y eso es, finalmente, otro modo de nombrar la nación) no son accesorias ni irrelevantes, sino el centro de los dilemas teóricos —y por ende estratégicos— a dilucidar para una estrategia socialista universal”. (CORTÉS, M., “¿Universal o nacional-popular? ¡Sí, por favor!”, 2021, recuperado el 15/09/2023, de *Jacobin*: <https://jacobinlat.com/2021/06/24/universal-o-nacional-popular-si-por-favor/>)

¹⁰ CHAKRABARTY, D. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, Tusquets, 2008, p. 26.

La apuesta de Bergel, consistente en reivindicar el “socialismo cosmopolita” de Mariátegui se apoya —siguiendo la sugerente acuñación de Renato Ortiz— en su “cultura internacional-popular”¹¹. La voracidad del pensador peruano por estar al tanto de las últimas tendencias no sólo de la política, sino también de las artes, la literatura, el psicoanálisis y las ciencias dan cuenta de una perspectiva que se enfrenta a la *emoción de nuestro tiempo* sin reconocer la existencia de puntos de vista privilegiados, como ha destacado el propio Bergel: “Mariátegui actúa *como si* el mundo fuera un espacio liso y sin estrías ni jerarquías culturales, *como si* fuera lo mismo escribir desde París que desde Lima”. Gracias a ello —prosigue el autor— “en términos de modernización cultural y *aggiornamento* político-intelectual, su postura resultó más fértil que la de quienes se contentan con quejarse o denunciar las asimetrías geopolíticas o culturales”¹².

En síntesis, la formulación *creativa*¹³ de la categoría “socialismo cosmopolita” por parte de Bergel arrastra un doble cometido: *propositivo*, en tanto que ofrece una nueva orientación hermenéutica; y *crítica*, en la medida en que rechaza la tradición “nacional-popular” que ha dominado la lectura de Mariátegui en los últimos decenios. Por nuestra parte, recorreremos con optimismo los senderos abiertos por la dimensión propositiva de la *Antología* de Bergel, pero confesamos nuestras reticencias a profundizar su cometido crítico subordinando o descartando a las denominadas lecturas nacional-populares en nombre del cosmopolitismo¹⁴.

3. Lo nacional, lo indoamericano. Notas sobre el socialismo de Mariátegui

Los defensores de la lectura cosmopolita suelen argüir que existe una inflación exegética en la tantas veces citada consigna mariáteguiana: “no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que

¹¹ En un libro recientemente publicado, *Mariátegui. Teoría y revolución*, Juan Dal Maso —siguiendo explícitamente a Bergel— hace hincapié en la vertebración del *cosmopolitismo* de Mariátegui con el “internacionalismo proletario”, en los siguientes términos: “Tanto en su libro *La escena contemporánea*, como en su columna “Figuras y aspectos de la vida mundial” en la revista *Variedades*, como “Lo que el cable no dice” de *Mundial* y en otros artículos, Mariátegui se abocó detalladamente a la reflexión sobre los problemas internacionales. Más allá del tratamiento de estos temas en calidad de cronista o de crítico, cabe señalar que la cuestión internacional y el internacionalismo son fundamentales en sus concepciones teóricas y políticas. Lo que originalmente aparece como un cosmopolitismo literario y periodístico, se profundiza en un internacionalismo político-ideológico y militante” (DAL MASO, J., *Mariátegui. Teoría y revolución*. Buenos Aires, Instituto del Pensamiento Socialista (IPS), 2023, p. 13)

¹² BERGEL, M. “José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita”, o. c., p. 35.

¹³ Esta *creatividad* por parte de Bergel no debiera llamar en exceso nuestra atención, pues fue el propio Mariátegui el que defendió que “la historia, en gran proporción, es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía” (MARIÁTEGUI, J.C. “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”. En MARIÁTEGUI, J.C., *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1925, p. 86.

¹⁴ La razonada *crítica* de Bergel a las lecturas nacional-populares de Mariátegui adquieren en otros planteamientos un cariz excesivamente confrontativo. Es el caso de la posición adoptada por Omar Acha que, como ya lo ha hecho notar Martín Cortés (2021), reemplaza la categoría de *lo nacional-popular* por la de lo “nacional-estatal”; o, en otra ocasión, cuando señala a aquellos lectores no *cosmopolitistas* de Mariátegui —en los términos de Acha, los “nacional-populistas”— por “subyugar varias generaciones de las investigaciones marxistas a las exigencias pragmáticas del reformismo contemporáneo” (cf. ACHA, O. *El Mariátegui de Martín Bergel*).

dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva¹⁵. Según estos, esta *sobreinterpretación* —por emplear la expresión de Umberto Eco¹⁶— habría conducido a depositar un énfasis excesivo en la dimensión nacionalista y latinoamericanista del pensamiento del autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*¹⁷.

Aun a riesgo de repetirnos, consideramos que la diferencia específica del “socialismo indoamericano” propugnado por Mariátegui reside en la articulación compleja entre lo *local* (lo nacional y lo continental) y lo *universal* (el marxismo como doctrina). Esta articulación que, por otra parte, es también la de los dos Mariátegui, el americano y el europeo, es la que le permitió al Amauta —como ha resaltado Flores Galindo— elaborar “una manera específica —peruana, indoamericana, andina— de pensar a Marx y, como siempre, precisamente por ser más peruano se convirtió en universal”¹⁸. Creemos que también es en esta articulación compleja donde podemos hallar la pista que nos permite interpretar rectamente la referencia a Sarmiento en la *Advertencia* que abre los *Siete ensayos...*; referencia que, por cierto, utiliza Mariátegui como defensa ante aquellos que lo suponían un “europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país”. Leamos a Mariátegui: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontré mejor modo de ser argentino”¹⁹.

¹⁵ MARIÁTEGUI, J. C., *Aniversario y balance. Amauta*, nº 17, pp. 1-3, 1928, p. 3.

¹⁶ ECO, U., *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

¹⁷ El rechazo a la centralidad de las “realidades nacionales” no es un tópico novedoso: ya puede encontrarse en la anécdota referida por Flores Galindo sobre la respuesta que encontraron los corresponsales peruanos al entregarle a Vittorio Codovilla —uno de los principales dirigentes del Komintern en América Latina— un ejemplar de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en la I Conferencia Comunista Latinoamericana, celebrada en Buenos Aires, en junio de 1929. Refiere Flores Galindo: “Tal vez con un cierto afán conciliador y para romper la marginación que comenzó a gestarse, en una de las interrupciones de la reunión, Pesce se acercó a Codovilla para entregarle algo que era motivo de orgullo y afirmación de los delegados peruanos: un ejemplar de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Codovilla, que tenía en esos momentos también por azar el folleto de Ricardo Martínez de la Torre sobre el movimiento obrero en 1919, mirando a Pesce y con la seguridad de ser escuchado por los otros delegados, dijo en su habitual entonación enfática que la obra de Mariátegui tenía muy escaso valor y por el contrario el ejemplo a seguir, el libro marxista sobre el Perú, era ese folleto de Martínez de la Torre”. Pero, más allá de la ironía, ¿cuál era el fundamento teórico y estratégico detrás de la posición de Codovilla? Flores Galindo precisa que lo que era inadmisibles para el Komintern era la afirmación de la “realidad peruana”: “[P]ara la Komintern sólo existían los países “semicoloniales” [...] No existían las especificidades nacionales. El Perú era igual que México o la Argentina. De allí que no fuera necesario indagar por el pasado de cada uno de esos países y que bastara con una aproximación al conjunto del continente. Como no existía una “realidad peruana”, no hacía falta tampoco pensar en los rasgos distintivos del partido revolucionario en el Perú: dada la condición de país semicolonial, el partido peruano no tenía por qué diferenciarse de su similar argentino o mexicano” (FLORES GALINDO, A. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima, Desco, 1980, pp. 27-28).

¹⁸ *Ib.*, p. 12.

¹⁹ MARIÁTEGUI, J.C., “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”. En MARIÁTEGUI, J.C., *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista*, Tomo 2: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos*, Caracas, El Perro y la Rana, 2010, p. 34.

Ahora bien, ¿no es acaso el marxismo un cuerpo doctrinal que describe el horizonte abierto por la dinámica universalizante inserta en el corazón de la reproducción capitalista?, ¿cómo podría avenirse la filiación marxista mariáteguiana con su “contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú”? Para responder a estas cuestiones no es necesario recurrir al parafraseo, sino recordar aquel *Mensaje al Consejo Obrero* del año 1927, en el que Mariátegui defendía lo siguiente:

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 íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual 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. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc., se reclaman igualmente de Marx. Este solo hecho vale contra todas las objeciones acerca de la validez del método marxista²⁰

Como el del Marx de los esbozos de respuesta a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich o el de la carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la Patria] —ese Marx que han ayudado a recuperar Teodor Shanin, José Aricó, Kevin Anderson, Álvaro García Linera, Marcello Musto, entre otros—, el marxismo de Mariátegui se revela contra el universalismo *abstracto*, subproducto del determinismo mecanicista que invadió a algunos sectores del Komintern, y le opone un universalismo *situado*, que no puede servirse de la doctrina si, al mismo tiempo, no es capaz de interpretar el propio ambiente sobre el cual debe operar y accionar.

La necesidad de situar la doctrina marxista de acuerdo con las *realidades* de cada país no nos puede conducir a la precipitación antagónica, a saber, la de sustancializar la realidad nacional. Hemos sostenido anteriormente que el planteamiento de Mariátegui no insurgía tanto contra la particularidad, sino contra la afirmación de la excepcionalidad que en muchas ocasiones se deriva de la afirmación de lo particular. La consigna *peruanizar el Perú*²¹ deja inferir que el significante “Perú” aún se encontraba en busca

²⁰ MARIÁTEGUI, J.C., “Mensaje al Consejo Obrero”, *Amauta*, n. 5, 1927, p. 35.

²¹ Refiere Robert Paris que la consigna “Peruanicemos al Perú” apareció por primera vez en un texto de Gastón Roger (Ezequiel Balarezo Pinillos), en el semanario *Mundial*. Más allá de esta primera aparición, Paris ha señalado el carácter transversal que adquiriría la fórmula: “Semejante investigación, liberada de las estrecheces y afectaciones de la crónica de la cual toma el nombre, encuentra en la época con toda naturalidad su lugar en el conjunto de búsquedas que los contemporáneos de Mariátegui consagran, en buena parte bajo el impulso del APRA, a la realidad peruana. Baste recordar aquí los trabajos de César Ugarte sobre la economía, de Abelardo Solís sobre el problema agrario, de Castro Pozo sobre las comunidades indígenas y de Jorge Basadre sobre la historia del Perú, para no hablar de un programa del APRA, obra de Luis Heysen, titulado *El abecé de la peruanización del Perú*. De hecho, el propósito se convierte en algo verdaderamente original, y es solamente entonces que son publicados en los años 1927-1928, después de la lectura de *Risorgimento senza eroi* y de los dos volúmenes de la *Opera critica* de Gobetti, los grandes textos sobre el problema del indio y de la tierra” (PARIS, R., “El marxismo de Mariátegui”, en ARICÓ,

de un significado: en el caso de Mariátegui, peruanizar el Perú implicaba “realizar al Perú como una nación socialista”²². En este sentido, puede afirmarse que el Perú, en su ida hacia el socialismo, hallaría los elementos fundamentales para la creación de su propio concepto. En un juego sinecdótico —en este caso de la parte al todo— la nación peruana para ser tal y así trascender la ficción de la excepcionalidad debía asumir que en la era del mercado mundial ya nada era tan puramente nacional ni tan puramente exótico. En el nuevo escenario, lo mundial y lo nacional se encuentran íntimamente interconectados, como señala Mariátegui en su texto *Lo nacional y lo exótico*:

Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana?²³

Así como la única forma de ser marxista —y más aún en las naciones poscoloniales— era arraigando la doctrina a las especificidades del suelo y a las modalidades de intervención del capital en su fase imperialista, la consigna “peruanizar el Perú” redobla la apuesta por la mundialización del Perú. El juego sinecdótico asume así su bidireccionalidad: va *del Perú al mundo*, exigiendo el abandono de la vía excepcionalista; pero también en sentido inverso, *del mundo al Perú*, invitando a superar las hueras globalizaciones celebradas por los amantes de lo extranjero y odiadores de lo propio. En definitiva, se trataba de reivindicar la capacidad autoafirmativa de lo nacional, la autodeterminación que no renuncia a asimilar las conquistas foráneas e integrarlas en el espacio de necesidades y elecciones que vertebran un proyecto soberano. “Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional —dirá Mariátegui—, pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial”²⁴.

Lo mismo que fue dicho del Perú, debe ser dicho aun con más razón de América Latina. Para Mariátegui, abrazar el proyecto socialista era el único camino posible para independizar efectivamente a las naciones latinoamericanas. En el ya referido editorial de la revista *Amauta, Aniversario y Balance*, encontramos la expresión más paradigmática del doble movimiento propuesto por Mariátegui, el que convoca al

J. (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Pasado y Presente, 1980, p. 310).

²² ARICÓ, J., “Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú”. En ARICÓ, J.; CORTÉS, M (Ed.), *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo, 2018, p. 316.

²³ MARIÁTEGUI, J. C., “Lo nacional y lo exótico”. En MARIÁTEGUI, J. C., *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*, Tomo V: *Ideología y política y otros escritos*, Caracas, El perro y la rana, 2010, p. 336.

²⁴ *Ib.*, p. 337.

encuentro entre lo indoamericano y el socialismo y, a su vez, del socialismo con lo indoamericano, para dar lugar al *socialismo indoamericano*:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica, en este orden mundial puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares²⁵.

Es probable que en el modo de articularse el todo con la parte y la parte con el todo se juegue el arte de la política. El pragmatismo de Mariátegui no se tradujo en una negación de lo social que diera lugar al más vulgar de los empirismos; tampoco en un rechazo de la doctrina en nombre de una pretendida liberación de las ataduras dogmáticas; antes bien, consistió en rastrear aquellos elementos que podían entrar en combinación²⁶ en un proyecto emancipatorio indoamericano.

4. El "abigarramiento" *avant la lettre* de Mariátegui

El capitalismo —como el *ser* en Aristóteles— se dice de muchas maneras. La amalgama surgida del encuentro entre el despliegue histórico del modo de producción capitalista y las distintas administraciones coloniales nos obliga a admitir una distinción tajante entre —por emplear los términos de Meiksins Wood²⁷— el *curso natural* del desarrollo capitalista y el *proceso histórico* real. En el caso del capitalismo colonial bien podríamos pensar en una transición sin punto de llegada y, en consecuencia, de una coexistencia de elementos identificados con diversos modos de producción y regímenes civilizatorios no unificados bajo un principio vertebrador. Para comprender esta especificidad colonial no hace falta ni olvidar ni superar a Marx, sino, simplemente, volver a leerlo sin presuponer en su crítica de la economía política una orientación teleológica y unilineal.

Si recuperamos el capítulo XXV del Tomo I de *El capital*, titulado *La teoría moderna de la colonización* —aunque la nota que acompaña el título parece recortar el marco geográfico del análisis a las colonias británicas, especialmente a los Estados Unidos y las Antillas—, encontraremos algunas indicaciones provistas por Marx para pensar la

²⁵ MARIÁTEGUI, J. C. *Aniversario y balance. Amauta*, nº 17, 1-3, 1928, pp. 2-3

²⁶ La idea de *combinación* presente en Mariátegui la encontramos también en los esbozos de respuesta de Marx a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, tal y como hemos intentado hacer ver en otro trabajo (CARDOZO SANTIAGO, D., "El pensamiento de José Carlos Mariátegui: ¿entre marxismo y populismo?", *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24-1 (2020), 75-842020)

²⁷ MEIKSINS WOOD, E. *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno*, Madrid, Traficantes de sueños, 2018.

peculiaridad de los regímenes coloniales, en general, y el americano, en particular.²⁸ El capítulo se abre con una crítica a la pretensión de la economía política de sostener “la más agradable de las confusiones entre la *propiedad privada que se funda en el trabajo personal* y la *propiedad privada capitalista* —diametralmente contrapuesta—, que se funda en el aniquilamiento de la primera [el destacado es nuestro]”²⁹. A continuación, Marx ofrecía un criterio de demarcación para entender las diferencias entre los procesos económicos y sociales europeos (metropolitanos) y aquellos que atravesaban el resto de naciones (coloniales): mientras que en Europa occidental “el proceso de la acumulación originaria se ha consumado en mayor o menor medida”, es decir, “el modo capitalista de producción ha sometido directamente la producción nacional en su totalidad”; en las colonias, en cambio, “el modo capitalista de producción y de apropiación tropieza allí, en todas partes, con el obstáculo que representa la propiedad obtenida a fuerza de trabajo por su propio dueño, con el obstáculo del productor que, en cuanto poseedor de sus propias condiciones de trabajo, se enriquece a sí mismo en vez de enriquecer al capitalista”³⁰.

Si aceptamos la distinción marxiana, estamos obligados a admitir que la consumación de la acumulación originaria como proceso desbrozador de la maleza precapitalista constituye una de las condiciones fundantes para la posterior expansión del modo de producción capitalista. Y lo que es aún más interesante para nuestro propósito: la consolidación del modo de producción capitalista en las metrópolis no implica contradicción alguna con la continuidad de formas productivas no capitalistas en sus colonias³¹. La tendencia a la homogeneización de la estructura productiva metropolitana coexiste con la creciente heterogeneidad de modalidades extractivistas en las colonias: esta es la ley de la colonización moderna. No es aventurado afirmar que el modo de producción capitalista, en sentido estricto, fue implantado en las colonias únicamente cuando implicó un aumento sustancial del excedente expropiado a los trabajadores respecto al extraído mediante mecanismos esclavistas o “feudales”. Cuando la inversión necesaria para favorecer dicha transformación fue excesiva en relación con los beneficios

²⁸ “Se trata aquí de verdaderas colonias, de tierras vírgenes colonizadas por inmigrantes libres. Estados Unidos sigue siendo aún, hablando en términos económicos, una colonia de Europa. Por lo demás, también pertenecen a esta categoría esas antiguas plantaciones en que la abolición de la esclavitud ha trastocado totalmente la situación” (MARX, K. *El capital*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2008-09, p. 955)

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Ib.*, p. 956.

³¹ Esta continuidad de formas productivas precapitalistas no debe ser pensada como una excepción sino como un rasgo común a las distintas empresas coloniales (hispana, portuguesa, británica, francesa, etc.). Es interesante recuperar las palabras de Guha a propósito de la continuidad de la práctica local de trabajo forzoso [*coolie utar*] durante la dominación británica: “Es una de las paradojas características del colonialismo que tales prácticas feudales, lejos de ser abolidas o al menos reducidas, fueran de hecho reforzadas bajo un gobierno que representaba la autoridad de la burguesía más avanzada del mundo. Lo que había sido una cuestión de costumbre bajo las colinas rajas adquirió una especie de dignidad estatutaria bajo el raj y fue sistematizado por su departamento forestal como una rutina administrativa. El resultado fue el de convertir la gestión del trabajo forzado en una cuestión del Orden, a medida que la gente se volvía cada vez más resuelta en su resistencia.” (GUHA, R., *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Madrid, Traficantes de sueños, 2019, p. 53).

esperados, las relaciones "precapitalistas" no sólo se mantuvieron, sino que incluso fueron intensificadas.³²

La admisión de la tesis que sostiene que la heterogeneidad constituyó el factor definitorio de las sociedades coloniales, permite comprender cabalmente la dificultad que atravesaron los intelectuales marxistas de los territorios coloniales para clasificar sus propias realidades; fueron aquellos que lograron escapar de la escolástica demanda de arbóreas estructuras lógicas los que más hicieron por ajustar el bagaje teórico del materialismo histórico a sus complejas realidades nacionales. Este es, sin duda, uno de los méritos más notables de Mariátegui: comprender que de nada servía constreñir la realidad diversa para que encajase en la extensión de unos conceptos prefabricados. Mariátegui supo que era inútil enfrentar al monstruo de la *empíria* con los garrotes de un raquíto esquematismo: lo *diverso* no puede ser reducido por la fuerza a unidad, sino que debe ser expuesto en su *diversidad* y reconectado con la totalidad por la vía de la analogía.

Esto es lo que hizo el Amauta cuando sostuvo que "en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes" cuya génesis se explica por las diversas etapas históricas atravesadas —y no superadas— por el Perú: "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"³³. Esta "coexistencia de tres economías diferentes" constituye, a nuestro juicio, una anticipación evidente de la categoría "abigarramiento" que sería acuñada por René Zavaleta Mercado años más tarde. Creemos, incluso, que no es descabellado afirmar que los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* mariateguianos constituyen un estudio del abigarramiento peruano desde una perspectiva materialista y decididamente antieconomicista³⁴.

³² Eric Williams ha mostrado cómo la esclavitud se presentó como una *conditio sine qua non* de la producción capitalista a gran escala, sobre todo en las plantaciones de azúcar, tabaco y algodón en las colonias antillanas: "Cuando se adoptó la esclavitud, no se adoptó como una elección frente al trabajo libre; no hubo elección en absoluto. Las razones para adoptar la esclavitud, escribió Gibbon Wakefield, "no provienen de circunstancias morales, sino económicas; no se relacionan con el vicio y la virtud, sino con la producción" [G. Wakefield, *A View of the Art of Colonization*, Londres, 1849, : 323]. Con la limitada población europea del siglo XVI, los trabajadores libres necesarios para cultivar materias primas como el azúcar, el tabaco y el algodón en el Nuevo Mundo, no podían ser obtenidos en cantidades adecuadas para permitir una producción a gran escala. Para esto era necesaria la esclavitud y para obtener esclavos, los europeos se dirigieron primero a los aborígenes y luego a África" (WILLIAMS, E. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, p. 32).

³³ MARIÁTEGUI, J.C., "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", o. c., p. 50.

³⁴ Starcenbaum ha defendido esta misma tesis en los siguientes términos: "Desde un espacio equidistante del marxismo teleológico y el nacionalismo democrático, Mariátegui desarrolla una comprensión de la nación apuntalada por la verificación de la coexistencia de diferentes regímenes productivos y la constatación del carácter inacabado de la burguesía local. Es decir, que los contornos de lo nacional están delineados por un despliegue económico y político diferenciado de la experiencia modernizadora europea. En la senda del Marx menos teleológico y anticipando las tesis del abigarramiento de las sociedades latinoamericanas, el recorrido por el proceso de evolución económica realizado por Mariátegui se corona con la advertencia de que «en el Perú

La presencia simultánea de feudalidad, elementos supérstites del comunismo indígena y la incipiente penetración de la economía burguesa encontraría su traducción en una forma de dominación dirigida por unas élites superpuestas entre sí, con tendencia a enseñorear sus espacios propios y a desentenderse de la tarea de unificación nacional que hubiera correspondido —al menos en la letra— a la construcción de una república moderna. Es probable que uno de los dramas perennes de los países andinos —y no sólo desde el punto de vista económico—, tenga su origen en esta coexistencia irresuelta entre élites incapaces de irradiar su imaginario clasista al conjunto de la nación. En el Perú, la clase terrateniente no había “logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional”, hecho que explica que la minería, el comercio y los transportes se encontraran en manos de un capital extranjero ante el cual estos terratenientes se contentaban simplemente con “servir de intermediarios”³⁵. Este fenómeno anómalo, que da forma a la constelación conceptual *feudalidad-gamonalismo*, comporta no sólo una organización técnica del trabajo o una específica modalidad de expropiación del excedente —que, evidentemente, son presupuestos ineludibles—, revelan un espíritu incompatible con el tipo de desarrollo moderno emparentado con aquellos elementos “progresivos” del capitalismo³⁶. “Pesaban sobre el propietario criollo —afirmaba Mariátegui— la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad”, y añadía, no sin una dosis de sarcasmo: “los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima”³⁷.

A nuestro entender, no es estéril el ejercicio consistente en relacionar el enunciado precedente, —“los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima”— con aquel otro que hemos citado al comienzo de nuestra exposición: “el marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades”. Si observamos especularmente las dos sentencias mariáteguianas podemos inferir que una de las peculiaridades que se desprenden de la realidad peruana es la falta de arraigo del capitalismo que es, en última instancia, lo que explica la endeble constitución tanto de la burguesía como de su antagonista, el proletariado. Si el marxismo debe considerar el ambiente sobre el que opera, entonces en el caso peruano debe reconocer la debilidad —cuantitativa y cualitativa— del sujeto colectivo sobre el que la teoría había depositado todas sus esperanzas emancipatorias.

actual coexisten elementos de tres economías diferentes»” (STARCENBAUM, M. “Mariátegui contemporáneo”. *Cognita. Revista Política, Gobierno y Sociedad*, n. 2 (2019), p. 160)

³⁵ MARIÁTEGUI, J.C., “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, o. c., p. 52.

³⁶ En una nota a pie de página que acompaña estas reflexiones, Mariátegui aclaraba que “el capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglosajones alcanza su plenitud, entre nosotros es exiguo, incipiente, rudimentario” (MARIÁTEGUI, J.C., “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, o. c., p. 55).

³⁷ *Ib.*, p. 55

5. El proletariado, el indio. El problema del sujeto revolucionario como núcleo del debate cosmopolitismo-nacionalismo

El lugar del proletariado en una realidad poscolonial como la del Perú de la primera mitad del siglo XX no es un aspecto menor del problema que nos ocupa. A nuestro entender, la tensión principal que separa a las lecturas cosmopolitas (o internacionalistas) de las nacional-populares es, precisamente, la afirmación de la centralidad del proletariado en la teoría revolucionaria de Mariátegui. En otro lugar hemos defendido la tesis de que el reconocimiento de la transicionalidad característica de la condición abigarrada que, a su vez, explica la heterogeneidad en la explotación, le permitió a Mariátegui captar la necesidad de ensanchar la agencia política abierta por el significativo "proletario"³⁸. Esta necesidad explica por qué en algunas ocasiones, el término *proletario* es empleado por Mariátegui en el sentido *estricto* definido por Marx en *El Capital*, "el asalariado que produce y valoriza capital"³⁹ y, en otras, es empleado en un sentido más *amplio* que abarca todos los modos de explotación —que no se reducen a la explotación de los asalariados— a los que son sometidos los trabajadores.

Es este sentido amplio de *proletario* el que puede encontrarse, por ejemplo, en el *Mensaje al Congreso Obrero de Lima*. En este discurso, el Amauta advertía a los obreros 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"⁴⁰. Que la consigna de la "unidad proletaria" fue entendida por Mariátegui lisa y llanamente como unidad de todos los trabajadores, sin distinciones sobre la forma específica de la explotación, se hace todavía más patente en un texto escrito el mismo año, su *Réplica a Luis Alberto Sánchez*, donde la primacía parece estar del lado de la "reivindicación del trabajo" y no del proletariado en su sentido más estricto:

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 feudalidad⁴¹.

Por su parte, estos dos sentidos de "proletario" expresan la naturaleza dual que Mariátegui otorgaba a la vanguardia obrera: por un lado, ser el colectivo capaz de captar

³⁸ En otro lugar hemos analizado con mayor profundidad estos dos sentidos de "proletario" en su articulación con la emergente figura del proletariado minero en el Perú (cf. CARDOZO SANTIAGO, D. "De la tierra a la mina. La emergencia del proletariado peruano en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en GUARDIA, S.B. (ed.), *El pensamiento de Mariátegui en La escena contemporánea siglo XXI*, 2021, pp. 397-414)

³⁹ MARX, K. *El capital*, o. c., p. 761 (nota).

⁴⁰ MARIÁTEGUI, J.C., "Mensaje al Consejo Obrero", o. c., p. 35.

⁴¹ MARIÁTEGUI, J. C. "Réplica a Luis Alberto Sánchez". *Amauta*, n.7 (1927), pp. 38-39.

con mayor agudeza la pluralidad de formas bajo las cuales se efectuaba la explotación y, como consecuencia de ello, hallarse en condiciones de ser dirigente de un sujeto colectivo, conformado por individuos de orígenes heterogéneos, pero capaz de ser unificados gracias a la formación de una conciencia clasista y una complementación solidaria entre las distintas luchas⁴². En este contexto, la ambigüedad del significante "proletario", no es más que la huella que denota—parafraseando al Amauta— su condición de *concepto por crear*.

Esta hipótesis hermenéutica nos habilita a retomar a un aspecto de la apuesta de Martín Bergel que, deliberadamente, hemos dejado para el final de este artículo. En el epígrafe titulado, *Indigenismo y realidad peruana*, Bergel intentaba responder a la compleja articulación entre marxismo e indigenismo, nacionalismo y cosmopolitismo y, en última instancia, entre el proletariado y el indio:

En ocasiones, esa anhelada conjunción de socialismo e indigenismo busca asentarse en elementos de la sociabilidad indígena que a juicio de Mariátegui provienen de estructuras heredadas del llamado "comunismo incaico". Y ello asociado a la invocación, que realiza en otro artículo, de una "tesis revolucionaria de la tradición" (la posibilidad de que elementos del pasado sean selectivamente recreados por las vanguardias en sus proyectos de futuro). Pero en otros momentos, el peruano ve el despertar indígena como efecto de las incitaciones que circulan a escala mundial: "La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario, sino como la hemos aprendido de la civilización occidental". Y es que el Perú no aparece desligado, en el análisis de Mariátegui, de fenómenos transnacionales y globales⁴³.

En la lectura de Bergel, es esta segunda posibilidad la que acaba subsumiendo a la primera: es el socialismo —mundial y cosmopolita— el que acaba imponiendo sus objetivos y su estrategia a las reivindicaciones —locales y particulares— del indigenismo. Es evidente que la lectura efectuada por Bergel tiene suficientes elementos de apoyo y que su eficaz labor en la selección de textos abre el espacio para que su apuesta se consolide en las lecturas futuras sobre la obra del pensador peruano.

Por nuestra parte —y como ya se ha insistido en este artículo— creemos que la subsunción de un término en otro es sólo una de las vías —tal vez sea la clásica—

⁴² 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, J.C., "Mensaje al Consejo Obrero", o. c., p. 36)

⁴³ BERGEL, M. "José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita", o. c., pp. 27-28.

posibles de superar una contradicción. La otra, es sostener la angustia abierta por la tensión entre los términos pretendidamente antagónicos. En este sentido, creemos que fue Zavaleta —en un texto lamentablemente muy poco conocido⁴⁴— quien supo reconocer en la forma de habitar la contradicción entre lo universal y lo local, entre lo indígena y lo proletario, la naturaleza diferencial del pensamiento de Mariátegui, al reconocerlo como “el portador de lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal, de lo proletario hacia lo indígena, de lo indígena hacia lo proletario”. Es así que “el mensaje más coherente, más viviente de Mariátegui es precisamente esto. Es decir, si el proletariado no se hace local, si no se hace indio, no es eficaz y si el indio no se hace proletario, no es eficaz”⁴⁵.

Por esta razón creemos que, al intentar comprender la configuración mariateguiana de la agencia política para el caso peruano, debiéramos leer en paralelo, respetando su tensión, estos dos pasajes de *El problema de las razas en América Latina*. Leamos el primero:

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. [...] 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 explotación⁴⁶

Y el segundo:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: el que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano. Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. *No están determinadas por la raza sino por la economía y la política* [el destacado es nuestro]⁴⁷.

⁴⁴ Debemos agradecer a la labor investigadora de Diego Giller la recuperación de esta transcripción de esta conferencia dictada por René Zavaleta el 5 de junio de 1980 en la mesa redonda “Mariátegui y las ciencias sociales”, del Ciclo de Mesas Redondas En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte, organizado por la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México, DF).

⁴⁵ ZAVALETA, R. “En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte”, o. c., p. 168.

⁴⁶ MARIÁTEGUI, J. C., “El problema de las razas en América Latina”. En MARIÁTEGUI, J. C., *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista*, Tomo 5: Ideología y política y otros escritos, Caracas, El perro y la rana, 2010, p. 95.

⁴⁷ *Ib.*, p. 69.

Interpretamos los citados argumentos de Mariátegui no en el sentido de una subordinación de la lucha de clases a las demandas indigenistas, pero tampoco como la subordinación del movimiento indígena a las estrategias pergeñadas por un minoritario proletariado urbano. Consideramos, en su lugar, que lo que se pone en juego en esta tensión entre lo indígena y lo proletario es la reivindicación de la lucha política como vía para enfrentar la raíz económica del problema del indio que —recordemos— para Mariátegui es indisociable del problema de la tierra. De esta forma, Mariátegui se coloca del lado de aquellos marxistas que reivindican la especificidad de lo político y, actuando así, no sólo rechazan cualquier tentativa de disolver la política en sucedáneos culturalistas, racialistas o esencialistas, sino también la tendencia economicista que minó tan significativamente a la teoría y a la estrategia marxista a lo largo del siglo XX.

Y en esto, quizás, radique la inmarcesible actualidad del pensamiento de Mariátegui, en su habilidad para sostenerse de pie, como un audaz funambulista, frente a todas las tensiones teóricas y estratégicas que atravesaron su breve pero fértil existencia. No fueron pocos los que encontraron en esta actitud signos inequívocos de un marxismo inacabado o insuficientemente consecuente — recordemos aquellas palabras de Núñez Valdivia: “Mariátegui no fue materialista dialéctico consecuente, y no puede ser calificado de marxista en la acepción política”⁴⁸ —; en otros casos, le valieron el calificativo de *populista* en su acepción peyorativa⁴⁹. Y sin embargo, nosotros, al intentar pensar desde este siglo XXI en el que la promesa ilustrada de la paz perpetua por la vía cosmopolita parece haber quedado en olvidado borrador de un soñador de Königsberg; y sin embargo, nosotros, al recuperar la invitación de Mariátegui a emprender la *tarea americana* —aquella que, no por azar, le salió al cruce “por los caminos de Europa”— sentimos en el calor que desprende la viva llama de una forma de practicar el oficio intelectual desde esta orilla —tan remota, tan americana— de lo universal, la *anacrónica* actualidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui.

⁴⁸ NÚÑEZ VALDIVIA, J., “José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico”. En ARICÓ, J. (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1980, p. 307.

⁴⁹ Cf. MIROSHEVSKI, V., “El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano”. En ARICÓ, J. (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1980.

**JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA.
SUTURA EPISTEMOLÓGICA ENTRE LO NACIONAL Y LO INTERNACIONAL**

Rafael Ojeda

Tal vez la principal particularidad del *corpus* teórico mariateguiano, reside en esa bidimensionalidad territorial-cultural, tendiente entre lo local y lo global, dualidad que ha definido un campo de tensiones geográficas y políticas que pueden resumirse en un despliegue diatópico de análisis¹, desde un pensar planteado como un intento de sutura epistemológica entre sus dos dimensiones de estudio: la nacional e internacional; algo evidente si revisamos contrastadamente, dos de sus obras más importantes: *La escena contemporánea*, publicado en 1925, referido al análisis del panorama internacional; y los *7 ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928, dedicado al desbroce conceptual de la realidad nacional. Dos libros disímiles entre sí, y que fueran los únicos que José Carlos llegara a publicar en vida, volúmenes asumidos como "continentes" específicos de ideas, y a los que se puede sumar otros textos que coadyuvaron a delimitar el complejo terreno de disquisiciones mariateguianas, tendiente entre lo internacional y lo nacional, ejes que terminarán ubicándolo en una encrucijada que determinó las tensiones territoriales, culturales, emocionales y políticas de sus ideas, para darnos pautas, como contradicción y complementariedad al mismo tiempo, de las variadas fases y diversos problemas que una indagación hermenéutica en su obra, deberá sortear.

En este sentido, si hacemos un abordaje crítico a aquella "realidad" rastreada, historiada y procesada por José Carlos Mariátegui en sus diversos textos, podremos afirmar que toda su obra puede delimitarse entre estas dos tendencias, tendencias que suelen ser identificadas desde aquella línea cronológica que va desde el año 1923 hacia 1930; línea que pendula entre la visión de un lector acucioso y crítico de la escena internacional contemporánea, y su intento por definir e interpretar la problemática de la realidad nacional; desde polos delimitados como ejes o continentes no antagónicos de reflexión, que han pasado a definir períodos de estudio que, aunque no conscientemente, serán asumidos como contrapuestos o divididos, entre aquella preocupación de un internacionalista que analiza los conflictos que agobian al planeta, ante el ascenso del fascismo, la crisis de la democracia y la crisis mundial; y su interés por elucidar los problemas y males estrictamente nacionales, agudizados ante la emergencia y paulatina visibilización de un sujeto social multitudinario, descuidado por las anteriores generaciones sociológicas e intelectuales ligadas al novecientos: el indio, elemento que hacía que no fueran realistas las ideas y/o estudios sobre el Perú y la peruanidad, enfocadas integralmente, generadas hasta entonces, por conspicuos integrantes de la generación del novecientos, como Francisco García Calderón².

¹ Para un acercamiento a esta noción dual de la obra de Mariátegui, véase Ojeda, Rafael (2008), "Pensamiento diatópico y los 7 Ensayos de Mariátegui", revista *Sieteculebras* 25, Año 17, Cusco: pp. 54 -56.

² García Calderón, Francisco (1981). *El Perú Contemporáneo*, Banco Internacional del Perú, Lima.

Mariátegui consideraba sus ensayos como provisionales e inacabados, por lo que escribió: «no lo estarán mientras viva, piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado»³. Y, no obstante que, sus inquietudes resumen una coherencia que gira en torno a esos dos polos específicos de análisis, desde los que se derivarán las principales aristas de su pensamiento, el primero integrado por libros como *La Escena contemporánea*; *Historia de la crisis mundial* —volumen que resume las conferencias que diera entre 1923 y 1924, en la Universidad Popular González Prada—; *Defensa del marxismo*; *El alma matinal*; *El artista y la época*; o *Signos y obras*, asumidos como escritos que corroboraban sus tempranas inquietudes de analista internacional e internacionalista. En tanto, volúmenes como los *7 Ensayos*; *Peruanicemos al Perú* e *Ideología Política*, nos hablan ya de su descubrimiento e interés por el mundo andino, además de una devoción sociopolítica por lo nacional. Disposición definida por él, desde aquella noción que dictaba poner sangre a las ideas, consigna que le será característica a sus diversos análisis relacionados al tema.

1. Tensiones entre lo nacional y lo internacional

Ha sido esa conciencia de enfrentar la dualidad histórica nacida de la conquista, la que hizo que Mariátegui vaya generando un *corpus* ideológico que lo distanciará de sus iniciales inficciones internacionalistas, decidiéndose encarar aquella crisis que sometía al país, en el que las contradicciones fueron generando una compleja trama sociocultural, que nos deparaba una cartografía multidimensional, de tiempos y epistemes fracturadas, en la que la transversalidad de lo premoderno y lo moderno, había configurado realidades distintas en un mismo territorio, desde una república traspasada de tradición, ante su eficacia reaccionaria y conservadora; cuando en las urbes, el sujeto trabajador moderno, generalmente mestizo y asalariado, como operario fabril u obrero, nos refiere al proletariado; mientras, en el campo, el indígena, generalmente trabajador de la tierra no remunerado o campesino no asalariado o gratuito, permanecía, en pleno siglo XX, condenado a la condición feudal de servidumbre.

Mariátegui ha contado que hacia 1924 estuvo a punto de perder la vida, que perdió una pierna y quedó muy delicado; y que seguramente se habría curado del todo con una existencia reposada, pero que ni su pobreza ni su inquietud espiritual se lo consintieron. De ahí que, para noviembre de 1925, recuperado ya del mal que le había hecho perder la pierna derecha, pudo dedicar algo de su tiempo a organizar sus escritos y publicar *La escena contemporánea*, libro en el que analiza el ascenso del fascismo en Europa, la crisis de la democracia, la revolución rusa, la crisis del socialismo y el mensaje de oriente; y exactamente tres años después —en noviembre de 1928—, publicar los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, obra en la que estudia, de manera “global” y articulada, el problema del indio, de la tierra, la descentralización, la instrucción pública y el proceso literario nacional.

³ Ver advertencia a los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981.

En este sentido, el espectro temático y dual de sus obras, fue definiendo dos vetas visibles y principales para el análisis e interpretación de la realidad, cuando los polos de referencia pueden ser múltiples y sus centros de indagación diversos. Por un lado, asumiendo la visión cosmopolitizante y positiva, que marcaba un espectro de tensiones múltiples y de referencias diversas; frente a otra, globalcolonialista negativa, asociada al imperialismo monocultural y a la lógica neocolonial de las sociedades industrializadas. Algo que fue dando paso a múltiples discusiones teóricas en torno a las dimensiones de la modernización y el modernismo, y a las extensiones del nacionalismo y la idea de nacionalidad en el Perú. Tendencia fructífera que, incluso pensadores críticos no socialistas —como José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón o Víctor Andrés Belaúnde— o socialistas, como José Carlos Mariátegui, de alguna manera han ayudado a definir.

En el Perú, la división social y racial del trabajo, no obstante que en sectores tecnologizados del campo empezaba a emerger la agroindustria —que daba origen a un proletariado agroindustrial—, hacía que el obrero urbano sea el proletario, mientras el indio permanecía condenado a una penosa condición de servidumbre. En un contexto en el que las reivindicaciones del primero «representaban la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad», por lo que escribirá: «El primer problema que hay que resolver aquí es, por consiguiente, el de la liquidación de la feudalidad, cuyas expresiones solidarias son dos: latifundio y servidumbre»⁴.

Esta configuración dual de lo nacional, desde lo racial, lo temporal y desde lo laboral, hacía que, en el Perú de los años veinte, el solo hecho de apostar por una revolución —ya sea esta capitalista liberal burguesa o comunitarista-socialista—, sea una apuesta desarrollista y tecnocrática por un futuro mejor. Esto, sobre todo porque el nacionalismo era presentado como pasatista y anacrónico; en tanto el internacionalismo —demás está decir que, con este concepto, Mariátegui no se refería al “internacionalismo socialista”— es visto como progresista y contemporáneo. Idea que terminaba por coincidir con esa tendencia unificadora de la internacionalización que, desde los años veinte, empezaba a regir al mundo occidental; no obstante, las grietas conservadoras, coloniales y antimodernistas, además de nacionales y subnacionales.

Mariátegui escribirá, reivindicando los rudimentos progresistas y revolucionarios del nacionalismo anticolonial y antiimperialista latinoamericano:

El nacionalismo de las naciones europeas —donde nacionalismo y conservadurismo se identifican y consustancian— se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales —sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política— tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos el nacionalismo es revolucionario, y, por ende, confluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica⁵.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. p. 83.

En todo caso, esta disección o asimetría de tiempos históricos, no solo planteaba la confluencia de una noción cultural con una noción geográfica, que puede lindar entre lo propio y lo ajeno, entre la mismidad y la alteridad, como una traza modernizante en crecimiento y expansión que marcaría una ruta en pos del progreso; sino también el despliegue de una noción temporaria, en la que el presente es presentado solo como el momento del accionar cotidiano, o como el lapso de una praxis político-revolucionaria, entre dos tiempos: el pasado y el futuro, la tradición y la modernidad. Algo que ha configurado períodos que teóricamente han venido mapeando el paso geográfico-epistemológico desde el marxismo eurocéntrico hacia un marxismo eminentemente latinoamericano, un producto teórico-ideológico que Mariátegui ayudará a fundar.

Es en ese contexto, en el que los situacionistas argentinos, como Benasayag y Sztulwark, encontrarán, en la acción o la praxis, una dialéctica constante entre "tradición y revolución", mediada y articulada por una "dialéctica de la recreación", a partir de la cual Mariátegui pudo fundar sus propias hipótesis de trabajo; pues, la recreación implicaba también, la investigación histórica y política de la realidad, como "creación heroica", que implicaba lecturas heurísticas de la realidad.

Ese pensamiento de Mariátegui sobre la historia, un pensamiento que marca un antes y un después en el pensamiento revolucionario latinoamericano –o la especificidad de un marxismo propiamente latinoamericano (...) He aquí, entonces, otra pista para la nueva radicalidad política: la crítica de la tradición no es simple proceso de negación deshistorizante, sino un complejo mecanismo de recreación organizada desde un requerimiento del presente que exige siempre nuevas elaboraciones para afrontar la revitalización de aquellas representaciones que habilitan e inspiran, en situación, la construcción del contrapoder.⁶

2. Dimensiones heurísticas de la sutura mariateguiana

Quizá, ante las evidencias, debamos plantear una idea que nos salve de las malas interpretaciones, al abordar conceptos de larga tradición en las discusiones ideológico-políticas actuales. Idea que nos debe confrontar, necesariamente, con sus significantes más cotidianos; es decir, con aquello que nos permita entender las evoluciones históricas y teóricas, como nociones relacionadas más a una lógica de posicionamiento territorial, y la definición de los espacios de enunciación de un espectador implicado en la realidad descrita y de la que forma parte; frente a la mirada de un comentarista desconectado, en su otredad, de una realidad aparentemente ajena, pero proyectado también hacia ella para poder interpretarla.

En este sentido, quizá ha sido ello, lo que se ha sacrificado al recaer en polarizaciones ideologizadas por la tradición y sus mediadores, fisuras que han solido borrar las posibles suturas u ocultar los modos relacionales para un acercamiento riguroso al objeto de estudio, afectado de polarizaciones que han ido colmándonos de preconceptos y

⁶ Benasayag, Miguel; Sztulwark, Diego (2000). *Política y situación. De la potencia al contrapoder*. Buenos Aires: Ediciones De mano en mano. p. 205.

prejuicios, presentados como obstáculos o lastres para el conocimiento y la comprensión de esa realidad que se pretende estudiar.

Mariátegui planteaba que esa sutura epistémica y epistemológica entre lo nacional y lo internacional, estaba implícita en esa gesta social que nos llevaría hacia la creación de un Perú nuevo en el interior de un mundo nuevo, como lo mencionara tempranamente en su célebre "polémica del indigenismo", que este entablara con Luis Alberto Sánchez⁷. Por lo que cabe resaltar, que la modernización, como proceso de occidentalización internacional, asociado a la idea de progreso industrialista; se presentaba como una salida eficaz frente a realidades nacionales, semicoloniales y semifeudales, que albergaban modos de producción precapitalistas, marcados racial y económicamente por un sistema de explotación y servidumbre. Modelo social defendido por las oligarquías nacionales, latifundistas y terratenientes, pasatistas y antimodernas, porque veían estos procesos de modernización, como un atentado a la pervivencia de sus privilegios.

De ahí que quizá pueda resultar contradictoria su postura ante el nacionalismo, como un visión que podría fraccionarse, dentro del espectro latinoamericano, en dos ejes: uno de reivindicación etnocultural de culturas minoritarias, en términos de poder, relacionados a grupos subalternos y oprimidos que representan la esencia de una nacionalidad negada que podría albergarse en una frase como "nacionalicemos el Perú", análoga a la de "peruanicemos al Perú", que se presentaría como un nacionalismo liberador y defensivo; y otro nacionalismo aristocrático, conservador y contrarrevolucionario asociado al fascismo expansionista y restaurador —opuesto al internacionalismo socialista—, que es el tipo de nacionalismo que critica Mariátegui. Por lo que, en su visión ideológico-política, al ubicar el nacionalismo en el mismo plano del provincianismo y del regionalismo, como capítulos pretéritos de la historia contemporánea, Mariátegui califica al nacionalismo como una cara del «extenso fenómeno reaccionario, llamado sucesiva o simultáneamente, chauvinismo, fascismo, imperialismo, etc.»; pero opone a esto la complementariedad de las dos tendencias, en la que, la «evidencia de la realidad nacional no contraría, no confuta la evidencia de la realidad internacional. La incapacidad de comprender y admitir esta segunda y superior realidad es una simple miopía, es una limitación orgánica. Las inteligencias envejecidas, mecanizadas en la contemplación de la antigua perspectiva nacional, no saben distinguir la nueva, la vasta, la compleja perspectiva internacional». La repudian y la niegan, o porque no pueden adaptarse a ella, o porque esta no les brinda los beneficios que esperan⁸.

De ahí que esta división, planteada como una disección de perspectivas confrontadas ante la evidencia de un hecho histórico, lo llevará a suscribir que «La civilización occidental ha internacionalizado, ha solidarizado la vida de la mayor parte de la humanidad. Las ideas, las pasiones, se propagan veloz, fluida y universalmente», y cada día es mayor la rapidez con la que se difunden las corrientes del pensamiento y de la

⁷ Véase Aquézolo Castro, Manuel (1987) (Ed.) *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores, p. 84.

⁸ *El alma matinal*. Ob. cit. p.50.

cultura⁹, con la civilización dándole al mundo un nuevo sistema nervioso: el de las comunicaciones, como la nueva red neural de la humanidad internacionalizada y globalizada. Pues, a partir de la conciencia de la celeridad de las transmisiones de ideas y culturas, José Carlos ha intuido el advenimiento de una sociedad de la comunicación generalizada y mundializada, sintonizando con lo que Gianni Vattimo llamó, tal vez ingenuamente en un primer momento, “sociedad transparente” —descuidando, igual que Mariátegui en aquella época, las reales asimetrías del sistema, donde el poder de comunicar viene a ser un privilegio de Occidente y los sectores hegemónicos, que dinamizan más un proceso de masificación, que uno de pluralización cultural—, es decir «una sociedad global en la que los *mass media* desempeñan un papel determinante»¹⁰.

Así, este definido, el “internacionalismo”, es visto por Mariátegui, no como una corriente novísima, sino como algo surgido hace mucho, pues «Desde hace un siglo, aproximadamente, se nota en la civilización europea la tendencia a preparar una organización internacional de la humanidad»¹¹. Viendo, además, en esta división, una fragmentación esencial ante la existencia de un “internacionalismo socialista” y otro “internacionalismo burgués”. Donde los intereses capitalistas se desarrollan independientemente de las decisiones del Estado-nación, que ya no puede contenerlos dentro de sus fronteras; para augurar, de paso, el actual desborde político, económico y financiero del Estado-Nación; pues, con la internacionalización, el espectro tiende a desnacionalizarse; desborde que ha implicado la globalización, proceso que tiene como eje ideológico al liberalismo. Por lo que ha escrito:

El capital se desnacionalizaba; la industria se lanzaba a la conquista de mercados extranjeros; la mercancía no conocía confines y pugnaba por circular libremente a través de todos los países. La burguesía se hizo entonces librecambista. El librecambio, como idea y como práctica, fue un paso hacia el internacionalismo, en el cual el proletariado reconocía ya uno de sus fines, uno de sus ideales. Las fronteras económicas se debilitaron. Y este acontecimiento fortaleció la esperanza de anular un día las fronteras políticas¹².

Sustancialmente, quizás esto haya traído también contradicciones, en el interior del internacionalismo, ante la conciencia de especificidades nacionales no conservadoras y también revolucionarias; pues, a decir de Eric Hobsbawm, «los movimientos y los Estados marxistas han tendido a volverse nacionales no solo en la forma sino también en la sustancia, es decir, nacionalistas. Y nada sugiere que esta tendencia no continuará»¹³. De ahí que, en un sentido similar al expuesto, Benedict Anderson ha escrito —no obstante que la experiencia de la globalización ya se hacía evidente—, que la realidad nos muestra que el “fin de la era del nacionalismo”, anunciado durante todo este tiempo, no se encuentra ni remotamente a la vista, pues la nacionalidad se ha

⁹ Ibid. p.51. Argumentos similares también pueden encontrarse en Mariátegui (1980). *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta. p. 164.

¹⁰ Vattimo, Gianni (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós. p. 80.

¹¹ *El alma matinal*. Ob. cit. p.52.

¹² Ibid. p. 53.

¹³ Eric Hobsbawm, citado por Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p. 19.

presentado, hasta ahora, como «el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo»¹⁴.

Las revoluciones triunfantes se han definido en términos nacionales; arraigándose firmemente en un espacio territorial y social heredado del pasado prerrevolucionario que obedece a esa eterna pulsión por una pertenencia. En tanto el internacionalismo, pese al efecto desnacionalizador de la globalización, continúa atrapado en una racionalidad programática de buenas y malas intenciones unificadoras.

Podríamos plantear esto, también en términos de “contradicciones” que podrían desplegarse, por ejemplo, desde el paso que pudo haber dado desde *La escena contemporánea*, que trata temas internacionales, hacia los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, como un salto cualitativo en su pensamiento, en pos de ir construyendo un marxismo latinoamericano que no sea calco ni copia. Y hasta se podría agregar que, tres años después de su primer libro, es decir hacia 1927, ante el despertar de su nueva conciencia gestada a partir de su visión peruanista, Mariátegui ya había logrado superar su inicial internacionalismo modernista-económico e industrializador-eurocéntrico; además de su internacionalismo socialrevolucionario también eurocéntrico.

Mariátegui escribirá —consciente ya de la fractura de tiempos históricos no homogéneos sobre los que se tiende a superponerse la modernidad— que el nacionalismo europeo, consubstanciado con el conservadurismo, se propone fines imperialistas, y es reaccionario y anti-socialista; mientras el nacionalismo de los pueblos coloniales económicamente —como el peruano—, que tiene origen e impulsos totalmente diversos, es revolucionario y, por ende, concluye en el socialismo. Pues asumía que «En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica»¹⁵, presupuesto que hará que termine tomando partido por este tipo de nacionalismo descolonizador y liberador, que ha recibido del internacionalismo socialista, su mayor impulso.

Bibliografía

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

AQUÉZOLO CASTRO, Manuel (ed.) (1987). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores.

BENASAYAG, Miguel; Sztulwark, Diego (2000). *Política y situación. De la potencia al contrapoder*. Buenos Aires: Ediciones De mano en mano.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco (1981). *El Perú Contemporáneo*, Banco Internacional del Perú, Lima.

¹⁴ Loc. cit.

¹⁵ *La polémica del indigenismo*. Ob. Cit. p. 83.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1991). *Textos Básicos*. México-Lima: Fondo de Cultura Económica. Selección, Prólogo y notas introductorias a cada sección de Aníbal Quijano.

Mariátegui, José Carlos (1972). *La escena contemporánea*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1981). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1970). *El alma matinal*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1970). *La novela y la vida*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1974). *Defensa del Marxismo*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1987). *El artista y la época*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1959). *Signos y obras*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1980). *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1975). *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1980). *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1979). *Ideología y política*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1970). *Temas de la Educación*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1972). *Cartas de Italia*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1970). Figuras y aspectos de la vida mundial I. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1970). Figuras y aspectos de la vida mundial II. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1989). Figuras y aspectos de la vida mundial III. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1923). "El ocaso de la civilización europea", en *Claridad*, Año° 1, n°1 (mayo 1923).

Mariátegui, José Carlos (1981). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

OJEDA, Rafael (2008), "Pensamiento diatópico y los 7 Ensayos de Mariátegui", revista *Sieteculebras* 25, Año 17 Cusco: pp. 54 -56.

VATTIMO, Gianni (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

MARIÁTEGUI EN EUROPA: UN AMAUTA EXPLORA LA TIERRA DEL DESASOSIEGO

Ricardo José de Azevedo Marinho¹

Profesor de la Facultad Unyleya del Instituto Devecchi, y de la UniverCEDAE, Brasil.

Cuando Mariátegui dejó Perú rumbo a Europa a principios de los años 1920, quedó impresionado por los puntos interesantes y impactado por las disparidades extraordinarias que presencié. Al explicar lo sucedido, dice:

“De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. (...) A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes y en la Universidad Popular, artículos, etc., expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional ...”

En términos claros, Mariátegui aborda los problemas más urgentes de su (nuestro) tiempo, desde la pobreza y las reformas hasta la devastación de los sistemas y, con ello, la situación excepcionalmente desastrosa de los países, así como el relato de las experiencias de Mariátegui casi como un ciudadano italiano. Mariátegui es ingenioso y no da rodeos. En esta comunicación incisiva y sincera, describiremos la percepción cuidadosa de Mariátegui del ambiente de la izquierda italiana, donde resaltamos los triunfos, pero también y sobre todo sus desastres, y al relatar esta historia interna que involucra a socialistas y comunistas italianos, demostraremos que el viaje que lo llevó de vuelta a Lima revela una comprensión exacta de su compromiso como peruano y ciudadano del planeta. Al discutir las tensiones en aquel curso de la historia entre la economía y la política, y no solo eso, y hasta qué punto la economía tiene o no algún contenido más allá de los prejuicios políticos de la economía, y reflexionar sobre si la economía tenía al menos alguna responsabilidad en el creciente desespero y sonambulismo en esa Europa. Combinamos perspicacias y perspectivas esclarecedoras sobre los desafíos sociales que Mariátegui y los suyos enfrentaban, y con ello mostramos la postura crítica y sorprendentemente franca de su propia posición política, al tiempo que iluminamos los logros y fracasos políticos de los socialistas y comunistas.

El nacimiento del Partido Comunista Italiano (PCI) en el Congreso del Partido Socialista Italiano (PSI) en Livorno de enero de 1921 ocurrió según el modelo de cisma como observó Mariátegui, una ruptura resoluta del mundo político de la izquierda, a través de la aplicación de las estrictas "veintiuna condiciones" creadas por el Segundo Congreso

¹ Presidente del Consejo Deliberativo de la CEDAE Saúde y profesor de la Facultad Unyleya del Instituto Devecchi, y de la UniverCEDAE.

Mundial de la Internacional Comunista (Comintern), entre el 19 de julio y el 7 de agosto de 1920, habiendo sido ya creados dos partidos comunistas en Alemania y Francia. Sin embargo, Livorno debería haber reflejado, como lo hacía Mariátegui, pues el creciente círculo vicioso entre la crisis italiana de la posprimera guerra, la radicalización política internacional y la inestabilidad del orden que el Tratado de Paz de Versalles no había resuelto, como había previsto Keynes. Es importante recordar que Keynes fue contratado como corresponsal para escribir una serie de artículos para el *Manchester Guardian* mientras que Mariátegui también estuvo como corresponsal en la Conferencia Económica y Financiera de Génova del 10 de abril al 22 de mayo de 1922.² Ambos, enamorados y apasionados. Sin embargo, estaban en la Segunda Conferencia Monetaria Internacional convocada por la Liga de las Naciones. Allí se reunieron 34 países en busca de acuerdos para la reconstrucción del comercio y del sistema financiero internacional luego de la Primera Guerra Mundial. Después de la Primera Guerra Mundial, el sistema monetario internacional fue completamente desmantelado y la propuesta que surgió en la conferencia era restablecer el llamado estándar de cambio oro preexistente.

Cuando Keynes, en abril y mayo de 1922, se disponía a embarcarse en un nuevo proyecto que, en una vuelta casi tan sorprendente como en 1919, lo establecería como el mayor pensador económico de su época.

Aquella primavera, Mariátegui y Keynes partieron hacia la ciudad italiana de Génova. Mariátegui no pudo participar plenamente en la Conferencia ya que estaba tramitando su regreso al Perú. Probablemente vio la primera semana y regresó a Roma para finalizar los detalles de su retorno al Perú. Además, aprovecharía para bautizar a su hijo Sandro en la parroquia de San Pedro. Por otro lado, Keynes no partió esperando escribir su primera gran obra sobre teoría económica. Keynes esperaba hacer carrera como formador de opinión y, tal vez, establecerse como asesor de los tomadores de decisiones europeos. Era un experimento, nacido de la necesidad. Menos de tres años antes, Keynes había sido desterrado del Palacio de Whitehall y del Parlamento debido al lanzamiento del libro *Las consecuencias económicas de la paz* —su devastadora crítica al Tratado de Versalles, acuerdo que estableció los términos de paz al final de la Primera Guerra Mundial. Su libro expuso las maquinaciones secretas del propio gobierno de Keynes durante la Conferencia de Paz de 1919 y predijo que los acuerdos financieros del tratado llevarían a Europa a la ruina económica, la dictadura y la guerra.

También fue en 1919 cuando Mariátegui, junto con César Falcón, fundó el periódico *La Razón*, que criticaba al gobierno de Augusto B. Leguía. Este hecho hizo que el gobierno

² En el centenario del Tratado de Paz de Versalles de 1919 se publicó un libro políticamente coherente, en días de volatilidad e inconsistencia en la política. Se trata de "Lord Keynes por el Amauta Mariátegui: La Crítica de la Economía de Keynes en la política de Mariátegui", escrito por Renata Bastos da Silva y publicado por Paco Editorial en 2019. Con 224 páginas, Renata Bastos da Silva es colaboradora frecuente de la Cátedra José Carlos Mariátegui, del Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL) y de la Asociación Internacional de Peruanistas (AIP). Desde su lanzamiento, cuando soplaban vientos tan siniestros, ha estado iluminando fragilidades en el conocimiento que la izquierda ha acumulado sobre Mariátegui. Pronto espero ver su edición peruana. Em breve espero ver a sua edição peruana.

los enviara a Europa como agentes de propaganda del propio gobierno peruano en Italia, en una forma sutil de exilio.

Para sorpresa de Keynes y su editor, el indestructible folleto fue un éxito internacional. A lo largo de los tres años, sus predicciones comenzaron a adquirir un carácter profético: el desempleo implacable alimentó huelgas en Gran Bretaña, disturbios en Italia y una ola de asesinatos políticos en Alemania. Ahora, los periódicos de Viena a Nueva York apostaban a que él sería capaz de repetir el éxito de su famoso libro.

Banqueros centrales, funcionarios del tesoro y jefes de estado se encontraban reunidos en Génova para lo que debía ser la conferencia financiera más importante desde el final de la guerra —el primer encuentro entre los Aliados victoriosos y los derrotados desde Versalles. Sería la diplomacia europea en su máxima escala. Incluso el disidente gobierno socialista de Rusia enviaría una delegación. Periódicos en Nueva York, Manchester y Viena ofrecieron a Keynes una asombrosa suma de £675 —equivalente a más de \$45,000 dólares en dinero corregido a la época de la pandemia del coronavirus— para cubrir la conferencia; su audiencia transcontinental alcanzaría los millones. No era solo un contrato ofrecido a un reportero talentoso; sus editores esperaban que Keynes infundiera sus informes con el olfato y la ferocidad de los detalles que convirtieron a su libro en una sensación en 1919 y después.

Keynes no compartía la confianza de sus editores en sus habilidades. Todavía era nuevo en ese campo y se preocupaba de que Las Consecuencias Económicas de la Paz fueran solo suerte de principiante. Cuando era joven, Keynes escribía artículos académicos rápidamente con una confianza liberadora; a medida que avanzaba hacia la mediana edad, sin embargo, enfrentaba cada vez más dificultades para traducir sus ideas complejas en algo accesible para las personas comunes y comprensibles, un ejercicio que Mariátegui también realizará. Era una experiencia de generosidad para sus genialidades. Los salarios estratosféricos por su trabajo en Génova, en todo distantes de aquellos ofrecidos a Mariátegui, solo intensificaban sus ansiedades. Era mucho dinero para rechazar, pero también establecía expectativas altísimas. Si no podía satisfacerlas, su nombre podría nunca recuperarse.

Sin embargo, mientras Keynes caminaba por los pasillos de la alta cúpula de Génova, más vivo se volvía su objetivo. No era una reunión de expertos bancarios para debatir sobre intereses y el principal de la deuda; era la última y mayor esperanza del planeta para salvarlo de un futuro autoritario. Una percepción que Mariátegui también intuyó al salir de Roma y sumergirse en el trabajo de partida suya y de los suyos hacia Perú.

Simultáneamente, Mariátegui había seguido, sin ninguna ilusión, el sueño de la revolución italiana, cultivado por Lenin, Zinoviev, Gramsci y Bordiga, y que resultó en un “enforcement” que acabó por crear una división clara en el seno de la izquierda, siendo esta posición minoritaria. La visión internacional comunista contribuyó a la destrucción de un partido socialista ya paralizado y dividido tras el fracaso de la ocupación fabril, como observó Mariátegui. La influencia intransigente predominante de Bordiga interactuó con la obsesión por una pureza ideológica inalcanzable, típica de la

cultura bolchevique de esa época, sin la capacidad de maniobra que invocaban, ignorando los consejos sobre las tácticas a seguir para incorporar las agendas inalcanzables. Los miembros de *L'Ordine Nuovo* también contribuyeron a una espiral sectaria similar y se convirtieron en portadores de una polémica vacía contra todos los socialistas, reformistas y/o maximalistas, considerados enemigos de la clase trabajadora. El PCI no representaba una fuerza desdeñable en su nacimiento, con cerca de cuarenta mil militantes, pero su capacidad expansiva resultó limitada. En lugar de proporcionar un nuevo impulso político democrático, movilizador y participativo, la división en el movimiento obrero marcó el fin de los supuestos "años rojos". Fue entonces cuando las consecuencias ideológicas, violentas y desestabilizadoras de la posprimera guerra mundial, expuestas en *Las Consecuencias Económicas de la Paz*, mostraron su carácter extremo en Italia, creando el espacio para la creciente cultura bélica civil desencadenada por el fascismo con acciones armadas contra el movimiento obrero. Precisamente en los meses posteriores a la división, el fascismo emergió como actor, proponiéndose como factor proorden frente a la supuesta presencia roja, con la complicidad y/o benevolencia de una clase dominante en declive. Así, Mariátegui tendría claro que la experiencia italiana constituía un alejamiento de la resiliencia demostrada por Europa democrática y liberal, incluso en Alemania, a pesar del impacto desestabilizador del conflicto en la clásica disyuntiva vista en 1848 por Marx entre burguesía y contrarrevolución, pero también representaba un paradigma nacido de la mezcla explosiva entre el choque de las secuelas de la guerra, violencia endémica, politización en masa, polarización ideológica y las respuestas nacionalistas pueriles. Por eso, en el apogeo del momento, Mariátegui anticipando en años a Gramsci, expresa un juicio severo sobre Livorno, observando que *"la división producida en el Congreso de Livorno no es una división lógica. Es más bien, una división inexplicable"*³, y en palabras posteriores del sardo *"fuimos derrotados, porque la mayor parte del proletariado organizado políticamente no nos dio razón... Fuimos - es necesario decirlo - arrastrados por los acontecimientos; fuimos, involuntariamente, un aspecto de la disolución general de la sociedad italiana"* (*L'Ordine Nuovo*, 15 de marzo de 1924). Gramsci emplea palabras duras que retornarán al año siguiente en las "Tesis de Lyon" y que dejarán una marca en su trayectoria intelectual y política.

Así que en el verano de 1921, el grupo dirigente del nuevo partido había caído en la mira de los líderes del Comintern. En consonancia con la nueva búsqueda de alianzas y compromisos lanzada tras el fracaso de la "Jornada de Marzo" en Alemania, Lenin también invitó a los comunistas italianos a revisar la estrategia de Livorno. En el Tercer Congreso Mundial de la Internacional Comunista, que tuvo lugar entre el 22 de junio y el 12 de julio de 1921 en Moscú, acusó a Umberto Terracini de "izquierdismo" y advirtió a los delegados italianos que su revolución no podía ocurrir a la manera de la revolución en Rusia. Lenin solicitó un acuerdo con Serrati para aislar a los reformistas del PSI y una política destinada a conquistar no solo la mayoría de la clase trabajadora, sino también a las capas pobres de la población rural. Así se estableció una tensión entre Moscú y

³ Los artículos de esta colección fueron escritos en la sección del mismo nombre en el diario El Tiempo y fueron editados, por primera vez, por la familia en 1969. MARIÁTEGUI, José Carlos. Cartas de Italia. Lima. Ed. Amauta. 1969. El artículo "El cisma del socialismo", fechado en Roma. marzo de 1921; publicado en El Tiempo, Lima, el 12 de junio de 1921.

todo el grupo dirigente del PCI, que había dado su identidad a la idea descabellada de ruptura con el mundo socialista. La luna de miel con los integrantes de *L'Ordine Nuovo* en el verano anterior ahora era un recuerdo inexplicable, como dijo Mariátegui. La influencia del Comintern se convirtió en un factor controvertido a medida que se volvía más clara la vuelta deseada por Lenin hacia la táctica lúcida del frente. Esta dinámica no tuvo una dimensión meramente bilateral, ya que afectó a la mayoría de los comunistas europeos. La propia actividad de los emisarios del Comintern en Italia siguió un modelo de disciplina también utilizado en otros lugares, que a menudo tuvo efectos contrarios a los esperados. En el primer año de vida del PCI, Mariátegui vio cómo los lazos entre Moscú y el grupo dirigente italiano se tejían mediante la acción de varios líderes rusos que ya operaban en el país desde hacía algún tiempo, designados por el Comintern o directamente por el Politburó. En el contexto de las relaciones inciertas y a veces audaces de la época, su acción fue a menudo opaca, llevada a cabo a través de varios canales diplomáticos, de espionaje e informales, y contribuyó más a amplificar las disonancias que a resolverlas. La presencia del Comintern, sin embargo, constituía una red transnacional, en la que en diferentes momentos y en los años siguientes varios líderes importantes actuaron como Vasil Kolarov, Mátyás Rákosi, Otto Kuusinen, Dmitri Manuilski, Jules Humbert-Droz, Osip Pjatnitsky, Béla Kun y Karl Radek.

La tensión en torno a la política de frente permaneció en vigor cuando Gramsci partió hacia Moscú en mayo de 1922, para asumir el papel de representante del partido en la Ejecutiva del Comintern, y no fue fácilmente resuelta. Basta recordar que en el II Congreso del PCI, entre el 20 y el 24 de marzo, en Roma, y días antes de la Conferencia de Génova, se aprueba por amplia mayoría (31,089 votos contra 4,151) las llamadas "tesis de Roma", que polemizan implícitamente contra la táctica de frente propuesta por Lenin y por la IC. Gramsci cree que la táctica de frente puede ser aplicada en el terreno sindical, pero no en el de las alianzas políticas. En el Congreso, surge una minoría alineada con las posiciones de la IC (de la cual participa, entre otros, Angelo Tasca), que luego sería conocida como "fracción de derecha". Sin embargo, el período pasado en Moscú resultó decisivo para la formación política de Gramsci, comenzando por la adquisición inmediata de fuentes y formas de pensamiento, con consecuencias importantes para todos los demás miembros del grupo dirigente.

La relación de Gramsci y sus compañeros con la visión internacional comunista adquirió nuevos significados. Moscú a principios de la década de 1920 representaba la encrucijada cosmopolita, un lugar crucial para encuentros e intercambios políticos, culturales e ideológicos frecuentado por comunistas de todo el mundo. Casi dos años después, escribiendo el 27 de enero de 1924 a Togliatti, recordó así ese momento crucial de transición:

Al ir a Moscú sin haber sido informado ni siquiera de una décima parte de los asuntos en curso, tuve que fingir conocer y realizar acrobacias inéditas para no señalar cuán descuidadamente fueron nombrados los representantes...⁴

⁴ Andato a Mosca senza essere informato neppure di un decimo delle questioni in corso, ho dovuto fingere di sapere e fare delle acrobazie inaudite per non far rilevare con quanta leggerezza venissero nominati i rappresentanti,

Palabras probablemente válidas para todos los comunistas que fueron a Moscú para asumir responsabilidades en el Comintern. Como muchos otros, Gramsci reservó tiempo para navegar en los círculos comunistas y construir relaciones, también debido a sus precarias condiciones de salud. El problema más grave fue representado por la naturaleza autorreferencial de esas relaciones mientras la situación en Italia empeoraba.

El sectarismo de los comunistas italianos y las interminables diatribas sobre las relaciones con los socialistas reflejaban una subestimación del fascismo y una tendencia a ver las condiciones como una oportunidad revolucionaria en los desarrollos de la "reacción", cosas que Mariátegui nunca consideró. El Comintern contribuyó en gran medida a esta dinámica, solo para luego intentar corregirla, atribuyendo toda la responsabilidad a los comunistas locales, como en Alemania o en cualquier otro lugar. La experiencia italiana, sin embargo, fue la más sensacional. Es emblemático que la Marcha sobre Roma, en octubre de 1922, haya atrapado a los principales líderes del nuevo partido en Moscú, ocupados en discutir la política de frente y debatir la fórmula descabellada del "gobierno de los trabajadores" mientras el fascismo tomaba el poder. Bordiga y Gramsci participaron en los trabajos del Cuarto Congreso Mundial de la Internacional Comunista, entre el 30 de noviembre y el 5 de diciembre de 1922, defendiendo la línea separatista de Livorno y menospreciando las consecuencias del golpe de Estado de Mussolini. Se colocaron así en un enfrentamiento frontal con Lenin, Trotsky y otros líderes rusos. Bukharin les señaló que tal perspectiva no era adecuada para crear oposición de las masas trabajadoras al fascismo.

La tensión continuó sin resolverse durante mucho tiempo, especialmente por la intransigencia de Bordiga. Enviado como emisario a Italia a principios de 1923, Manuilski escribió a Zinoviev varias comunicaciones alarmadas a la luz de las persecuciones implementadas por el gobierno de Mussolini, confirmando la necesidad de una reorganización conjunta de las filas entre los líderes del PCI y Serratti. También a principios de 1923, la región del Ruhr fue ocupada por tropas francesas y belgas, lo que provocó una gran crisis en las relaciones con Inglaterra. Mariátegui y Falcón viajaron al Ruhr con la intención de presenciar los acontecimientos y entrevistar a Hans Luther, alcalde de la región en ese momento, pero no tuvieron la oportunidad para este intento.

La ocupación del Ruhr fue el intento final de Francia por leer el Tratado de Versalles en su beneficio en sus dos puntos débiles: reparaciones y seguridad. La decisión se tomó en agosto de 1922 por Poincaré para obligar a Alemania a pagar, pero sobre todo para obtener la propiedad de las minas de carbón y relanzar una política en Renania destinada a crear un Estado autónomo en la región, de hecho bajo protección francesa. En abril de 1923, Francia logró superar el choque de la resistencia alemana y comenzó su política en el Ruhr y en Renania, en los ámbitos económico, monetario y político, arriesgándose al mismo tiempo al aislamiento diplomático.

El fracaso del proyecto se debió a numerosas variables como no saber si debía apoyar el golpe separatista en Aachen, la aparición del *rentenmark* de la República de Weimar, que impidió la creación de una moneda del Reno, y la crisis financiera que afectó al

franco. A través de su fracaso, la ocupación del Ruhr marcó el fin de las ambiciones de Francia en Renania y también puso fin a esa concepción de relaciones bilaterales asimétricas. Pero no desbloqueó esa situación cerrada.

En marzo de 1923, Mariátegui estaba llegando a Callao y Zinoviev apelaba a los comunistas italianos representando un ejemplo clásico de la tensión política entre el Comintern y los líderes del PCI, que vieron a los líderes del PCI desobedecer las directivas provenientes del Comintern sin dejar de profesar su lealtad.

Las críticas de los exponentes del Comintern a los comunistas italianos se extendieron principalmente al análisis del fascismo. En particular, Giulio Aquila (Gyula Sas), un comunista húngaro enviado a Italia, insistió en el carácter de masas del fascismo, capaz de despertar el consenso popular a través de la combinación sincrética de las palabras socialismo y nacionalismo, y hasta de volverse autónomo de las clases económicas capitalistas, percepciones también anticipadas por Mariátegui. La noción del carácter de masas del fascismo, de hecho, no era desconocida para el antiguo grupo de *L'Ordine Nuovo*. Prueba de ello es un informe de Palmiro Togliatti, que no llegó a tiempo a Moscú para el Congreso del Comintern y que trazó una interpretación dirigida a las debilidades del liberalismo y su Estado en Italia y a las características originales del fenómeno fascista, diferente de la visión rigidamente clasista de Bordiga.

En Moscú, el campo de visión que se abrió a Gramsci era mucho más amplio de lo que sugiere la dinámica comunista entre centro y periferia. Al entrar en contacto directo con los bolcheviques y con el ambiente cosmopolita del comunismo internacional, Gramsci dejó atrás el internacionalismo genérico de los revolucionarios europeos de la posguerra. Sus contactos con Trotsky, Bukharin y otros miembros de la dirección del Comintern fueron significativos. Él fue testigo de la reconversión del bolchevismo al poder después de la guerra civil. Precisamente en noviembre de 1922, Lenin y Trotsky ampliaron el tiempo histórico de la revolución mundial, originalmente imaginada como un evento inmediato y abrumador, sin dejar de reclamar 1917 como modelo. Paralelamente, Lenin presentó la NEP ((*Novaya Ékonomičeskaja Politika*, Nueva Política Económica) como una opción estratégica, aunque su opinión oscilara entre la idea de una "retirada" y una visión a largo plazo. Los bolcheviques siguieron la lógica de consolidación de su poder estatal, lo que los llevó a priorizar la recuperación económica y la estabilidad interna.

Su revisión después del "comunismo de guerra" fue mucho más empírica que conceptual. El doble compromiso establecido por la NEP en Rusia y por la política de frente en el movimiento comunista se prestó a diferentes interpretaciones y adquirió un aspecto claramente asimétrico, ya que el tema de la "alianza" con el mundo campesino pareció a muchos más persuasivo y necesario que el de la relación con el mundo socialdemócrata. De cualquier manera, la adaptación a un tiempo y a un espacio de la revolución diferente al concebido en 1917 fue el tema del día en Moscú en 1922. El encuentro de Gramsci con Lenin el 25 de octubre de 1922 fue probablemente importante en este contexto. Es fácil creer que el diálogo con Lenin indujo una reconsideración del fracaso de la ocupación fabril de dos años antes, como sucedió poco después en la experiencia de Tasca. De hecho, entonces surgió el problema de la transición de la

"guerra de movimiento" a la "guerra de posición", destinada a dejar una larga marca en el pensamiento de Gramsci, hasta el punto de superponer, una década después, la memoria del IV Congreso y del Comintern, purificado por sus aspectos contingentes, y el desarrollo teórico retrospectivo realizado en la prisión.

El elemento nuclear de la recepción del bolchevismo por parte de Gramsci se convirtió en la construcción de alianzas sociales, que él vio ocurrir en la NEP y que constituyó un capítulo en la interpretación de la revolución como un nuevo orden, con implicaciones internacionales y nacionales. Esta lectura asumió el punto de vista de la clase dominante bolchevique y colocó una visión "desde arriba" sobre la sociedad rusa, destinada a devolver narrativas mitológicas sobre la naturaleza "proletaria" del régimen y a postular la existencia de un consenso social mal fundamentado en datos de hecho.

Gramsci aceptó implícitamente las prácticas represivas del gobierno bolchevique y la evidente militarización de su lenguaje, que fue transmitida a los partidos comunistas. Sin embargo, su visión se basaba en un fenómeno real, la adopción de una política económica que influía en la reconstrucción del país, en las relaciones entre el Estado y la sociedad, entre las metrópolis industriales y el gigantesco campo ruso. La NEP expresó el ejercicio concreto del poder en las condiciones históricas de la Rusia Soviética después de un largo ciclo de guerras devastadoras y constituyó una referencia para repensar el derecho innato de la revolución obrera y urbana, especialmente en un país como Italia. Se modificó así la propia visión de la interdependencia entre la revolución rusa y la revolución europea, que Gramsci concebía desde 1918. Él veía el papel de los revolucionarios como una barrera a la disolución de la sociedad, con el objetivo de delinear un nuevo orden mundial después de la Gran Guerra, que el internacionalismo liberal fue incapaz de construir como mostró Keynes. Al final de la Guerra Civil Rusa, él definió a la Rusia Soviética como una "potencia" en el mundo de posguerra. A sus ojos, la NEP consolidó al Estado bolchevique incluso en el contexto mundial, mientras que la Liga de las Naciones representaba un organismo cojo y limitado.

Sin embargo, las conexiones entre el análisis y la línea política lucharon por componer un cuadro coherente. Gramsci desempeñó un papel de mediador en Moscú, pagando por la debilidad de un partido diezmado por las detenciones policiales y sin una base sólida de militantes. Acusó a Rákosi de adoptar métodos precipitados y despectivos de las capacidades organizativas de los comunistas italianos, pero reconoció que la línea del Comintern no podía dejar de apuntar a la conquista de la masa de los partidos socialistas europeos. Poco después, sin embargo, Zinoviev censuró duramente a los líderes italianos y criticó a Gramsci por haber hecho promesas vagas de apoyo a la línea de fusión, que no cumplió. Gramsci observó en junio de 1923

La táctica del frente único, definida con precisión por los camaradas rusos, técnicamente se coloca en una clave general para sus aplicaciones prácticas, no encontró en ningún país un partido y hombres que supieran cómo implementarla [...]. Evidentemente, todo esto no puede ser accidental. Hay algo que no funciona en todo el campo internacional y hay una debilidad y una deficiencia en la dirección. La cuestión italiana debe ser vista en este marco.

Después del primer año en Moscú, llegó a la conclusión de que toda la revisión estratégica llevada a cabo después del fracaso de la revolución europea en los primeros dos años de la posguerra fue una experiencia frustrante y poco convincente, también debido a la responsabilidad del liderazgo ruso.

Esta visión predispuso a Gramsci a combinar la revisión implementada por el bolchevismo en el poder con el sentido del internacionalismo en un tiempo histórico que ya no era el de la "guerra de movimiento" en Europa. El momento decisivo de la transición fue marcado por el fracaso de la revolución en Alemania en otoño de 1923 y por la muerte de Lenin.

Los tres años y medio que Mariátegui vivió en Europa le permitieron entender mejor los acontecimientos políticos, sociales y económicos que afligieron al mundo occidental. En el número 21 de *Amauta*, Mariátegui escribiría una reseña del libro "*El pueblo sin Dios*" de César Falcón, donde detallaría su experiencia europea con las siguientes palabras:

"Habíamos pasado juntos algunos densos y estremecidos días de historia europea: los de la ocupación del Ruhr. La cita para esta última jornada común nos había reunido en Colonia. La atracción del drama rhenano, esa atracción del drama, de la aventura, a la que ni él ni yo hemos sabido nunca resistir, nos llevó a Essen, donde la huelga ferroviaria nos tuvo bloqueados algunos días. Nos habíamos entregado sin reservas, hasta la última célula, con una ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos, al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispano-América. El itinerario de Europa había sido para nosotros el del mejor, y más tremendo, descubrimiento de América".

La estancia en Europa fue para él un aprendizaje y una nueva forma de analizar los acontecimientos políticos y sociales a través del estudio y la asimilación de la teoría de la historia de Marx, que también le serviría para el desarrollo de sus proyectos editoriales.

Mariátegui regresó al Perú con varias ideas, incluida la de fundar un periódico y una revista. Este proyecto se concretaría años más tarde.

También es importante señalar que su paso por Europa le ayudó a perfeccionar su estilo ensayístico para comunicar sus ideas, menos retórico que durante su juventud, pero con una prosa elegante y distintiva.

Bibliografía

BARBUSSE, Henri. La batalla antifascista. *Amauta*, Lima, n. 23, p. 37 –40, maio. 1929.

BRANDIST, Craig. *The Dimensions of Hegemony. Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*. Chicago: Haymarket Books, 2015.

DANIELE, Chiara (Org.) Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca: Il carteggio del 1926. Torino: Einaudi, 1999. doc. 42, p.404-412.

DI BIAGIO, Anna. Egemonia leninista, egemonia gramsciana. In: GIASI, Francesco (Org.) Gramsci nel suo tempo. Roma: Carocci, 2008. v.1, p.379-402.

_____. Coesistenza e isolazionismo. Mosca, il Komintern e l'Europa de Versailles (1918-1928) Roma: Carocci, 2004.

ELEY, Geoff. Marxism and Socialist Revolution. In: PONS, Silvio; SMITH, Stephen (Org.) The Cambridge History of Communism. v.1, World Revolution and Socialism in One Country. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

FINK, Corole. et alli. Genoa, Rapallo, and European Reconstruction in 1922. Washington, D. C.: German Historical Institute. 1991.

GRAMSCI, Antonio. La costruzione del partito comunista 1923-26. Torino: Einaudi, 1971.

_____. Quaderni del carcere. (org. Valentino Gerratana). Torino: Einaudi, 1975. 4v.

_____. Scritti (1910-1926). (org. Leonardo Rapone). v.2: 1917. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015.

HOBBSAWM, Eric. Interesting Times: A Twentieth Century Life. London: Abacus, 2003.

HOBBSAWM, E. J. Sobre história. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Era dos extremos: o breve século XX 1914 – 1991 Tradução: Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MARIÁTEGUI, J. C. La escena contemporánea. 14ª. Ed. Lima: Amauta, 1987. (1925). Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 1.

_____. Historia de la Crisis Mundial. 14ª. Ed. Lima: Amauta, 1987. (1923 y 1924). Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 8.

_____. Cartas de Italia. 11ª ed. Lima: Amauta, 1991. (1969). Ediciones Populares de las Obras Completas de Jose Carlos Mariátegui, v. 15.

_____. Ideología y política. 18ª ed. Lima: Editora Amauta, 1987b. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 13)

_____. Figuras y aspectos de la vida mundial, (Tomo I), 8ª ed. Lima: Editora Amauta, 1987e. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 16).

_____. Figuras y aspectos de la vida mundial, (Tomo III), 6ª ed. Lima: Editora Amauta, 1987f. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 18).

_____. Signos y obras. 9º ed. Lima: Amauta, 1985. (Ediciones Populares de las Obras Completas de Jose Carlos Mariátegui, v. 7).

_____. Correspondencia, 1915-1930. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, 2 T. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta, 1984.

PONS, Silvio. Il gruppo dirigente del PCI e la "questione russa" (1924-26). In: GIASI, Francesco (Org.) Gramsci nel suo tempo. Roma: Carocci, 2008. v.1, p.403-430.

RAPONE, Leonardo. Cinque anni che paiono secoli: Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919). Roma: Carocci, 2011.

ROMANO, A. 2000. "Permanent war scare: mobilization, militarization, and the peasant war". In: PONS, S.; ROMANO, A. (eds.). Russia in the age of wars 1914-1945 Milano: Fondazione Feltrinelli, Annali, XXXIV.

SCURATI, Antonio. M, o filho do século. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

SILVA, Renata Bastos. Lord Keynes pelo Amauta Mariátegui: A crítica da Economia de Keynes na Política de Mariátegui. Jundiaí (SP): PACO Editorial, 2019.

STERNHELL, Z. Nascita dell'ideologia fascista Milano: Baldini & Castoldi, 1993,

TASCA, Angelo. I primi dieci anni del PCI. Roma-Bari: Laterza, 1973.

TAURO, Alberto. Amauta y su influencia. 11ª ed. Lima: Amauta, 1987.

TOGLIATTI, Palmiro. La formazione del gruppo dirigente del partito comunista italiano nel 1923-1924. Roma: Editori Riuniti, 1974.

VACCA, Giuseppe. Modernità alternative: Il Novecento di Antonio Gramsci. Torino: Einaudi, 2017.

_____. Vita e pensieri di Gramsci: 1926-1937. Torino: Einaudi, 2012.

_____. Pensar o Mundo Novo: rumo à democracia do século XXI. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ática, 1996.

_____. Modernidades alternativas: O século XX de Antonio Gramsci. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), 2016.

VEGAS, Ricardo Luna. Mariátegui, Haya de la Torre y la verdade histórica. Lima: Editorial Horizonte, 1988.

_____. José Carlos Mariátegui ensayo biográfico. Lima: Editorial Horizonte, 1989.

LA EDUCACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Sara Beatriz Guardia

Directora de la Cátedra José Carlos Mariátegui

La Educación en el Perú, antecedentes

José Carlos Mariátegui es el primer teórico marxista de América Latina que fue al mismo tiempo un hombre de letras capaz de emocionarse con el surrealismo y la poesía, y un hombre de acción que en 1926 fundó la Revista Amauta, y en 1928 el Partido Socialista y la Central General de Trabajadores. Tal como señala Jorge Basadre, con Mariátegui se inician los estudios sociales en el Perú¹; introdujo una reflexión profunda de la realidad adhiriendo el socialismo como fin ético de justicia social, exento del dogma y la retórica, basado en una interpretación del marxismo distinta al esquema del desarrollo histórico europeo. "No queremos ciertamente, - dice - que el socialismo en América Latina sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una nueva generación"².

Esta voluntad y anhelo por transformar la sociedad peruana en la construcción de un mundo nuevo, recibió la influencia de la vanguardia intelectual y artística de entonces: Gramsci, Croce, Sorel, Gobetti, Unamuno (sobre todo de su libro *La agonía del cristianismo*), Freud, Bergson, y de manera singular, Nietzsche. No en vano, los *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928, está precedido por un epígrafe 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".

En el pensamiento de José Carlos Mariátegui, la Educación ocupa un importante espacio. Para contextualizarlo me referiré a los antecedentes del proceso seguido por la educación en el Perú. A mediados del siglo XIX durante el primer y segundo gobierno de Ramón Castilla, de 1845 a 1851 y de 1855 a 1862, se intentó convertir la educación en un elemento integrador de la Nación, a través de la instauración de la educación pública y 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.

El 26 de julio de 1873, Manuel Pardo y Lavalle, el primer civil elegido como 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

¹ Jorge Basadre. "Introducción a los 7 ensayos". *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. México, 1980, p. 341.

² Mariátegui. "Aniversario y Balance". *Mariátegui Total*, Lima, 1994, p. 261.

educación pública. Es en este período que surge una literatura con expresión nacional, signada por el pensamiento de Manuel González Prada sobre la sociedad peruana y el Perú como Nación. Cuestiones relativas a la educación, el rol de la iglesia, la marginación de los indios, y la inferioridad de condiciones de la mujer, significaron "el punto de partida del desarrollo de una conciencia moderna del Perú"³. 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 tradicionales⁴. Y Mercedes Cabello publicó *Blanca Sol*, precursora de la novela realista.

Este lento proceso de modernización signado por la secuela que dejó la Guerra del Pacífico y la pérdida de territorio y del salitre, caracterizan las dos primeras décadas del siglo. Durante el gobierno de José Pardo (1904-1908) se aprobó otra reforma de la educación, y el 7 de noviembre de 1908, mediante la Ley 801 se permitió el ingreso de las mujeres a las universidades, abriéndose así la posibilidad de una educación inclusiva y equitativa en el Perú. Un año antes, en 1907, 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 veinte años más tarde"⁵.

Son los años del Partido Civil en el poder, de la llamada República Aristocrática como la definiera Basadre. Período en el se suceden las luchas obreras en demanda de mejores salarios y la jornada de trabajo de ocho horas, coincidiendo 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). Alejandro Deústua, "una de las figuras mayores de la historia de la filosofía en el Perú, cuya obra culmina en una suerte de "aristocratismo", a juicio de Augusto Salazar Bondy"⁶, representó para Mariátegui "la reacción del viejo espíritu aristocrático, más o menos ornamentada de idealismo moderno"⁷. Su preocupación estuvo orientada a la educación de las clases elevadas o dirigentes; es decir, a la educación de la élite.

Mientras que la "denominada vertiente norteamericana – que algunos llamaron positivista – estuvo representada por Manuel Vicente Villarán que postulaba "una educación profesional y científica". Impulsó la reforma de educación de 1920 elaborada por una comisión presidida por él y asesorada por Edwin Bard, jefe de la misión norteamericana invitado por el Gobierno para reorganizar la instrucción pública. Hecho que fue criticado por José Antonio Encinas en el contexto de la realización del Primer

³ Cesar Germana. "Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. De la democracia literal al nacionalismo radical". Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, 2005.

⁴ Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima, 1976, p. 5.

⁵ Robert Paris. "Para una lectura de los *7 ensayos*". *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. México, 1980, p. 311.

⁶ Gregorio Weinberg. "Mariátegui y la Educación". CELEHIS, Mar del Plata, 1996, p. 36.

⁷ Mariátegui. "Ideologías en contraste". *7 ensayos*. Lima, 1992, p. 151.

Congreso de Estudiantes del Cusco que acordó la creación de las universidades populares, cuya concreción tuvo lugar en 1921.

La Reforma Universitaria de Córdoba, que se inició el 15 de junio de 1918, tuvo una notable influencia en América Latina, no solo en lo que respecta a la autonomía universitaria y el cogobierno sino que fue la primera tentativa de democratizar las universidades siguiendo los postulados de los llamados "Maestros de la Juventud" en el Primer Congreso de Estudiantes realizado en México, en 1925. Nos referimos a José Martí, José Vasconcelos, José Enrique Rodó, Miguel de Unamuno, José Ingenieros, Alfredo Palacios, Manuel González Prada, entre otros.

José Martí, señaló certeramente, "la universidad europea ha de ceder a la universidad americana"⁸, mientras Manuel González Prada reclamó una mayor atención para los indígenas postergados y explotados desde la conquista española. En México, José Vasconcelos, advertía el inicio de una nueva fase en la historia, señalando: "comencemos haciendo vida propia y ciencia propia" (Vasconcelos, 1958: 903-942). José Enrique Rodó, en Uruguay, opuso "a la lógica del utilitarismo norteamericano" el idealismo y la fuerza de la juventud, como señala en su célebre libro *Ariel*. Influyó también, Manuel Ugarte, precursor de las ideas socialistas.

Es este pensamiento que recoge el Manifiesto de la Universidad de Córdoba publicado en *La Gaceta Universitaria* el 21 de junio de 1918. Llamamiento a "La juventud argentina de Córdoba. A los hombres libres de Sud América":

"Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana".

En este contexto surgió la vanguardia literaria con un discurso diverso, heterogéneo y complejo, pero con una postura común: modernidad y rechazo al discurso colonial. Movimiento que se expresó en el Grupo *Colónida* (1916) dirigido por Abraham Valdelomar; el Grupo Orkopata del sur andino conducido por Gamaniel Churata; y el Boletín *Titikaka* (Puno, 1926-1930) dirigido por Gamaniel Churata y Alejandro Peralta. Así como la revista *Amauta* fundada por Mariátegui en 1926.

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

⁸ José Martí. *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1891.
http://es.wikisource.org/wiki/Nuestra_América

duraba lo fundamental del colonialismo: el prestigio intelectual y sentimental del Virreinato. Hoy la ruptura es sustancial".⁹

En este período las reivindicaciones femeninas tuvieron su primera expresión en 1914 con la formación de la organización feminista, Evolución Femenina, fundada por María Jesús Alvarado, quien orientó sus acciones a lograr la incorporación de la mujer al trabajo, y conseguir la igualdad jurídica. Integrada principalmente por mujeres de clase media, Evolución Femenina abrió con tenaz persistencia el debate en torno a la emancipación de la mujer, el derecho al sufragio, a la educación y el acceso a cargos públicos. Fundó la Escuela-Taller Moral y Trabajo para capacitar a las mujeres y evitar así que la falta de educación, de oportunidad laboral y el abandono, las condujese a la prostitución. También impulsó la creación de la Escuela de Enfermeras, y realizó una importante tarea tendiente a lograr la participación de las mujeres en las Sociedades de Beneficencia Pública. Lo que logró en agosto de 1915, cuando la Cámara de Diputados aprobó el proyecto de ley que posibilitó la incorporación femenina a dichas Sociedades, pero no pudo conseguir la igualdad jurídica de la mujer. También en ese período, entre 1919 y 1923, se suceden las rebeliones indígenas en el sur andino y se realizaron por primera vez congresos indígenas.

Este es el clima de debate y efervescencia social que enmarcó el discurso de Mariátegui sobre la educación en el Perú en su proyecto de Nación.

Mariátegui y la Educación

Entre 1924 y 1929, Mariátegui escribió veinticuatro artículos que fueron publicados en su mayoría en la revista *Mundial*, 2 en la revista *Variedades* y 1 en la revista *Claridad*. Artículos recopilados en el libro, *Temas de Educación*. Así mismo, la educación figura en el IV ensayo, "El Proceso de la Instrucción Pública" de *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*.

En el prólogo de *Temas de Educación*, Alberto Tauro señala que el análisis y estudio de Mariátegui abarcan cuatro aspectos de la realidad educativa del Perú. El primero trata sobre los principios generales de la reforma de la educación en diez artículos: Problema de la Educación Pública; La Libertad de la Enseñanza; La Enseñanza y la Economía; Enseñanza única y Enseñanza de clase; Los maestros y las nuevas corrientes; El nuevo espíritu y la escuela; El problema del preceptorado; La Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires; La defensa de los alumnos del Instituto Pedagógico; La crisis de la Reforma Educacional en Chile. El segundo se refiere a los problemas de la Universidad a través de tres artículos. El tercero examina en cuatro artículos, el libro como problema esencial de la cultura peruana. Y, el cuarto se refiere a la educación artística en tres artículos. A la cuestión femenina le dedica: "La mujer y la política", "Las reivindicaciones feministas", y el "III Congreso Internacional de la Reforma Sexual". Finaliza el libro un artículo sobre la Ley de represión de la vagancia.

⁹ José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas, 2007, p. 295.

Los cinco primeros artículos de "Introducción a un Estudio sobre el Problema de la Educación Pública", escritos en 1925 como aporte al debate de la cuestión para un proyectado Congreso Iberoamericano de Intelectuales, expresa su planteamiento fundamental: la educación en nuestra América sólo puede ser comprendida como problema económico-social.

La fórmula "educación gratuita, laica y obligatoria" significa para Mariátegui una receta del viejo ideario demo-liberal-burgués, una fórmula que en sí misma dice poco. Primero porque se trata de una cuestión que no está planteada en los mismos términos en varios países de América Latina donde la religión mantiene su dominio en la enseñanza. "Y, por consiguiente, - dice Mariátegui - ahí no se trata de extender la enseñanza laica sino de adoptarla. O sea, de empeñar una batalla que puede conducir a la vanguardia a concentrar sus energías y sus elementos en un frente que ha perdido su valor estratégico e histórico"¹⁰.

Mariátegui indica a George Sorel como uno de los pocos que denunciaron la mediocridad de la moral laica, carente "de los elementos espirituales indispensables para crear caracteres heroicos y superiores". "No satisface - dice Mariátegui - la necesidad de absoluto que existe en el fondo de toda inquietud humana. No da una respuesta a ninguna de las grandes interrogantes del espíritu. Tiene por objeto la formación de una humanidad laboriosa, mediocre y ovejuna"¹¹.

Tampoco le confiere importancia a la libertad de enseñanza porque tal como está planteada es una ficción, "una utopía que la historia desahucia". El Estado, cualquier que este sea, "no puede renunciar a la dirección y al control de la educación pública por la sencilla razón que el Estado es el órgano de la clase dominante, y tiene "por ende, la función de conformar la enseñanza con las necesidades de esta clase social"¹². Entonces ¿de qué libertad de enseñanza estamos hablando?

La relación entre la economía y la educación, es una secuencia histórica, la crisis de la educación es reflejo de una crisis estructural de la sociedad; y sólo la superación de ésta creará las condiciones para que el proceso educativo sea renovado en forma verdaderamente eficaz y estabilizadora.

En consecuencia, considera necesario que la reforma de la educación comprenda los estudios primarios y a los maestros primarios que son los que tienen una labor más abnegada, el salario más bajo, y por lo general pertenecen a estratos pobres de la sociedad, mientras que los maestros universitarios gozan de mayores privilegios. El maestro primario, señala Mariátegui, es sólo maestro, en cambio "el profesor de la Universidad es, al mismo tiempo, literato o político. La docencia secundaria y

¹⁰ Mariátegui. "Introducción a un estudio sobre el problema de la Educación Pública". *Temas de Educación*, p. 18.

¹¹ *Ibidem.*, p. 21.

¹² Mariátegui. "Libertad de enseñanza". *Temas de Educación*, p. 30.

universitaria, tanto por su función como por su estructura, tiende a crear una burocracia conservadora"¹³.

Se trata de una política educacional que incluya a todos los sectores de la población, sin ningún tipo de exclusión, donde los indios, los pobres y las mujeres estén incorporados. En el artículo "La mujer y la política", calificó como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte "la adquisición de la mujer de los derechos políticos del hombre"¹⁴, lo que permitió su ingreso a la política, el parlamento y el gobierno.

En el único artículo que Mariátegui se refiere a la cuestión sexual, escrito a propósito de la realización del III Congreso Internacional de la Reforma Sexual que tuvo lugar el 18 de octubre de 1929, se refiere al rol de la mujer en la sociedad, el control de natalidad, la libertad de las relaciones sexuales, el aborto y prostitución. El planteamiento de Mariátegui está orientado a asignarle a la mujer y a la educación un rol importante, y señala que "el destino de un pueblo depende, en gran medida, de su educación sexual"¹⁵

Educación sin exclusiones y de carácter nacional que requiere y exige una escuela única. Es en la enseñanza única, sostiene Mariátegui, donde "se resuelven y se condensan todas las otras tendencias de adaptación de la educación pública a las corrientes de nuestra época"¹⁶, porque es consustancial con una democracia social que permite que todas las personas sean libres y tengan los mismos derechos en el acceso a la educación y a la cultura. "Los niños deben pues, enfatiza, instruirse juntos en la escuela comunal; no debe haber escuelas de ricos y escuelas de pobres"¹⁷.

Por ello destaca la necesidad de analizar y pensar la educación en un contexto socio económico y político. En esa perspectiva, los acuerdos adoptados en la Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires traducen para Mariátegui un nuevo ideario, porque defienden una enseñanza vinculada a principios de fraternidad y solidaridad basados "en una justa distribución de la riqueza entre los hombres". Todo lo cual afirmará, "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..."¹⁸.

Mariátegui le dedica a la educación el cuarto ensayo titulado "El Proceso de la Instrucción Pública", de su libro *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad peruana*. Capítulo conformado por seis textos: La herencia colonial y las influencias francesa y norteamericana; La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones; Política y Enseñanza Universitaria en América Latina; La Universidad de Lima; Reforma y reacción; Ideologías en contraste.

¹³ Mariátegui. "Los maestros y las nuevas corrientes". *Temas de Educación*, p. 47.

¹⁴ Mariátegui. "La mujer y la política". *Temas de Educación*, p. 123.

¹⁵ Mariátegui. "El III Congreso Internacional de la Reforma Sexual". *Temas de Educación*, p. 135.

¹⁶ Mariátegui. "Enseñanza única y enseñanza de clase". *Temas de Educación*, p. 40.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 42.

¹⁸ Mariátegui. "Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires". *Temas de Educación*, p. 62.

Inicia su estudio situando la historia de la instrucción pública en el Perú con tres líneas de influencia: la española, francesa y norteamericana. De éstas, la herencia española es la de mayor dominio producto de la colonización donde primó una educación fuertemente arraigada a un concepto eclesiástico, una enseñanza excluyente que marginó a los indios y mestizos.

“El español – señala Mariátegui - trajo a la empresa de la colonización de América su espíritu medioeval. Fue sólo un conquistador; no fue realmente un colonizador. Cuando España terminó de mandarnos conquistadores, empezó a mandarnos únicamente virreyes, clérigos y doctores.”¹⁹

Por ello, la educación en el Perú “no tiene espíritu nacional: tiene más bien – agrega Mariátegui - un espíritu colonial y colonizador. Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior. La República no se diferencia en este terreno del Virreinato”²⁰.

En los 7 *ensayos* Mariátegui vincula la construcción de la Nación con la cuestión agraria y la emancipación del indio, y lo dice expresamente: “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...”²¹. Aníbal Quijano señala que mientras para otros el indio constituía un obstáculo para la Nación, para Mariátegui, significaba la única posibilidad y el fundamento mismo de la Nación. Desde el comienzo de la conquista, agrega, se asoció el trabajo no asalariado con las razas dominadas porque eran razas consideradas inferiores. “El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque los indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir”²². Situación que no cambió con la independencia.

No se trata solo de una herencia cultural o intelectual, es ante todo una herencia económica y social, puesto que una educación elitista solo es posible si existe una economía de grupos y capas privilegiadas. El problema de la enseñanza se convierte así en un problema económico y social, y este es un aporte fundamental de Mariátegui, porque tal como apunta Alberto Tauro en el prólogo de *Temas de Educación*, cualquier esfuerzo tendiente a “solucionar aisladamente los problemas de la educación será artificioso y precario, porque la naturaleza de sus causas no es sólo educacional; y así los moldes de la educación deben adecuarse al carácter de la economía y la política. (...) La crisis de la educación es reflejo de una crisis estructural de la sociedad”²³.

¹⁹ Mariátegui. “La herencia colonial y las influencias francesa y norteamericana”. 7 *ensayos*, p. 110.

²⁰ Mariátegui. Ob. Cit., 7 *ensayos*, p. 106.

²¹ José Carlos Mariátegui. Ob. Cit., 7 *Ensayos*, p. 26.

²² Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p. 242.

²³ Tauro. Prólogo. *Temas de educación*, p. 10.

Hay tres aspectos que consideramos importantes en el análisis de la educación realizado por Mariátegui en los *7 ensayos*: una educación que no excluya al indio; una educación vinculada a la realidad socioeconómica del país; y una educación abarcadora. Todo lo cual conforma una visión distinta de la modernidad en América Latina. En ese sentido la obra de Mariátegui significa la expresión de una nueva conciencia nacional afirmada en un movimiento de renovación²⁴. Fundó "en el Perú, un espacio de reflexión sobre una identidad peruana moderna. Su propuesta política conjuga la cultura occidental y la cultura andina, encuentro que constituye la matriz básica de su pensamiento y la visión de una modernidad diferente, donde la equidad y justicia existan para todos, una modernidad que también propugne el desarrollo de la literatura, la estética, y el arte.

Requerimos, una educación que al transmitir conocimiento, transmita los valores de nuestra cultura e historia, que incorpore la comprensión del otro, y que se convierta así, como apunta Edgar Montiel, en una "una forma privilegiada de lucha contra la pobreza y el hambre, (...) una herramienta eficaz para la promoción del pluralismo cultural y contra toda forma de discriminación"²⁵.

Por lo tanto, dice Mariátegui, la Reforma "tenía lógicamente que atacar, ante todo, esta estratificación conservadora de las Universidades"²⁶, la existencia arbitraria de cátedras, el mantenimiento de profesores ineptos, y la exclusión de intelectuales independientes. Para Mariátegui uno de los hechos que expresaba mejor el surgimiento de una nueva conciencia nacional, es el movimiento de renovación que se afirmaba cada día más entre los maestros. "El maestro peruano quiere ocupar su puesto en la obra de reconstrucción social. No se conforma con la supervivencia de una realidad caduca. Se propone contribuir con su esfuerzo a la creación de una realidad nueva"²⁷.

El nacimiento de una corriente socialista, la adhesión a la socialización de la cultura, y el nuevo ideario educacional sobre los maestros, constituyen para Mariátegui el nacimiento de una nueva conciencia surgida al calor de las luchas y no derivada de reformas técnicas. 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 implantación de la docencia libre, la asistencia libre, el contenido de los estudios, y la extensión universitaria como medio de vinculación de la Universidad con la vida social²⁸.

El ejemplo más representativo de esta vinculación fue la creación de las universidades populares, calificadas por Mariátegui como "episodios de la revolución intelectual"²⁹, porque fueron concebidas con un criterio diferente. De la Universidad han salido, en

²⁴ Mónica Cohendoz. "Hacia una tradición andina moderna". CELEHIS, Mar del Plata, p. 126.

²⁵ Edgar Montiel. *El Poder de la Cultura*. México, 2010, p. 226.

²⁶ Mariátegui. "Política y Enseñanza Universitaria en América Latina". *7 ensayos*, p. 131.

²⁷ Mariátegui. "El nuevo espíritu de la escuela". *Temas de Educación*, p. 52.

²⁸ Mariátegui. "La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones". *7 ensayos*, p. 128.

²⁹ 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.

todos los países latinoamericanos, grupos de estudiosos de economía y sociología que han puesto sus conocimientos al servicio del proletariado, dotando a éste de una dirección intelectual de la que antes había carecido". Para Mariátegui los más entusiastas promotores de la unidad política de la América Latina son, en gran parte, los líderes de la Reforma Universitaria, otro de los signos de la realidad de la "nueva generación"³⁰.

La educación que propugna Mariátegui forma parte de la tarea de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo. No es un asunto aislado de la sociedad ni de su evolución económica, y este es precisamente – escribe Mariátegui – el mayor error que han cometido muchos reformadores al pretender implantar métodos idealistas basados en una doctrina exclusivamente pedagógica. "Sus proyectos han ignorado el íntimo engranaje que hay entre la economía y la enseñanza y han pretendido modificar ésta sin conocer las leyes de aquélla"³¹.

Para finalizar, deseo recordar aquello que dijera Mariátegui, que 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. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de mito"³².

Bibliografía

ARICÓ, José. (Selección y prólogo). *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. México: Siglo XXI editores, 1980.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima: Editorial Universitaria, 1968, Tomo VII.

COHENDOZ, Mónica. "Hacia una tradición andina moderna". CELEHIS. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Universidad Nacional de la Mar del Plata. Volumen I. Año 5 – Nos 6, 7,8, 1996, pp.125-131.

GENTILE, María Beatriz. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Volumen I. Año 5 – Nos 6, 7,8, 1996, pp.139-147.

GENTILI, Pablo. "Una vergüenza menos, una libertad más" La Reforma Universitaria en clave de futuro". *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2008.

GUARDIA, Sara Beatriz. José Carlos Mariátegui y la trascendencia de su obra. El problema del indio, Educación, y Cuestión femenina. *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Minerva, 2012.

_____. Cuestión nacional y vanguardia literaria. Una visión de género. *Simposio Internacional 7 Ensayos 80 años*. Lima: Editorial Minerva, 2009.

³⁰ Mariátegui. "La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones". *7 ensayos*, p. 127.

³¹ Mariátegui. "La enseñanza y la economía". *Temas de educación*, p. 32.

³² José Carlos Mariátegui. "El hombre y el mito". *El alma matinal*. Lima, 1972, p. 24; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 497-499.

_____ Amauta y la escritura femenina de los años veinte. *Amauta y su Época. 80 Aniversario de su fundación*. Lima: Editorial Minera, 2007.

_____ Presentación. Michael Lowy. *Por un Socialismo Indo-Americano. Ensayos Escogidos de José Carlos Mariátegui*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2006.

_____ *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Editorial Minerva, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

_____ *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 2, 1992.

_____ *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 14, 1970.

_____ *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta. Obras Completas No. 11, 1970.

_____ Nota de adhesión en el sexto aniversario de la Universidad Popular. Boletín de las Universidades Populares Gonzáles Prada. Lima, enero de 1927.

MARTÍ, José. La Revista Ilustrada de Nueva York, 10 de enero de 1891.

MONTIEL, Edgar. *El Poder de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

PARIS, Robert. "El evangelio del socialismo peruano". Boletín 7 ensayos 80 años. Lima, 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.

SÁNCHEZ GARCÍA, Arturo. "Género, Estado y Nacionalismo en América Latina". Yamile Delgado – María González (Coordinación). *Mujeres en el mundo: Ciencia, género, migraciones, arte, lenguaje y familia*. Valencia: Universidad de Carabobo, 2009.

VASCONCELOS, José. "La raza cósmica". *Obras Completas*. México: Libreros Mexicanos, 1958, t. II.

WEINBERG, Gregorio. "Mariátegui y la Educación". CELEHIS. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Universidad Nacional de la Mar del Plata. Volumen I. Año 5. Nos 6, 7,8, 1996, pp.29-42.

GABRIELA MISTRAL Y JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: DOS INTELLECTUALES AUTODIDACTAS EN LA DÉCADA DE 1920¹

Fabio Moraga Valle

Universidad Nacional Autónoma de México

¿Vidas paralelas?

Gabriela Mistral nació el 7 de abril de 1889, como Lucía Godoy Alcayaga, en Vicuña, en el Valle del Elqui, en el "norte chico" de Chile, una zona semiárida dedicada a la agricultura y la pequeña minería. Abandonada por el padre, muy niña fue expulsada de la escuela y educada por su medio hermana, una profesora normalista. Para enfrentar la pobreza de su familia, trabajó -sin tener título y sin haber pisado una escuela- de ayudante de profesora y de inspectora, entre 1904 y 1910, profesora de primaria y secundaria entre 1910 y 1922, en Chile y profesora universitaria, entre 1930 y 1931, en Estados Unidos y Puerto Rico.

Desde 1906 escribió en periódicos locales y nacionales. Ese año publicó "La instrucción de la mujer", el primer manifiesto del siglo XX en América Latina a favor de la igualdad de la mujer en la educación². Pero jamás militó en ninguna organización feminista y siempre fue muy crítica del mismo feminismo por encontrarlo clasista y elitista. En 1914, con sus "Sonetos de la muerte", poemas con que ganó los Juegos Florales de Santiago, fue el primer paso a la fama de una mujer popular que el resto de su vida siguió rompiendo barreras sociales y políticas.

Cansada de las cortapizas que le impuso el sistema, que no admitía que una mujer sin título profesional ejerciera como profesora y directiva de educación, Mistral se fue de Chile. En 1922 viajó a México a colaborar, paradójicamente, con la revolución educativa. Nunca regresó a su país natal.

José Carlos Mariátegui nació el 14 de junio de 1894, el sur del Perú, en Moquegua, una zona geográficamente muy parecida al Valle del Elqui chileno. La familia se trasladó a Lima, allí murió su padre en 1907. El joven fue criado por la madre, pero producto de un accidente en su rodilla, desarrolló una afección que atacó sus articulaciones de manera crónica. José Carlos no fue a la escuela y, muy joven, ingresó a una imprenta a trabajar de ayudante. Allí, aprendió en la práctica el oficio del periodismo y se unió a la pequeña bohemia literaria limeña. Hacia fines de la década de 1910, junto con César Falcón, fundó *La Razón*, un periódico que se abrió a la expresión de protestas de sectores obreros y estudiantiles que luchaban contra el dominio oligárquico en el Perú³. La

¹ Texto basado en la ponencia presentada al Simposio Internacional "Mariátegui y la experiencia europea: a 100 años de su regreso", 12 y 13 junio de 2024.

² Gabriela Mistral, "La instrucción de la mujer", *La Voz del Elqui* N° 988, Vicuña, jueves 8 de marzo de 1906.

³ Juan Gargurevich, (1978), *La razón del joven Mariátegui*, Lima, Editorial Horizonte.

organización obrera y del movimiento estudiantil fueron los fundamentos de su temprano giro al socialismo de la época. Pero esta evolución fue cortada por el presidente Augusto B. Leguía quien, después de enfrentar las protestas estudiantiles por la reforma universitaria, alejó del Perú al joven aspirante a intelectual y dirigente político y lo exilió a Italia, donde permaneció entre 1919 y 1923.

Estando en Europa, en enero de 1921, Mariátegui asistió al célebre Congreso de Livorno, donde el socialismo se dividió de las corrientes fascistas y la fracción de izquierda del Partido Socialista. Estos, liderados por Amadeo Bordiga y Antonio Gramsci, fundaron el Partido Comunista de Italia y se unieron a la Tercera Internacional⁴. Con ese ejemplo, Mariátegui se adscribió al socialismo, aunque no sólo al marxismo de la esa Internacional, sino también al de la corriente utópica y pacifista del movimiento Claridad, surgido en Francia como producto de la Primera Guerra Mundial, que fundó la Internacional del Pensamiento⁵. Con ello mantuvo una actitud política abierta y ecléctica a las diferentes expresiones antioligárquicas que rara vez cambió, y a las que concebía, estratégicamente, que debían marchar unidas.

Mistral y Mariátegui no se conocieron físicamente, ella pasó por Lima, en viaje a México, en junio de 1922, cuando él estaba en Italia. Pero, desde sus propias evoluciones intelectuales y políticas, ambos adscribieron de manera entusiasta del movimiento *Clarté!*. Tanto el peruano como la chilena, antes de conocerse epistolarmente, no sólo adoptaron las ideas pacifistas y socialistas de Anatole France y Henri Barbusse, sino que también escribieron en su red de revistas *Claridad* o sus homólogas en el continente. Posteriormente se separaron de este movimiento y, por caminos propios, buscaron mejores definiciones para sus opciones políticas: Mariátegui hacia ese socialismo latinoamericano y Mistral, después de adscribir al aprismo, su pensamiento se enfiló hacia una tibia socialdemocracia y a la democracia cristiana.

Mariátegui volvió a Lima en mayo de 1923 y se unió a las iniciativas del ex dirigente estudiantil Víctor Raúl Haya de la Torre. Éste había fundado la revista *Claridad. Órgano de la juventud libre del Perú*, que copió de los estudiantes anarquistas chilenos. En ese espacio editorial, Mariátegui por primera vez se abrió a la necesidad de sumar a su interpretación marxista del mundo al indígena como sujeto histórico de la realidad latinoamericana.

El indigenismo tuvo su más fuerte desarrollo intelectual e institucional en el Perú y el México de la década de 1920, en menor medida en Ecuador, Guatemala y Bolivia. Chile no asistió a ese debate, salvo las primeras formulaciones al respecto de parte de Ricardo Latcham y de, precisamente, de la poeta y profesora Gabriela Mistral que, sin embargo, han pasado desapercibidas para los estudiosos del tema⁶.

⁴ Paolo Spriano, (1967), *Storia del Partito Comunista Italiano*, vol. I. Turin, Einaudi.

⁵ Fabio Moraga Valle, (2015), "El resplandor en el abismo: el movimiento Clarté y el pacifismo en América Latina (1918-1941)", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 42 (2).

⁶ Eugenio Chang-Rodríguez, (2009), "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo", *América sin nombre*, Nº 13-14, pp. 103-112. Ricardo Latcham, "Los elementos indígenas de la raza chilena", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1912.

Nuestra hipótesis es que fue Gabriela Mistral quien acercó por primera vez la figura del indio a la reflexión de Mariátegui. No por menos, la chilena era en ese momento la voz más autorizada sobre el tema a nivel continental, desde que había sido contratada por el gobierno mexicano precisamente para ayudar a acercar a la intelectualidad revolucionaria al campesino y al indígena, quienes no sólo eran la mayor parte de la población mexicana, también de la peruana.

Cerca intelectualmente, lejos físicamente: Campesinado, indigenismo y educación

Los estudios acerca de Mariátegui en los últimos diez años han sumado casi un centenar de nuevos trabajos de distintas dimensiones y profundidad. Algo similar ha pasado con las investigaciones, unas muy serias, otras muy cuestionables, sobre Mistral. A los ya numerosos análisis existentes de especialistas y estudiosos, resulta extraño que nadie haya reparado en la relación indirecta, pero fuerte a la vez, entre la poeta y profesora chilena y el editor e ideólogo peruano⁷. Tal vez el que la llamada "polémica del indigenismo" haya sido un tema en el que debatieron sólo intelectuales peruanos, desvió la atención de historiadores y antropólogos de la "presencia" de la chilena. Esta "polémica" se produjo en 1927, principalmente en la revista *Mundial*, sus principales contendores fueron José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez (1900-94). La discusión tenía antecedentes inmediatos en: 1) el ensayo crítico de Enrique López Albújar (1872-1966), "Sobre la psicología del indio", publicado en el número 4 de *Amauta* (diciembre de 1926); 2) Un par de artículos de Mariátegui acerca de "El indigenismo en la literatura nacional, aparecidos en *Mundial* (3 y 26 de enero de 1927); y c) "Nosotros, los indios..." de José Escalante, publicado en *La Prensa*, Lima, en febrero de 1927. Pero la tal polémica parece no haber pasado de ser una mera discusión entre intelectuales: escritores, periodistas, editores. Mariátegui continuó profundizando en la importancia del indígena para la cultura y la política peruanas hasta poco antes de su muerte⁸.

La otra razón es que el indigenismo mexicano, articulado en medio de la primera revolución social del mundo moderno, haya sido institucionalizado paulatinamente, y que Mistral estuviera en su génesis, hizo que investigadores, y especialmente "peruanistas", se hayan centrado en los procesos intelectuales de ese país, y eso los privó de una mirada más amplia. Nosotros vamos a explorar, sólo introductoriamente, el nexo entre ambos en torno al siempre candente tema del indigenismo. Avanzaremos también en otros temas como la educación, en que ambos coincidieron en espacios editoriales, pero no en orientaciones ideológicas. Finalmente, trataremos el polémico y candente tema del sionismo que los unió, pero desde una perspectiva que está en las antípodas de lo que hoy se entiende de esa ideología y de sus resultados concretos.

⁷ Ni una investigadora tan acusiosa como Fernanda Beigel, ha reparado en la relación entre Mistral y Mariátegui en un tema que los unió como el indigenismo, menos aún la educación. Véase: Fernanda Beigel, (2001), "Mariátegui y las antinomias del indigenismo", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6:13, pp. 36-57.

⁸ Chang-Rodríguez, "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo".

El presente trabajo es una exploración de lo que creemos puede ser un camino que hay que recorrer más lenta y metódicamente pero que acá, tal vez imprudentemente, trazaremos algunas líneas generales. Lo haremos a través de la colaboración editorial de la chilena en algunas revistas que fundó y dirigió Mariátegui en esos cortos e intensos años que van de 1923 a 1930 y que fueron una parte increíblemente productiva y vital de ambos intelectuales.

Mariátegui no sólo había vuelto convertido en un marxista "convicto y confeso", su socialismo era "europeizante". Esto se evidencia en sus primeros escritos y las 15 conferencias que, bajo el título de *Historia de la crisis mundial*, pronunció en las Universidades Populares González Prada entre mayo de 1923 y enero de 1924⁹. Un año después publicó *La escena contemporánea*, por editorial Minerva, en su prólogo sostenía:

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 indo-íbera¹⁰.

Nótese que, pese a que el tema central del libro es la Europa contemporánea, anunciaba, tímidamente, el objeto de su preocupación: los hombres jóvenes de la América "indo-íbera". Pero en 1925 Mariátegui comenzó un giro de su pensamiento hacia América Latina, cuando publicó un polémico pero inadvertido artículo titulado "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En este trabajo el peruano, de fuerte contenido teórico, estableció claramente que América Latina no podía "pensar" sin tener presente su componente cultural europeo que partía por el idioma. Este giro lo completó cuando en 1928 publicó *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, una serie de profundos artículos que, pese a estar centrados en el Perú, se convirtió en un clásico de la literatura política e intelectual del continente, por la forma de abordar los temas peruanos comunes a estos países y por estar elaborados desde, en ese momento, un *sui generis* socialismo latinoamericano.

Una confluencia suscitada por Haya de la Torre

El joven trujillano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), fue presidente de la Federación de Estudiantes de su universidad y luego se trasladó a Lima donde fue electo en el mismo cargo, en un momento de alza de las organizaciones estudiantiles en el continente. Como tal, lideró el Congreso de Estudiantes del Cusco en 1920, donde se

⁹ Es la opinión también de Chang-Rodríguez: "Dos años después de retornar a Lima de Europa, donde descubrió al Perú mientras escribía casi exclusivamente sobre Europa, se inició como indigenista el 9 de diciembre de 1924, al vincular ese movimiento con el socialismo y publicar "El problema primario del Perú". Chang-Rodríguez, (2009), "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo".

¹⁰ El contenido de *La escena contemporánea* es : I.- Biología del fascismo, II.- La crisis de la democracia, III.- Hechos e ideas de la revolución rusa, IV.- La crisis del socialismo, V.- La revolución y la inteligencia, VI.- El mensaje de Oriente y, VII.- Semitismo y antisemitismo. Todos, temas candentes en el debate "internacional", por no decir "europeo".

gestó la agenda política de las luchas estudiantiles de esa década y buena parte de lo que fueron posteriormente las bases ideológicas y políticas del aprismo, en particular las Universidades Populares González Prada y los primeros bosquejos del indoamericanismo.

En una de sus tantas designaciones pedagógicas a lo largo de su país, Gabriela vivió en Santiago de Chile entre marzo 1920 y junio 1922. Este año ganó un concurso de oposición contra una fuerte candidata del establishment liberal que controlaba el aparato educacional. En febrero de 1922 Haya de la Torre y un pequeño grupo de estudiantes peruanos, hicieron un viaje por varias ciudades de América del Sur: Montevideo, Buenos Aires, Córdoba Rosario, Paraná, Tucumán, Mendoza, Santiago y en campaña para formar una plataforma política estudiantil, inspirada en los recientes movimientos de reforma universitaria, que sirviera para la lucha antioligárquica¹¹. En la capital de Chile, el peruano conoció al joven escritor anarquista José Santos González Vera, redactor en la revista *Claridad*, órgano oficial de la Federación de Estudiantes de Chile¹². Éste lo presentó a Mistral, cuando la poeta y profesora era directora del Liceo N° 6 de Santiago. El joven Haya debe haber impresionado mucho a la consagrada intelectual ya que desde entonces se fraguó una amistad y una confluencia ideológica, que mantuvieron pese al tiempo, sus errancias por el mundo y los cambios políticos e ideológicos en el pensamiento de ambos.

De regreso al Perú Haya tomó lo aprendido en Chile y su cercana relación con González Vera y replicó tanto estética como políticamente, la revista *Claridad* aunque el subtítulo de la publicación chilena era "Periódico de sociología, artes y actualidades. Órgano Oficial de la Federación de Estudiantes de Chile" y el de la peruana era "Órgano de la Juventud libre del Perú". Ambas compartían la estética *art nouveau* y su adscripción al movimiento pacifista *Clarté!*. Pero mientras la publicación chilena sobrevivió interrumpidamente 12 años y se convirtió en un referente cultural mítico para la cultura y la política chilenas, *Claridad* del Perú alcanzó a publicar sólo siete números.

Pero el director de *Claridad* fue apresado al poco tiempo y deportado al norte y la dirección pasó indefinidamente a manos de José Carlos Mariátegui. La represión de Leguía hacia los estudiantes y la pérdida de centralidad del movimiento estudiantil en la política peruana, llevó a Mariátegui a cerrarla. Estando Haya en el exilio, Mariátegui se concentró en otros proyectos editoriales, como sus colaboraciones con la revista *Mundial* y la dirección de la editorial Minerva. Posteriormente se unió al proyecto de Haya de fundar la Alianza Popular Revolucionaria Americana, APRA, que se mantuvo como un movimiento de artistas, intelectuales y de ex dirigentes estudiantiles exiliados en distintos países del continente americano y Europa, fundamentalmente peruanos, hasta 1930.

¹¹ "Un huésped peruano. El camarada Víctor Raúl Haya de la Torre nos visita", *Claridad* N° 53, p. 4

¹² Hubo una nutrida correspondencia entre Haya y González Vera, las cartas que existen en la Biblioteca Nacional de Chile, van de 1923 a 1946. El peruano le escribe a su amigo a quien trata de "Querido González Vera". Entre otros asuntos, le informa sobre su viaje después de la represión de octubre de 1920, que termina en su exilio donde pasó por la Panamá y La Habana, ambas bajo ocupación yanqui.

Haya fue deportado y partió al exilio en México un año después de su visita a Chile. Ese país vivía los primeros años de consolidación de su revolución y en la educación se jugó gran parte de este proceso. Exiliado de lujo, Haya entró a trabajar de secretario privado del ministro de educación, el filósofo y político José Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública¹³. Allí lo hospedó Mistral en su casa de San Ángel. La ilustre profesora y poeta también había sido invitada por el ministro Vasconcelos a colaborar con la reforma educacional. El mexicano, haciendo oídos sordos del nacionalismo imperante en su país, abrió las puertas para que un selecto grupo de intelectuales latinoamericanos colaborara con la revolución. Haya se mantuvo varios meses en la Ciudad de México pero a fines de 1923 partió a Europa a promover su proyecto político latinoamericanista, que había estado diseñando en esos años de viajes y exilios y el cual le detallaba a González Vera en esa carta. Gabriela se quedó allí hasta 1924, año en el que partió a Estados Unidos y Europa en diversas misiones diplomáticas, primero al servicio de México, luego como funcionaria internacional de el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, IICI, de la Sociedad de Naciones. En ester cargo sucedió a su amigo, el escritor Joaquín Edwards Bello, como delegado chileno en el IICI.

Haya no olvidó a Mistral y ya en el primer número de la revista, en mayo de 1923, informó la buena nueva que la poeta y profesora se quedaría un año más en México "trabaja para los niños en libros del más bello interés. Aquí se trabaja en la actualidad muy intensamente en todo orden de cosas", informaba uno de los jóvenes embajadores que México había enviado a América del Sur pero que, por razones obvias, derivadas de la represión del gobierno de Augusto B. Leguía, no había llegado al Perú. Además, el trujillano incluyó su nombre como una "auspiciadora" de la revista, junto a personajes de la talla de los argentinos José Ingenieros y Alejandro Korn, de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso y de chilenos como Juan Enrique Lagarrigue y Carlos Vicuña Fuentes¹⁴.

Cuando Haya fue recibido por Gabriela en su casa de San Ángel, el joven la puso en contacto con Mariátegui, ahora director de *Claridad*. Eran los meses de 1923 en que Mariátegui dictó en la Universidad Popular González Prada su célebre "Historia de la crisis mundial", una serie de conferencias sobre los efectos sociales, políticos y culturales de la posguerra europea, tanto en el viejo continente como en América. Mientras, Gabriela absorbía con meteórica velocidad, la serie de procesos sociales, políticos e ideológicos que rondaban en torno a una revolución social que, una vez terminada su llamada "etapa armada", necesitaba urgentemente ideas e ideólogos.

Haya no perdió tiempo y haciéndose de una máquina de escribir Underwood comenzó a diseñar su plan indoamericanista. En una extensa carta a su amigo chileno, escritor y también autodidacta, detallaba su proyecto político que aún estaba diseñando. Así le señalaba a fines de 1923:

¹³ Víctor Raúl Haya de la Torre, "In memoriam: José Vasconcelos", en: Luis Alva Castro (ed.), (2001), *Víctor Raúl en Excelsior*, Lima, CECOSAMI impresión digital, p. 47.

¹⁴ "La página de México", *Claridad* N° 1, Lima, mayo de 1923, pp. 1 y 4.

Nuestro ibero americanismo revolucionario -me permito creerlo así- debe tratar de orientar uniformemente las actividades revolucionarias hacia un fin concreto, programado, y práctico. Debería tener un fin extensivo y otro intensivo: la revolución integral de nuestros ambientes regionales o nacionales y la relación compenetrada y vigorosa del gran grupo continental¹⁵.

En esta correspondencia, que Haya envió autorizando a González Vera para que la publicara, se cuidó de mencionar a Mistral, pero habló del círculo cercano de la poeta y profesora: Laura Rodig, Rubén Azócar, Amantina Ruiz, quienes, al parecer compartían la misma casa¹⁶. Su cuidado era probablemente para no causar un inconveniente político con el Gobierno de Chile ya que Mistral se encontraba en México oficialmente con una licencia laboral¹⁷. Pero Haya ya había hecho el nexo entre la chilena y Mariátegui.

Las publicaciones de Gabriela en las revistas de Mariátegui

Como Haya ya no dirigía la revista presencialmente, Mariátegui se vio con total libertad para imprimirle un giro más inspirado en el marxismo europeo de ese momento. Así el N° 5 de *Claridad* se diferencia de los anteriores no sólo por agregarle a su subtítulo "Órgano de la Federación Obrera Local de Lima y Órgano de la Juventud libre del Perú", y el ya no estar únicamente centrada en la revolución mexicana sino también abrir sus páginas a la revolución rusa.

También este número Gabriela dejó de aparecer sólo como "auspiciadora" y colaboró con el primer texto que enviara a una publicación dirigida por Mariátegui. "Silueta de la India" es un pequeño ensayo de Mistral, quien llevaba poco menos de un año en México, muestra una imagen idealizada de la mujer indígena mexicana. Este es un texto breve, escrito desde Zacapoaxtla, en el estado de Puebla, cuando estaba en una misión cultural, es decir, como parte de un equipo itinerante de profesores, higienistas, agrónomos y técnicos agrícolas que durante un tiempo acudía a las comunidades campesinas e indígenas para prestar sus servicios y elevar la calidad de vida de la población. Mistral describe su vestimenta, como carga a su hijo en la espalda, sus visitas al mercado y otras escenas de la vida cotidiana

¹⁵ Carta "Haya de la Torre a González Vera", San Ángel, México DF., 15 de diciembre de 1923. La carta es extensa, de diez fojas, y en ella se expone en su análisis sobre el latino, ibero e indoamericanismo, pero no llega a elaborar un proyecto político como el que conocimos tres años después. Al final del texto Haya escribe una nota aclarando que la firmó un mes después de escribirla y autorizando a González Vera para su publicación.

¹⁶ Todos estos personajes eran artistas e intelectuales invitados por Vascelos, Rodig era escultora y profesora de dibujo, junto con Amantina Ruiz, profesora de Castellano, formaron parte del equipo mistraliano en distintos Liceos chilenos desde que Gabriela estuvo destinada a Los Andes (1912-1918). El único que sale del esquema por ser hombre y por haber sido invitado después a organizar las bibliotecas populares de la revolución es Azócar, quien llegó algunas semanas después a México. Sobre el escritor Rubén Azócar, integrante de la "Banda de Neruda", que reunía a los amigos del poeta, véase: José Miguel Varas, "El Cara de hombre", *Mapocho* N° 33, Santiago, DIBAM, 1993, p. 11.

¹⁷ Carta "Víctor Raúl Haya de la Torre a José Santos González Vera", 15 de diciembre de 1923.

El ojo es de una dulzura ardiente; la mejilla de fino dibujo; la frente, mediana, como ha de ser la frente femenina; los labios, ni inexpresivamente delgados ni espesos; el acento dulce y con dejo de pesadumbre: como si tuviese una gota de llanto en la hondura de la garganta¹⁸.

Aunque es un texto muy sencillo y está lejos de ser un manifiesto indigenista, al parecer es el primero que aparece sobre el tema en el universo mariateguiano. A partir de entonces, México, su revolución y el nuevo protagonista social de la historia: el indígena, estuvieron cada vez más presentes en las publicaciones peruanas, especialmente en las que participó Mariátegui. Un año después, escribió en *Mundial* "El Problema primario del Perú", el primer texto indigenista mariateguiano donde manifestaba: 1) el problema indio afecta a millones de peruanos, las tres cuartas partes del país; 2) la redención del indio es una especulación pedagógica de los caudillos que ignoran cómo las condiciones republicanas, peores que las virreinales, mantienen al amerindio más pauperizado y deprimido; y 3) sin el indígena –cimiento de la nacionalidad– no hay peruanidad posible; por tanto la solución del problema del indio debe ser social¹⁹.

Mistral no era una "indigenista nata". La identidad cultural chilena había sentido al mestizaje como un proceso acabado durante la Colonia y el resultado de eso había sido una mezcla de la cual había nacido el chileno actual. De hecho ella llegó con la misión oficial de "chilenizar" Punta Arenas y su encuentro con los indígenas fue fortuito²⁰. Por ello Gabriela debió "descubrir" o "construir" su indigenismo, lo cual no le resultó del todo incómodo: casi todo su pensamiento y la forma de instalarse en el mundo, le eran propios. Gabriela no se identificaba con la típica contradicción cultural y política liberal-conservadora, ni, como lo hemos señalado, feminismo-patriarcado, por lo que tanto entonces como ahora, su posición resulta casi inclasificable, especialmente para quienes la analizan descontextualizada y anacrónicamente.

En el ejercicio profesional de la docencia y como funcionaria del sistema educativo, Gabriela había vivido en varias ciudades de Chile donde ejerció distintos cargos administrativos y docentes. Alrededor de 1910 estuvo un semestre en Traiguén, una localidad a pocos kilómetros de Temuco, la capital mapuche. Pese a haber buscado, no hemos encontrado manifestaciones de que Gabriela se hubiera preocupado del tema mapuche o indígena entonces, su estancia fue muy breve y pronto fue trasladada hacia

¹⁸ Gabriela Mistral, "Silueta de la india", *Claridad* N° 5, Lima, marzo, 1924. Después publicado como "Silueta de la india mexicana", fechado el 30 junio de 1923 y aparecido en innumerables compilaciones. Al usar el singular "el ojo", y no el plural "los ojos", como se acostumbra en el español de Chile, Gabriela estaba cediendo al uso del español mexicano.

¹⁹ La bibliografía consultada entrega dos fechas diferentes para la publicación de este artículo. Una, el 6 de febrero de 1925 y la otra, aparecida en la edición de las Obras Completas, el 9 de diciembre de 1924. José Carlos Mariátegui, "Peruanicemos al Perú", *Obras completas* 11, Lima, Amauta, 1959, pp. 30-34.

²⁰ Gabriela debió luchar contra una corriente historiográfica nacionalista que hablaba por ejemplo de la "raza chilena", ubicando como ésta a los nacidos en el campo de la zona central, la "cuna" de la nacionalidad chilena. Véase: Nicolás Palacios, *Raza Chilena, libro escrito por un chileno i para los chilenos*, Valparaíso, Impr. i Litogr. Alemana, 1904 y otros como *Nacionalización de la industria salitrera*, Asociación de Educación Nacional, Extensión Universitaria, 1908.

el norte. Recientemente la académica estadounidense Isabel Horan ha sostenido que el "indigenismo" de Gabriela ya estaba presente en 1913, en una carta que le escribiera a su amigo y benefactor Max Salas Marchant y en una entrevista "con un reportero local" en que manifiesta querer comprar una parcela en el sur y "enseñar a leer a los niños indígenas", sin especificar a cuáles²¹. Lo concreto es que éstas, si bien valiosas para formarnos una idea del proceso de elaboración del indigenismo de Gabriela, no pasan de ser alusiones generales al tema, si lo comparamos con su preocupación por los derechos de las mujeres, que plasmó en "La instrucción de la mujer" (1906), un texto mucho más complejo y pionero.

Recién en 1918 o 1819, como directora del Liceo Femenino de Punta Arenas, en el extremo sur de Chile. Hasta allá llegó Gabriela con la misión de "chilenizar" ese territorio habitado, a parte de población chilota de origen español y chileno, fundamentalmente por inmigrantes croatas, ingleses, alemanes y otros europeos. Éstos, coludidos con la Iglesia Católica, desataron una matanza de la etnia selk'nam, con el fin de destinar esas tierras para pastoreo de ovejas y la explotación del oro. Lo mismo ocurrió al otro lado de la frontera, en la parte argentina de la Patagonia y Tierra del Fuego²². En Punta Arenas Mistral no sólo reorganizó el alicaído liceo, también estableció bibliotecas populares, dio clases a presos y conferencias en los sindicatos obreros locales. En una de las conferencias nocturnas que daba en locales obreros, llegaron a escucharla un grupo de la etnia Kaweshkar (alacalufes), indígenas que a bordo de canoas se desplazaban por los canales del extremo sur chileno cazando y pescando y que, a los ojos de la civilización, eran "primitivos". Fue el primer gran "choque" cultural de Gabriela: descubrir que habían otras etnias que no fueran solamente la alusión general a los "araucanos"²³.

Su siguiente destino fue de directora del Liceo de Temuco (1919-1920), allí la etnia mapuche no sólo era numéricamente mayor, también tenía un espesor histórico mucho más potente, por el hecho de haber enfrentado durante tres siglos la invasión española y haberlos derrotado militarmente. A partir del levantamiento 1598 mantuvieron su territorio libre de españoles y fijaron la frontera en el río Bío-bío. Sólo durante la república un Estado extranjero -el chileno- los venció y anexó sus tierras a la nueva nación. En esas dos ciudades la profesora se empapó de la cultura indígena local y desarrolló las bases de su pensamiento indigenista que desplegaría totalmente en México.

Gabriela fue a México contratada precisamente por su conocimiento del tema campesino e indígena. Allí participó en la elaboración de la "Ley de las misiones culturales" de 1923, orientada a la educación de estos dos grupos sociales. El objetivo fundamental de las misiones culturales era "preparar, adecuada y eficazmente, a los profesores de enseñanza rural, proporcionándoles los conocimientos necesarios en

²¹ "Entre el Norte y el Sur: Repensando la geografía mistraliana", M. Agosín, V. García y E. Horan, Observatorio Instituto Cervantes at Harvard y la biografía *Mistral, una vida. Solo me haya quien me ama*, México, Lumen, 2024.

²² Miguel Pantoja, (2017), "El genocidio selknam", 1º Foro Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización.

²³ Otro biógrafo de Gabriela, relata la profunda impresión que dejó este encuentro en Gabriela. Volodia Teitelboim, *Gabriela Mistral pública y secreta*, p. 256.

relación con la zona y las necesidades de la comunidad"²⁴. El 17 de octubre de 1923, un año después de su llegada, Vasconcelos dio luz verde al *Plan de las Misiones Culturales de Educación*, la culminación de uno de los proyectos educativos más utópico, pero a la vez más fructífero que se hayan implementado en América Latina durante el siglo XX.

Iba a los pueblos. Adoraba a la gente del campo y en seguida se entendía con ella. Hablaba con los maestros, los veía trabajar; hacía para ellos pláticas y conferencias sobre el sentido de la enseñanza, sobre los fines que se perseguían en las nuevas escuelas, sobre el material escolar, sobre la enseñanza de la Geografía y de la Historia, sobre los libros auxiliares, sobre los libros para los niños y para los jóvenes, sobre el uso de las bibliotecas, sobre la cultura necesaria al maestro y a la mujer, sobre su país tan lejano, y, sin embargo, tan semejante al nuestro. Amó a México, con un amor hecho de conocimiento y de esperanza: mejor propagandista y mejor defensor no ha tenido México ni de dentro ni de fuera²⁵.

Pero Mariátegui cerró *Claridad* y sólo el artículo de Gabriela trataba el tema indígena en esta publicación de 7 números dedicados mayoritariamente a temas estudiantiles y obreros y del papel de los intelectuales en la lucha antioligárquica.

Debieron pasar cuatro años para que Gabriela volviera a colaborar con Mariátegui, pero esta vez en *Amauta*, la más grande y conocida realización editorial del peruano. Pero también debieron pasar nueve números para que la chilena enviara una colaboración y sobre un tema entonces muy polémico. "La escuela nueva en nuestra América: carta de Gabriela Mistral a Julio R. Barcos", es una carta al anarquista autodidacta argentino²⁶. Contemporáneo de la chilena en la primera década del siglo, Barcos colaboraba en diversas publicaciones libertarias, como *La Protesta*, el diario *Buenos Aires* y del también anarquista Alberto Ghirardo en la conocida revista *Ideas y Figuras*. En 1907 fue nombrado director de la Escuela Laica de Lanús y al año siguiente de la Escuela Moderna de Buenos Aires, ambas eran experiencias racionalistas, en las que participaban profesores socialistas y anarquistas, fueron clausuradas por el gobierno en 1909, después de que la manifestación del 1º de Mayo. Barcos fue decisivo en la gestación de la filial argentina de la Liga Internacional para la Educación Racionalista de la Infancia, similar a la Internacional de Escuelas Nuevas, pero fundada por el catalán Francisco Ferrer Guardia en 1908²⁷.

Mistral comenzaba su misiva a Barcos hablando sobre la Asociación de Profesores de Chile, "la única agrupación de hombres que yo sentía viva en Chile". Comentaba el libro de Barcos "Cómo el Estado educa a tu hijo", que es, obviamente, una paráfrasis del texto

²⁴ Sierra, Augusto Santiago, (1973), *Las misiones culturales*, México, SEP.

²⁵ Palma Guillén, "Gabriela Mistral", en Gabriela Mistral, *Lecturas para mujeres*, México, Editorial Porrúa, 1988 (7º ed).

²⁶ El texto de Gabriela fue usado en la segunda edición de "Cómo el Estado educa a tu hijo", como prólogo.

²⁷ Gabriela Mistral, "La escuela nueva en nuestra América: carta de Gabriela Mistral a Julio R. Barcos", *Amauta* N° 10, diciembre de 1927, pp. 4-6.

del educador italiano Pestalozzi, de amplia difusión en el continente²⁸. Criticaba el aristocratismo de la cultura española y resaltaba la originalidad del legado de Domingo Faustino Sarmiento. El texto está escrito en el estilo de sus "recados", un estilo literario propio en que se dirigía, en primera persona, a alguien con quien buscaba establecer un diálogo.

El libro que fue definido por un comentarista de la misma *Amauta*, en la sección "Crónica de Libros" sostenía que:

Campea en todo el libro una idea central, la que reclama para el pueblo el derecho a intervenir en la organización y dirección de la enseñanza, insinuando medios prácticos para convertirlo en realidad. Traduce indudablemente el autor un anhelo de la época. El pueblo tiene la intuición de que alcanzará su liberación espiritual, y como consecuencia el respeto a sus derechos fundamentales, si se socializa la cultura²⁹.

Gabriela parecía no entender la posición política de Barcos ya que hablaba muy bien de lo hecho por el ministro Antonio Sagarna, un político radical argentino que al poco tiempo giró a la derecha y apoyó al gobierno dictatorial de José Félix Uriburu³⁰. La poeta-profesora tenía una propuesta para el argentino:

¿Por qué no habíamos de formar una "Liga sarmentiana por la educación nueva" en la América y llevar al doctor Sagarna sus aspiraciones? Créame que cuanto he pensado en este grupo de libertadores de los niños (los libertadores de hombres hicieron su faena en San Martín), yo cuento de anticipado con él y no cuento con más de dos ministro de Estado de los otros países³¹.

En seguida Mistral hablaba en contra del Estado docente. Esta política educativa, promovida por los partidos liberales chilenos desde la Ley de Instrucción de 1879, cuando los partidos liberales, el Radical, más el Partido Nacional o montt-varista

²⁸ Pestalozzi, Johann Heinrich. 1889, *Cómo Gertrudis enseña a sus niños*, trad. José Tadeo Sepúlveda. Coatepec: Tipografía de Antonio M. Rebolledo.

²⁹ L. C., "Julio R. Barcos, *Cómo educa el Estado a tu hijo*", Buenos Aires, 1927, *Amauta* N° 10, Lima, 1927.

³⁰ Antonio Sagarna (Entre Ríos, 11 de octubre de 1874-Buenos Aires, 28 de julio de 1949) fue un jurista y político argentino que ejerció como Ministro de Justicia e Instrucción Pública y ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Probablemente Gabriela lo conoció a través del político socialista argentino Alfredo L. Palacios, con quien coincidió en México en 1922, al año siguiente Sagarna fue nombrado "interventor" de la Universidad Nacional de Córdoba ministro de Justicia e Instrucción Pública por el presidente Marcelo Torcuato de Alvear. En 1928 fue nombrado juez de la Corte Suprema. Fue uno de los autores de la "doctrina sobre los gobiernos de facto", a pedido de los colaboradores de la dictadura del general José Félix Uriburu. La Corte Suprema de Justicia publicó cuatro días después del golpe de Estado una acordada norma legal en la que declaraba que los actos y las designaciones de funcionarios emanadas de un gobierno de facto eran jurídicamente válidos. Sometido a juicio político y destituido el 30 de abril de 1947, pese a que su defensa la asumió el propio Palacios, falleció el 28 de julio de 1949. Héctor José Tanzi, (2005), "Historia Ideológica de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (1930-1947)", *IUSHISTORIA*, N° 1, Marzo, Buenos Aires.

³¹ Mistral, "La escuela nueva en nuestra América", p. 4.

(conservadores modernos), hicieron valer su poder en el Congreso y aprobaron la Ley de Instrucción Secundaria y Superior en enero de 1879, bajo el mandato del presidente Aníbal Pinto (1876-1881). Esta ley fue una reforma dentro del sistema vigente, mantenía los pilares del sistema educacional y consagraba el Estado Docente: la instrucción gratuita del Estado en el nivel secundario y superior. Era un victoria muy importante para liberales y laicistas en un momento en que la Iglesia no estaba separada del Estado. Una Superintendencia de Educación que radicaba ahora en el Consejo de Instrucción Pública, y no en el Consejo Universitario como había sido hasta entonces bajo el modelo de universidades borbónicas. La ley garantizaba un espacio para la creación de instituciones particulares en ambos niveles con sus propios métodos y textos, pero la autoridad podía inspeccionarlos en materia de seguridad, salubridad y moralidad y controlar la validación de sus exámenes³².

Contra el Estado docente, la Iglesia Católica y los conservadores ultramontanos levantaron la reivindicación de la "libertad de enseñanza". Ésta consistía básicamente en que el Estado financiara la educación privada para las elites, pero no tuviera derecho en revisar planes y programas de estudio, ni menos exigir que dieran educación laica. A parte del aparato propagandístico de la Iglesia, la libertad de enseñanza tuvo a defensores como el campeón del conservadurismo ultramontano Abdón Cifuentes (1836-1928), ministro de educación,³³.

La Constitución Política de 1925 separó la Iglesia del Estado en Chile, por lo cual el contexto del debate cambió radicalmente. Gabriela se oponía al Estado docente con los mismos argumentos que los conservadores el siglo XIX: el Estado no tenía derecho a "adoctrinar" a los niños en una ideología liberal o, peor aún, socialista:

Como a Vd. me parece a mí calamidad el Estado docente, especie de trust para la manufactura unánime de las conciencias. Algún día los gobiernos no harán sino dar recursos a las instituciones y los particulares que prueben abundantemente su eficacia en la educación de los grupos. Pero Ud. odia la escuela católica, y ella dentro de esta norma nueva deberá tener el mismo derecho del grupo socialista o del judío a enseñar bajo su doctrina. La escuela neutra no existe, mi amigo, y lo que así llaman los ladinos es una criatura confesional como cualquiera. En Francia esta escuela neutra es Spenceriana o cosa semejante, jacobina, radical etc., no neutra³⁴.

Pero la propuesta de Mistral iba más allá, hasta un extremo liberalismo educacional y social, hasta casi llegar al concepto actual de subsidiariedad, donde el Estado sólo está presente en aquellos aspectos en que los privados no puedan cubrir:

³² Fabio Moraga Valle, "Ciencia, historia y razón política. El positivismo en Chile, 1840-1900", (tesis de doctorado), México, El Colegio de México, 2007, p. 399.

³³ Abdón Cifuentes, *Discurso acerca de la libertad de enseñanza, pronunciado en el Senado*, Santiago, Imprenta y Encuadernación Barcelona, 1893 y *Discurso en favor de las universidades libres pronunciado en el Senado el 16, 23, 24, 25 y 30 de agosto de 1910*, Santiago, Imp. y Encuadernación Chile, 1910.

³⁴ Mistral, "La escuela nueva en nuestra América", p. 5.

El mal menor, el respiro de esta asfixia del Estado docente, está en el acrecentamiento de la iniciativa particular. El Estado sigue siendo y será siendo y será siempre Napoleón que movilizará las pobres almas de los niños para afianzar el imperio, dando credo social, credo económico y....credo religioso. Imposible — hoy por hoy— eliminarlo como educador de hecho, aunque no lo es de derecho. Disminuyámosle campo, reclamémosle la mitad del dinero de las contribuciones para levantar las escuelas libres; escuelas con ideales, mi amigo, con el suyo una, con el mío otra, organismos netos con rumbo confesado, socialista o capitalista, sin caretas³⁵.

Mariátegui, por su parte, tenía una opinión contraria y anterior. En 1925 había publicado en *Mundial* un artículo a propósito de la convocatoria al evento de Buenos Aires:

He aquí otro programa u otra fórmula que cuenta con muchas adhesiones y muchos consensos. Pero he allí también otra idea cuyo valor práctico conviene meditar más hondamente. La libertad de la enseñanza parece, a primera vista, el **desideratum** hacia el cual deben tender todos los esfuerzos renovadores. Mas el ideario de los hombres que se proponen transformar nuestra América no puede nutrirse de ficciones. Nada importa, en la historia el valor abstracto de una idea. Lo que importa es el valor concreto sobre todo para nuestra América que tanto ha menester de ideales concretos³⁶.

Continuaba Gabriela especificando su posición ante las diferentes escuelas, que ella llamaba "neutras" y que planteaba que también eran igualmente confesionales:

Vd. se extrañará que una "que quiere la paz" esté aconsejando la guerra con esas escuelas, todas confesionales. Me he desengañado de muchas cosas; he visto la hipocresía estupenda de las neutralidades y estoy por las fisonomías netas: escuelas según Rousseau, o según don Bosco, o según Spencer. Me irrita de igual manera la extorsión al colegio católico que al libre. Hay una gran probidad en el patronato neto.

Gabriela sostenía que en esta contradicción los niños estaban en medio de una lucha: "padres cristianos, dueños suyos medio día; maestras spencerianos que maniobraban durante la otra mitad". Aunque esto es una exageración de ella, Spencer no tenía tanta influencia entre los profesores, no más que el gran inspirador de la escuela nueva Jean-Jacques Pestalozzi, por ejemplo.

En algo coincidieron Barcos y Mistral: un balance muy negativo del gremio magisterial. El argentino "no dejaba títere con cabeza" y Mistral lo secundaba en ello:

³⁵ Mistral, "La escuela nueva en nuestra América", p. 5.

³⁶ José Carlos Mariátegui, "La libertad de la enseñanza", *Mundial*, Lima, 22 de mayo de 1925. (Destacado en el original).

Yo conozco maestras que jamás han gastado un peso en un libro o una revista para no digamos mejorar, completar sus conocimientos. Yo he visto centenares que no acuden a una reunión de profesores sino cuando van a tratarse de cuestiones de sueldos. Yo conozco en ellas especialmente el renegamiento de su clase, la vergüenza de venir del pueblo, el olvido de toda solidaridad con su carne, el ningún sentido de clase, la indiferencia absoluta para los problemas obreros que tienen tanta relación con la escuela. Yo he visto —especialmente en las mujeres— una mundanidad desenfrenada, pasión ingenua y tonta del lujo, consecuencias limitadas y serviles, cargadas de lastres de perjuicios; beatería sin cristianismo y otras cosas más³⁷.

Gabriela continuaba con esta colaboración en *Amauta* opinando sobre la llamada “escuela nueva”. Su experiencia más directa y decisiva en este tipo de educación venía de su colaboración con la revolución educativa en México. Este país había desarrollado una amplia gama de experimentos educativos inspirados en la “escuela nueva”, y la chilena había quedado anonadada con una en particular: la Escuela Granja Francisco I. Madero, en plena ciudad de México³⁸. Pero la totalidad de las escuelas de la revolución en México eran laicas. Una diferencia fundamental en la concepción de Mistral:

La Escuela nueva, mi amigo, es una creación espiritual y sólo la pueden hacer hombres y mujeres nuevos, verdaderamente asistidos de una voluntad rotunda de hacer otra cosa. El que la logra es la que la llevaba adentro. Perdóneme la palabra algo eclesiástica: necesita la escuela nuevos maestros que posean la gracia. La gracia significa para mí movimiento inédito del alma; cierta alegría de crear que Dios da, y que contiene su gozo del génesis, una convicción completa de que la verdad adoptada es la mejor, ninguna concesión a los consejos del pasado abolido; ningún resquicio por donde se cuele la muerte, el desaliento, el hombre viejo; un fervor del niño que se vea en la cara y que caliente las palabras, que se mire en el gesto y se haga palpable en las menudas acciones: una fe desenfrenada en que de veras el niño es la salvación de todos, carne en que va a hacerse la justicia nueva, carne que no va a oprimir, ni a matar y que no ha venido en vano. El niño es Cristo que trajo volteadura de los valores y que no aceptó ninguna de las supersticiones sociales del Imperio Romano, ni del pueblo judío³⁹.

Aunque la citada escuela granja estaba inspirada en el experimento de Tolstoi en la Escuela de Yasnaia Poliana y que éste profesaba un cristianismo primitivo, que lo puso en oposición al cristianismo ortodoxo ruso. Así, Gabriela volvía sobre la importancia del cristianismo como inspirador de esa “escuela nueva”.

Enseguida Mistral dirigía sus ataques a los padres, madres y algunas organizaciones de estos:

³⁷ Mistral, “La escuela nueva en nuestra América”, p. 5.

³⁸ Fabio Moraga Valle, “¿Una escuela tolstoiana para la revolución mexicana? La Escuela Granja Francisco I. Madero de la colonia La Bolsa”, *Pacarina del Sur* N° 48, julio-septiembre de 2017.

³⁹ Mistral, “La escuela nueva en nuestra América”, p. 6.

Con las madres puede hacerse mucho, con las no emancipadas, que renuncian a la vida social siquiera en parte, para educar a sus hijos, o cuanto menos asistirlos con su presencia. Con aquella legión de madres ricas, que han entregado sus niños a todos los extraños para que hagan de ellos lo que les plazca, a la niñera, a la maestra mala, a la calle todopoderosa, con tal de seguir los espectáculos estúpidos de la estación y hacer la "gran dama 1950", con esa no hay que hacer, *fué una máquina que a su pesar entregó un niño, pero que no muda el niño en hijo.*

A diferencia de Barcos que ponía a la profesora en un papel central, para Gabriela la madre tenía ese papel en la educación del niño. Gabriela finalizaba su larga carta compartiendo las críticas que éste tenía hacia el asenso de los nacionalismos:

Me han interesado enormemente sus opiniones sobre la incontinencia patriótica y el nacionalismo. En Europa yo leo con asco esta abundante literatura xenófoba, que cubre Italia, Francia y Alemania. En América se comienza a chupar este veneno. La idea de imperialismo hace olvidar todo a estas gentes: religión cristiana, que es religión venida del ser que más olvidó el país suyo y que jamás nombró a su Judea; cultura, que quiere decir en buena parte internacionalismo, aceptación del conocimiento superior, venga de donde venga; decencia en las costumbres—ya se apedrea aquí en Europa y se injuria al turista—; educación de los niños, que es enseñanza y aprovechamiento del mundo. La América nuestra, en esto como en otras cosas, recibe la infección y la adopta⁴⁰.

La carta de Gabriela no pasó inadvertida para un lector atento, Alberto Lasplaces, pero su misiva de respuesta no fue publicada en *Amauta*, por lo que, desde Montevideo, envió una segunda a Mariátegui señalando la omisión⁴¹. El autor, amigo de Barcos, criticaba de la chilena fundamentalmente su defensa de la libertad de enseñanza:

Me extraña que ese artículo no haya merecido hospitalidad en las páginas de su revista a la discusión sincera y culta de los problemas sociales y educacionales [...] En nuestro país, la separación de la Iglesia y del Estado que rige desde 1917 ha hecho que la escuela laica gran obra ideológica desde que está absolutamente prohibida en ella toda enseñanza que no tenga carácter estrictamente científico⁴².

Lasplaces, quien estaba abierto a la posibilidad de que Mariátegui no hubiera recibido su comunicación, se lanzaba directamente contra un argumento mistraliano que era indefectiblemente conservador:

⁴⁰ Mistral, "La escuela nueva en nuestra América", p. 6.

⁴¹ Profesor, escritor y periodista uruguayo, de filiación anarquista, fue secretario de redacción de las revistas *La Semana* (1909) y *Bohemia* (1908-1910). Nació en Montevideo el 30 de agosto de 1887. Como normalista, desarrolló una prolongada carrera docente hasta que llegó a ser subdirector del Instituto Normal "Joaquín R. Sánchez". Como escritor se participó en la bohemia novecentista, fue contertulio del café "Polo Bamba" y de la crítica social de cuño libertario. Carlos Zubillaga, (2023), "Lasplaces, Alberto", en: *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. Disponible en <https://diccionario.cedinci.org>.

⁴² Carta: "Alberto Lasplaces a José Carlos Mariátegui", Montevideo, 18 de septiembre de 1928. Archivo José Carlos Mariátegui, foja 1.

En tal forma, indirectamente nuestra escuela pública desarrolla una importante acción social de avance que se intensifica considerablemente teniendo en cuenta que frente a las 1.200 escuelas primarias del Estado, las escuelas confesionales no pasan de 100 en todo el país. Yo opino que la propuesta de Gabriela dando libertad de enseñanza, es una forma como otra cualquiera, de proteger la enseñanza católica pues el caso que ella imagina, daría fatalmente la mayor parte de recursos del Estado a la iglesia⁴³.

Pero Mariátegui parece no haber contestado la anterior ni ésta carta. ¿Quería el amauta que hubiera espacio para la educación socialista protegida y financiada por el Estado como la de cualquiera otro grupo ideológico o confesión religiosa?

No sabemos si la carta de Lasplaces se perdió entonces o no ha aparecido en los archivos de Mariátegui aún. Pero la actitud del amauta no fue por desinterés o por no abrir un frente de debate que podría traer consecuencias para su propia red de apoyos editoriales y económicos. Todo lo contrario: Mariátegui entró en el debate de manera frontal pero amable. Mariátegui tenía una opinión contraria a la de Mistral y más cercana, pero distinta, de la de Barcos, pero esto no le impidió abrir las páginas de *Amauta* para que la chilena expresara su distancia con el argentino. Mariátegui siempre propició el debate, por lo que es muy extraño el reclamo de Lasplace quien, al parecer se sintió excluido.

No hubo un cierre a este debate, que no fue totalmente abierto porque esta carta que no llegó y al parecer no se publicó. No hubo ganadores ni perdedores. De todos, el que tuvo más influencia efectiva en un sistema educacional fue Barcos, quien posteriormente ejerció como parte del Consejo Nacional de Educación. Mariátegui falleció a los pocos años, en abril de 1930 y ese mismo año Gabriela fue a hacer clases a Barnard College de Columbia University y otras universidades de elite de Estados Unidos.

Otra participación de Mistral en *Amauta* fue el artículo "Los derechos del niño", publicado en el Nº 12, de 1928. Éste es un texto que en siete puntos Gabriela detalla lo que para ella eran estos derechos. Su origen estaba en una ponencia que presentó a la Primera Conferencia Internacional de Maestros, que tuvo lugar en Buenos Aires. El evento propiciado por la Asociación General de Profesores de Chile, AGP, contó con la asistencia de delegados de Argentina, Bolivia, Cuba, Chile, Ecuador, Francia (por medio de la Internacional de los Trabajadores de la Enseñanza), Guatemala, México, Panamá, Paraguay, Perú y Uruguay. Además, asistió como observador un representante de la Organización Internacional de Educación, con sede en Ginebra, Suiza⁴⁴. Mistral no pudo asistir, por encontrarse en ese momento en Francia, pero envió una ponencia que leyó un emisario suyo.

El evento se iba a desarrollar en Santiago de Chile, pero la AGP tenía un férreo enemigo el coronel Carlos Ibáñez del Campo quien, después de participar en sucesivos

⁴³ Carta: "Alberto Lasplaces a José Carlos Mariátegui", fojas 1 y 2.

⁴⁴ Mistral "Los derechos del niño", *Amauta* Nº 12, de 1928.

golpes de Estado, maniobró para aparecer como el candidato único que solucionaría la crisis política que él había ayudado a producir y salir electo presidente en 1927 con el 97% de los votos. A poco andar el gobierno asumió características dictatoriales y filo fascistas. Por estas razones la AGP decidió cambiar la sede a Buenos Aires.

Gabriela era una reconocida antimilitarista, en más de una ocasión había hecho declaraciones en contra de la excesiva presencia castrense en la sociedad chilena y había sido afectada por haberlas emitido⁴⁵. Con la asunción de Ibáñez su situación económica se vio afectada, aunque estuviera en el exterior trabajando para un organismo internacional como el IICI. Gabriela lo apodó el "caballo" y el militar se vengó cortándole la jubilación, lo que la obligó a escribir artículos en la prensa para completar el presupuesto con que mantenía a su madre y enviaba ayuda a los niños del Elqui. Recién el Gobierno de Arturo Alessandri corrigió este vergonzante atropello.

Para Mariátegui esta convención no pasó desapercibida y le dedicó un artículo que publicó en *Varietades*. A parte de referir las razones del cambio de sede del evento, el intelectual peruano valoró así el evento:

Los votos aprobados por el congreso testimonian el espíritu sicera y profundamente renovador que lo ha inspirado. Un agerrido, dinámico y autorizado grupo de educadores argentinos, -en el cual sobresalen las figuras de Alfredo Palacios, Carlos Sánchez Viamonte, Julio R. Barcos, Juan Montovani, Gabriel del Mazo y otros- ha orientado y dirigido las labores del congreso, imprimiéndole un concepto moderno y humano de la enseñanza. En estas labores, al lado de representantes de Uruguay, México, Centro-América, Chile, Bolivia y demás países latino-americanos, han tomado parte Manuel A. Seoane y Óscar Herrera, compatriotas nuestros⁴⁶.

La Convención adoptó varias resoluciones, relativas a los derechos del niño, y las finalidades de la nueva educación: unidad del proceso educativo en todos los grados, relaciones de la escuela con el Estado, contribución del magisterio en favor de la paz y de la justicia social, orientación de la enseñanza hacia de la fraternidad humana, organización nacional e internacional del magisterio (se propuso la creación de la Internacional del Magisterio Americano, conveniencia de establecer una organización mundial, etc.), alianza de los trabajadores manuales e intelectuales, actitud de los maestros ante el fenómeno del imperialismo y las dictaduras actuales y un mensaje de protesta contra el imperialismo yanqui y de solidaridad con Nicaragua.

Unidos por el sionismo

Hasta el momento, y basados en la correspondencia que ha sido rebelada en los últimos años, sabemos que no hubo mucho intercambio epistolar entre ambos

⁴⁵ Hemos tratado el antimilitarismo de Gabriela en: Fabio Moraga Valle, "Lo mejor de Chile está ahora en México. Ideas políticas y labor pedagógica de Gabriela Mistral en México, 1922-1924", *Historia Mexicana* Nº 251, México, El Colegio de México, 2014.

⁴⁶ José Carlos Mariátegui, "La Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires, *Varietades*, Lima, 10 de marzo de 1928.

intelectuales, ejemplo de ello es una carta, fechada en septiembre de 1929. En ella Mistral agradece a Miguel Adler el envío de una revista y una nota que, por el contenido, deducimos que se trata de número 1 de *Repertorio Hebreo. De Literatura Arte, crítica e información*, una publicación dirigida por Adler y en la que participaba directamente Mariátegui. En el primer número, correspondiente a abril y mayo de 1929, Mistral, quien tenía una especial predecepción por el pueblo y la cultura judías, por su cristianismo tan sui géneris, envió un panegírico, he aquí un fragmento:

Raza judía, y aún te resta pecho
y voz de miel, para alabar tus lares,
y decir el "Cantar de los Cantares"
con lengua, y labio, y corazón deshechos.

En tu mujer camina aún María,
Sobre tu rostro va el perfil de Cristo;
por las laderas de Sion le han visto
llamarte en vano, cuando muere el día..⁴⁷

El poema fue tomado de *Desolación*, el primer libro de Gabriela, publicado en Nueva York en 1922. Mariátegui quien, recordémoslo, había analizado el tema en "Semitismo y antisemitismo", el capítulo VII de *La escena contemporánea*, . El amauta colaboró en *Repertorio Judío* con una análisis titulado "Israel y occidente; Israel y el mundo".

La revista tenía una obvia línea sionista con artículos como "Un Estado judío en Palestina" de Adler, quen que sostenía los derechos "indubitables" de los judíos "en un territorio históricamente suyo". Pero el autor tenía claridad que éste era un movimiento nacionalista pero si era la "reivindicación nacional de un pueblo oprimido" y concluía "sionismo y comunismo no se excluyen"⁴⁸.

Mistral se dio tiempo para agradecer a Adler en una breve carta del 7 de septiembre de 1929: "así no es indiferente para mí el que ustedes difundan lo suyo ¿Ya no se publica aquella gran revista hecha de B. Ars?"⁴⁹. En esos días ella estaba temporalmente en Bédarrides, cerca de Avignon, en Francia, mientras trabajaba para el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, IICI. *Repertorio Judío* sacó al menos tres números más ese 1929, es muy probable que se viera interrumpida por la represión de Leguía hacia todo lo que rodeaba a Mariátegui o simplemente, como lo admitían sus redactores, el pequeño tamaño de la comunidad hebrea en Perú, no permitió una comercialización adecuada.

Una colaboración interrumpida

⁴⁷ Gabriela Mistral, "Al pueblo hebreo", *Repertorio Hebreo* N° 1, Lima, abril-mayo de 1929.

⁴⁸ Miguel Adler, "Un Estado judío en Palestina", *Repertorio Hebreo* N° 3 y 4, Lima, julio-agosto de 1929.

⁴⁹ ¿Buenos Aires? [Nota del autor]. Gabriela preguntaba probablemente por otra publicación sionista en Argentina. Carta "Gabriela Mistral a Miguel Adler", Bédarrides, Vaucluse, Francia, 7 de septiembre de 1928. Archivo José Carlos Mariátegui.

Desde Francia, Gabriela le envió, a fines de 1928 y comienzos de 1929, una tarjeta a Mariátegui en agradecimiento por haber recibido un reciente número de *Amauta* (probablemente ese número 10 con ese artículo) y pidiéndole contestara un cuestionario, quizá relacionado con su trabajo en el IICI. Ella se había instalado momentáneamente en Fontainebleau, pocos kilómetros al sur de París⁵⁰.

Pero la colaboración de la chilena con el peruano no pudo prolongarse más. Mariátegui falleció en abril de 1930. Tres meses después, Gabriela, antes de partir a Nueva York para hacer clases en Barnard College, de Columbia University, escribió un artículo donde se condolía de la muerte de Mariátegui. "Lengua española y dialectos indígenas en la América", es un extenso artículo donde, aparte de lamentar la desaparición del amauta, reflexionaba sobre la evolución de las lenguas indígenas en el continente y su relación con el español. Gabriela conocía el trabajo de Andrés Bello, intelectual venezolano, naturalizado chileno quien, a mediados del siglo XIX, luego de naturalizarse chileno y de fundar y dirigir la Universidad de Chile, había hecho una formidable investigación sobre el uso del castellano en América que volcó en su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847), entre otros textos. Aunque admiraba su trabajo, Bello tenía propósitos opuestos a los de Gabriela, es decir, el venezolano buscó uniformar el uso del español en América con el fin de que éste no se "degenerara" en una serie de lenguas locales tal, que resultara en pocos años muy difícil la comunicación entre las distintas naciones surgidas del desmembramiento del Imperio Español, cada una con un dialecto propio⁵¹.

El texto en cuestión es un breve ensayo histórico sobre el cruce de las lenguas indígenas con el español, basado en las lenguas mexicanas y en menor medida, peruanas. Gabriela no era una especialista de la talla de Bello, y sus conocimientos de filología y gramática estaba entonces lejos de ser profundos, pero tenía una posición clara al respecto. Primero rescataba la campaña indianista emprendida por Mariátegui: un movimiento de los más realistas en este tiempo de la promoción de las realidades", pero dejó de señalar que "la honra de la primera corresponde a México".

Mistral sostenía que durante un siglo los países del continente habían abierto "una pausa de cien años en el problema del indio, unas vacaciones inconcebibles en la tarea indianista que no soportaba postergación". Su postura estaba en contra la visión liberal que sostenía que desde la Conquista se había invisibilizado al indígena. Por el contrario defendía basada en su experiencia:

...diez años enseñé historia y supe bien y dije claro que la suerte del indio hizo presencia más vertical en la Colonia que en el período independiente, y que por lo menos algunos Reyes de España se acordaron del aborígen con legislación coordinada y con cartas exitadoras a virreyes y capitanes generales, sin tener al indio en el horizonte como lo tiene el legislador mestizo⁵².

⁵⁰ Gabriela Mistral a José Carlos Mariátegui, Tarjeta, Fontainebleau, 1927.

⁵¹ Iván Jaksic, *Andrés Bello. Pasión por el orden*, Santiago, Ed. Universitaria, 2001, 147.

⁵² Gabriela Mistral, "Lengua española y dialectos indígenas en la América", Santa Margarita de Ligure, julio de 1930.

Obviamente Gabriela estaba hablando, cuando se refiere la "legislador mestizo", después de su experiencia en México. Después de ellos, sostenía: "el indio ha sido rebanado de nuestra conciencia, barrido de nuestras preocupaciones", recordemos que Gabriela misma se "costruyó" como indígena o más bien se hizo consciente de su carácter mestizo. Para ella las ciudades mestizas y tropicales habían negado el campo, pero vastaba cabalgar una hora hacia el interior "y el indio se vuelve la pajuela atravezada en el ojo". Hace un siglo, cuando Gabriela escribía estas líneas, el indio (y el campesino) era el ser onnipresente en el campo latinoamericano. Por ello el mantenimiento de la lengua era fundamental:

La plana de peticiones de los indianistas peruanos contiene la distribución de la tierra, unos tribunales de justicia paternales, la dignificación de los oficios indios uno por uno y, en general, la revalidación completa de la cultura autóctona. En el último tiempo se ha hecho destacar con fuerza en esete programa sensato la resurrección de la lengua aborígen⁵³.

Como decíamos, Gabriela venía de participar en la revolución educativa dirigida por el intelectual y político mexicano José Vasconcelos. Éste planteaba lo contrario del programa indigenista: alfabetizar en el español al 80% de la población mexicana que en 1920 no sabía leer ni escribir y esto hacía imposible integrarlos a la nación. Pero admitía que:

Los jóvenes indianistas consideran que el castellano nunca ha oentrado la sierra; que se ha quedado, como el jinete blanco, delante del anillo cerrado de la selva y a medio repecho del altiplano. Ellos alegan que la enseñanza del quechua-aymara en las escuelas es el sésamo verdadero para manipular las masas indias en una educación digna de este nombre⁵⁴.

Basaba sus afirmaciones en la experiencia de los misioneros españoles que comprendieron que para evangelizar, era necesario comunicarse en las lenguas autóctonas. Pero mientras los misioneros trataban a los indígenas como iguales, proponiéndoles un intercambio de "lengua por lengua", para beneficiarse mutuamente, los "indianistas" contemporáneos negaban la capacidad de los aborígenes para aprender el español:

Los maestros misioneros [de la revolución] de México recibieron del ministro Vasconcelos las mismas órdenes: disponer del dialecto como cosa de tránsito;; no rehusar a los niños tarascos o tarahumaras esa caridad y esa cortesía de hablarles su dialecto en el comienzo de las relaciones.

Por lo anterior había que aceptar la lengua de "La Sierra" y que la lengua aborígen seguía siendo soberana. Por el contrario, "Yo me acuerdo de esa pedagogía saludable, aunque un poco imperiosa cuando me hablan del indio como un adobe cocido que no

⁵³ Mistral, "Lengua española y dialectos indígenas en la América".

⁵⁴ Mistral, "Lengua española y dialectos indígenas en la América".

responde a excitación alguna". Pero había más, esbosaba una metodología para la enseñanza del español a los indígenas:

No conozco la lengua quechua sino por su las referencias de su eufonía y de su relativa riqueza. Pero no se necesita hablar una lengua para averiguar si ella es válida o no en la vida moderna; si puede o no cumplir su oficio de relacionar que es su primera obligación; si ella posee los pies de Mercurio para ir todo lo lejos que precisan los recados vitales que se le dan, o si al traer un pie rebanado y en muñon, incapaz de ir a ninguna parte, y, en fin, si ella contenta y sacia al indio en su necesidad de expresarse⁵⁵.

Gabriela, pese a su experiencia, no dominaba otras lenguas que no fueran el español y el francés, que adquirió leyendo ensayo y poesía en ese idioma. En los años siguientes, pese a su experiencia como diplomática, no llegó a dominar el inglés ni el portugués. Tampoco parece haber aprendido, en el corto pero intenso tiempo que estuvo en México, alguna lengua indígena. Pero entendía el nudo del problema entre la vanguardia "indianista" que sólo quería imponer sus términos y las culturas autóctonas y sus problemas reales.

Gabriela lanzaba su propia teoría de la dinámica del lenguaje en las sociedades: éste debía "circular", debía ser un medio de cambio o de intercambio cultural, como si fuera una moneda:

Resulta que una lengua completa: buena y todo, no vive de sus puros deudos y tiene que ganar clientela entre los extraños; que es una verdadera pieza comercial, lo mismo que el cheque, y pide que agentes extranjeros le den estimación y confianza redondas. Nadie nos aprendería nuestro pobre quechua, dulce para la lengua, rítmico para la sangre, rico y cuanto se quiera. Nuestros dialectos recusitados, o mejor dicho galvanizados se nos quedarían allí mismo, donde los halló Francisco Pizarro, en el festón de la costa peruana, y tal vez más adentro, donde se avaba el mestizo y comienza el indio puro⁵⁶.

Con ello los indígenas perderían no sólo frente al orgullo de los mestizos por hablar español, que reafirmaría su desprecio hacia las lenguas indígenas. Estos se aislarían en las montañas y recibirían el desprecio que sienten tanto por sus aspectos culturales cotidianos como por sus ansias de participar en la política.

Si bien Mariátegui había fallecido hacía tres meses, es notorio que la gran mayoría de las referencias a las que se refería Gabriela Mistral eran acerca de las etnias indígenas del Perú y menos las de México. La chilena completaba acá un corto ciclo de diálogo con el peruano. Su desaparición física no cerraba para ella las posibilidades de seguir reflexionando tanto sobre educación, como el "problema indígena" e incluso el sionismo.

⁵⁵ Mistral, "Lengua española y dialectos indígenas en la América".

⁵⁶ Mistral, "Lengua española y dialectos indígenas en la América".

Conclusiones

Hemos analizado un pequeño cuerpo de fuentes que nos dan una idea sobre la relación que tuvieron el más grande pensador socialista peruano y la más grande intelectual chilena del siglo XX. Estas fuentes constituidas por cartas, memorias y artículos intercambiados en distintas publicaciones, son una muestra muy pequeña a la que hemos accedido recientemente gracias a las tecnologías de la información. Los originales de estos documentos permanecieron un siglo en fondos documentales restringidos o no catalogados y sólo recientemente se han hecho públicos. Esperamos que la apertura de otros archivos o la publicación de nuevos documentos, nos den más luz sobre esta relación intelectual entre dos gigantes de América Latina.

Gabriela Mistral y José Carlos Mariátegui tuvieron vidas similares: ambos quedaron al cuidado de sus madres tempranamente, rechazados o imposibilitados por el sistema educativo de sus países, debieron autoeducarse. Un elemento distintivo los unió: el impulso por la cultura y el conocimiento. Con el correr del tiempo sus trayectorias se unieron y diversificaron a la vez.

Mistral y Mariátegui partieron de posiciones contrarias en torno a la importancia de Europa y América Latina. Durante buena parte del siglo XIX, las elites intelectuales latinoamericanas liberales fueron "europeizantes" gracias a la revolución francesa y a las revoluciones europeas de 1830 y 1848 que fundaron el "liberalismo rojo". Pero hacia fines del siglo y con el avance del imperialismo estadounidense, se abrió una brecha hacia una interpretación distinta que puso el centro de las preocupaciones de los intelectuales del continente en América Latina.

Mientras Gabriela hizo una trayectoria desde el latinoamericanismo al internacionalismo, Mariátegui hizo el camino contrario. Ella, con una educación sui generis, fue siempre latinoamericanista y absorbió Europa a través del debate educativo de la escuela nueva, de sus viajes y el haber vivido gran parte de su vida en Estados Unidos y en el viejo continente.

Mariátegui, gracias a su experiencia europea, regresó al Perú imbuido de la revolución Rusa y el ambiente europeo de lucha contra el fascismo. Frente al conocimiento del fascismo, especialmente italiano, tuvieron posiciones que lo condenaron, aunque por ello recibieron represión y persecuciones.

Ambos se "encontraron" primero en *Claridad* y luego en *Amauta* en el debate en torno al indigenismo y la educación. De allí surgieron dos grandes textos: *Siete ensayos*, del peruano y *Poema de Chile*, de la chilena.

La relación entre Mariátegui y Mistral fue indirecta y estuvo mediada por personajes como González Vera y Haya de la Torre, pero hubo toda una red de intelectuales y agitadores políticos que los unieron como Miguel Adler y Joaquín Edwards Bello, entre muchos otros. Pero esto no fue óvico para que Mariátegui abriera las páginas de las revistas que dirigió a una chilena: cuando él estaba muy imbuido en el proceso europeo,

ella le mostró la profundidad e importancia del campesino y el indígena para el Perú y el continente. Esta influencia fue radical para que el peruano diseñara su propuesta de un socialismo latinoamericano que, a la postre, lo llevó a ocupar el sitio destacado entre los grandes intelectuales de nuestro continente.

Pero el núcleo duro del pensamiento de ambos tuvo fuertes puntos de encuentro. Ideológicamente los unieron dos temas centrales para el pensamiento latinoamericano de la época: el indigenismo y la educación. Pero el moquehuano, hemos visto, no fue en un principio latinoamericanista y la chilena sí lo fue y desde sus inicios, pero, a partir de 1924, y después de conocer Estados Unidos, se unió cada vez más al panamericanismo estadounidense, luego al IICI de la Sociedad de Naciones y, finalmente, a la ONU.

Bibliografía

Fuentes

Claridad, Santiago, 1920-1932

Claridad, Lima, 1923

Mundial, Lima, 1925

Variedades, Lima, 1928

Cifuentes, Abdón, (1893), *Discurso acerca de la libertad de enseñanza, pronunciado en el Senado*, Santiago, Imprenta y Encuadernación Barcelona.

Cifuentes, Abdón, (1910), *Discurso en favor de las universidades libres pronunciado en el Senado el 16, 23, 24, 25 y 30 de agosto de 1910*, Santiago, Imp. y Encuadernación Chile.

Pantoja, Miguel, (2017), "El genocidio selknam", 1º Foro Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización.

Cartas

Carta: "Alberto Lasplaces a José Carlos Mariátegui", Montevideo, 18 de septiembre de 1928. Archivo José Carlos Mariátegui, 2 fojas.

Carta "Haya de la Torre a González Vera", San Ángel, México DF., 15 de diciembre de 1923, Archivo del Escritor.

Carta "Gabriela Mistral a Miguel Adler", Bédarrides, Vaucluse, Francia, 7 de septiembre de 1928. Archivo José Carlos Mariátegui.

Tarjeta, "Gabriela Mistral a José Carlos Mariátegui", Fontainebleau, 1927, Archivo José Carlos Mariátegui.

Libros

ALVA CASTRO, Luis (ed.), (2001), *Víctor Raúl en Excelsior*, Lima, CECOSAMI impresión digital.

BARCOS, Julio Ricardo, (2013), *Cómo educa el Estado a tu hijo y otros escritos*, Gonet, UNIPE: Editorial Universitaria.

BEIGEL, Fernanda, (2001) "Mariátegui y las antinomias del indigenismo", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6:13, pp. 36-57.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio, (2009), "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo", *América sin Nombre*, Nº 13-14, pp. 103-112.

GARGUREVICH, Juan, (1978), *La razón del joven Mariátegui*, Lima, Editorial Horizonte.
Latcham, Ricardo, "Los elementos indígenas de la raza chilena", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1912.

MARIÁTEGUI, José Carlos, "La libertad de la enseñanza", *Mundial*, Lima, 22 de mayo de 1925.

Mariátegui, José Carlos, (1925), "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", *Mundial*, Lima, 1 de mayo.

Mariátegui, José Carlos, (1928), *Siete ensayos de interpretación histórica de la realidad peruana*, Lima.

Mariátegui, José Carlos, "La Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires", *Variedades*, Lima, 10 de marzo de 1928.

MISTRAL, Gabriela, (1923), "Silueta de la india", *Claridad* Nº 5, Lima.

MORAGA VALLE, Fabio, (1997), "Mariátegui y el pensamiento histórico, una propuesta de lectura", *Anuario de Posgrado Universidad de Chile*, Nº 2.

Fabio Moraga Valle, (2007), "Ciencia, historia y razón política. El positivismo en Chile, 1840-1900", (tesis de doctorado), México, El Colegio de México.

Moraga Valle, Fabio, (2018), "José Carlos Mariátegui, su reflexión sobre la Reforma Universitaria, los intelectuales y la educación popular, 1919-1930", *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 5:9, Córdoba.

Moraga Valle, Fabio, (2016), "Un resplandor en el Nuevo Mundo: la red Clarté y el pacifismo en América Latina, 1918-1938", en: Carlos Marichal y Alexandra Pita, *Redes transnacionales en América Latina durante la entreguerra*, Universidad de Colima, México.

PALACIOS, Nicolás, (1904), *Raza Chilena, libro escrito por un chileno i para los chilenos*, Valparaíso, Impr. i Litogr. Alemana.

SIERRA, Augusto Santiago, (1973), *Las misiones culturales*, México, SEP.

Spriano, Paolo (1967). *Storia del Partito Comunista Italiano*, vol. I. Turin, Einaudi.

TANZI, Héctor José, (2005), "Historia Ideológica de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (1930-1947)", *IUSHISTORIA*, Nº 1, Marzo, Buenos Aires.

VOLODIA Teitelboim, (1991), *Gabriela Mistral pública y secreta*, México, Hermes.

VARAS, José Miguel, (1993), "El Cara de hombre", *Mapocho* Nº 33, Santiago, DIBAM.

ZUBILLAGA, Carlos (2023), "Lasplaces, Alberto", en *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*, Disponible en <https://diccionario.cedinci.org>.

CONFERENCIAS DE MARIÁTEGUI EN LA UNIVERSIDAD POPULAR

Renata Bastos da Silva¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

A su vuelta a Perú, en 1923, José Carlos Mariátegui tiene la oportunidad de discutir públicamente la historia de la crisis mundial en las conferencias que presentó de junio de ese año a enero de 1924 en la Universidad Popular González Prada.

Maria Wiese, una de las biógrafas de Mariátegui escribió sobre el reencuentro del pensador peruano con su tierra natal:

Una tarde del año 1923 encontré a Mariátegui en la sala de la Sociedad Filarmónica, donde se exhibía una muestra pictórica italiana. Era una tarde de otoño y el escritor no se había quitado su largo abrigo de tono oscuro. Lo veía por primera vez, después de su regreso de Europa, y me pareció pleno de energía y de cordialidad. Traía el encargo de presentar aquella muestra pictórica – pintores italianos modernos – que por lo demás no tuvo mucho éxito. Charlamos brevemente. Mariátegui tenía que atender a los visitantes, que solicitaban explicaciones y comentarios. Pudo, sin embargo, referirme que tenía un hijo, Sandro, y que vivía en una casa de un antiguo barrio de Lima. (Wiese, M., 1988, p. 29)

Por otro lado, Wiese destaca que:

Al volver al Perú Mariátegui no retorna como el europeizante desdeñoso e inflado de pedantería que completa las cosas y los hechos de su tierra con torpe incompreensión. Después de sus cuatro años de experiencia europea vuelve con el alma abierta a la emoción peruana, con la inteligencia alerta para recoger las vibraciones del problema de su tierra natal. A la Lima frívola y despreocupada trae la fortaleza de su fe, su preocupación dramática, el ardor de su palabra desnuda de retórica, su voluntad de trabajo. Comprende todas las posibilidades del país y lo alienta la esperanza de hacer obra, de despertar inquietudes, de arrojar la simiente en el surco de aquellos campos, aún infecundos. (Wiese, M., 1988, p. 30)

Nada más volver a Perú en 1923, Mariátegui se integra a la propuesta de la Universidad Popular González Prada, en mi opinión un ejemplo de extensión universitaria cuando eso no existía, en el contexto de los desdoblamientos de la Reforma Universitaria de Córdoba de 1918, como voy a explicar más adelante.

¹ Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro titular do Conselho de Extensão Universitária da UFRJ representando o Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas (CCJE). Doutora em Ciências Humanas pela Universidade de São Paulo. Autora do livro: *Lord Keynes pelo Amauta Mariátegui: a Crítica da Economia de Keynes na Política de Mariátegui*. Judiaí (SP): Paco Editorial, 2019.

Acerca de las Conferencias que Mariátegui impartió en la Universidad Popular, Wiese describió que:

¿Cómo inició la obra de Mariátegui, al volver a su país? Citaré sus propias frases, tomadas de una nota autobiográfica: "A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias, en la Federación de Estudiantes, en la Universidad Popular, artículos, etc., Expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista".

Investigar la realidad nacional; ¡con qué pasión se dedica Mariátegui a esta obra!, que será uno de los fines de su existencia, con qué voluntad, ¡capacidad de trabajo y espiritualidad! (Wiese, M., 1988, p. 31)



En este sentido, profundizar en el tema del regreso de Mariátegui a su país y su colaboración en la Universidad González Prada. Primero voy a presentar un poco de las actividades del Amauta como periodista en la antesala de su viaje a Europa, en seguida voy a destacar algunas de sus acciones en el viejo continente y finalmente su regreso al Perú. Acto seguido, presentaré el argumento de que la Universidad Popular fue el inicio de las actividades de extensión universitaria, cuando todavía no existía extensión, por tanto, cuando las actividades de extensión universitaria aún no tenían una definición.

La extensión es la forma de articulación entre universidad y sociedad a través de diversas acciones. Como sugiere el nombre, significa extender la universidad más allá de sus muros, interactuando con la comunidad, con el objetivo de intercambiar conocimientos. Y por fin presento dos de las conferencias de Mariátegui en la Universidad González Prada.

En la antesala de su viaje a Europa:

Mariátegui se volvió autodidacta y a pesar de su mala salud, comenzó a trabajar -a los 15 años- en La Prensa, un diario de Lima, como ayudante de linotipia. Inició su labor como columnista en 1911, escribiendo para La Prensa de Lima. Firmó como Juan

Croniqueur, su seudónimo más constante desde entonces. Escribió, entre otros, para el diario El Tiempo y la revista Colónida. José Carlos abandonó el seudónimo de Juan Croniqueur en 1918, cuando fundó la revista Nuestra Época. Ese mismo año Mariátegui conoció a Victoria Ferrer, en una reunión en la casa de su padre Juan Ferrer Morales, casado con Beatriz Gonzáles Bustamante. Juan Ferrer fue un tipógrafo de origen catalán. Victoria se sintió atraída por las inquietudes intelectuales de José Carlos, su buen humor y su chispa criolla. José Carlos y Victoria formalizaron su relación y alquilaron una casa en el barrio La Victoria. "La fuerza del león y la astucia del zorro", escribió el joven José Carlos en una de las paredes de su nueva casa².

En Perú, a fines de enero de 1919, Augusto B. Leguía lanzó su candidatura a la presidencia, anunciando un programa reformista que pretendía reducir el poder del Partido Civil y atraer el apoyo de las clases menos favorecidas. Además de abrazar las exigencias de las capas promedios, particularmente en el sector comercial que anhelaba por transformaciones en las bases socioeconómicas del Perú. Con este discurso Leguía obtuvo la mayoría de los votos en las elecciones del 19 de mayo de 1919.

José Carlos puso en marcha *La Razón*, el primer periódico de izquierda del país, en mayo de 1919, cuatro días antes de que Augusto B. Leguía fuese elegido presidente del Perú. Este se convirtió en un vehículo importante para apoyar las huelgas de los trabajadores mediante la institución de la jornada laboral de ocho horas y la reducción del costo de vida, así como una forma para dar publicidad a las manifestaciones públicas a favor de la reforma universitaria.

Leguía, temeroso de la reacción de los civilistas (partidarios de José Pardo, que representaban la mayoría en el parlamento) dio un golpe de Estado, con la ayuda de jefes militares, en julio de 1919. Leguía, avanzando en la transmisión del poder, rompió la constitución; cerró el parlamento y deportó al presidente Pardo y a otros políticos civilistas al extranjero. De esta manera inició su gobierno, cuya primera etapa (1919-1923) denominó La Patria Nueva. La segunda fase duró hasta 1930.

El aspecto autoritario del gobierno de Leguía se profundizó. El 8 de agosto de 1919 su gobierno provocó el cierre de *La Razón* al prohibir que la imprenta *La Tradición*, que pertenecía al Arzobispado de Lima y apoyaba al gobierno, seguir imprimiendo el periódico.

Con el objetivo de prevenir nuevas presiones de carácter social, el gobierno de Leguía designó a los directores de *La Razón* como agentes de propaganda del Perú en Italia y España. Por ello, a finales de 1919, Mariátegui fue llevado "disfrazado al exilio" en Europa, según Melis, Antonio (1994).

Acciones en el viejo continente:

² Cecília Ferrer Mariátegui en: *La hija del Amauta*. El Dominical de El Comercio. 4 de Julio de 2004.

Mariátegui salió del Perú del puerto del Callao el 8 de octubre de 1919. Hizo escala en Nueva York, que duró casi cuatro semanas debido a una huelga de estibadores. En aquella ocasión, el pensador peruano conoció mejor el movimiento sindical estadounidense, a través de reportajes en periódicos locales.

Cuando José Carlos partió hacia el viejo continente, en octubre de 1919, Victoria estaba embarazada de ocho meses. Gloria María, su hija, nació el 17 de noviembre de 1919, cuando su padre viajaba a Francia. El apresurado viaje marcaría el fin de la relación, pero ello no impidió que mantuvieran una comunicación epistolar que se prolongaría durante muchos años, que giraba en torno al bienestar de la madre y la niña³.

La primera carta en que mencionó a su hija Gloria María, José Carlos Mariátegui escribió a Victoria Ferrer:

Roma, 24 de enero de 1920. Victoria: La carta que te adjunto te advertirá que soy en posesión de la noticia de la venida al mundo de la señorita Gloria María a quien me apresuro a enviar, por intermedio tuyo, mi primer beso. (Mariátegui, J. C., 1984, p. 10)

El 10 de noviembre de 1919 Mariátegui desembarcó en el puerto de La Rochelle, Francia. De allí pasó a París, donde permaneció cuarenta días, y luego se fue a Génova, en Italia. Fue allí donde Mariátegui residió la mayor parte de su estancia en Europa, desde enero de 1920 hasta marzo de 1922, principalmente en Roma. Durante ese período, como "agente de propaganda periodística" del Perú en Italia –papel que desempeñaba en el consulado peruano en ese país– continuó escribiendo artículos sobre la política europea, y particularmente la italiana. En esa coyuntura tuvo la oportunidad de seguir de cerca el ascenso del fascismo. Desde Italia, sus artículos eran enviados al Perú y publicados en el diario El Tiempo y otros diarios de la época. Sin embargo, debemos aclarar que Mariátegui siempre mantuvo sus posiciones políticas críticas a la conducta del Gobierno de Leguía, de acuerdo con Vegas, Ricardo Luna (1989).

En 1921 se casó con la italiana Ana Chiappe, la pareja con la que más tarde tendría cuatro hijos: Sandro, Siegfried, José Carlos y Javier; solamente el primero nació en Italia. El pensador peruano regresó a París entre junio y julio de 1922. Durante ese período conoció, entre otros, al escritor francés Henri Barbusse, visitó librerías y museos, asistió a conciertos, obras de teatro, conferencias en universidades francesas y a una sesión en la Cámara de Diputados. Después de su segunda visita a París, realizó un viaje en barco por el río Danubio desde Passau, con paradas en Viena, capital de Austria, y Budapest, capital de Hungría.

También estuvo en Praga, capital de la entonces Checoslovaquia. Mariátegui también visitó Alemania, adonde llegó en agosto de 1922 y allí permaneció con su esposa e hijo durante 6 meses en la ciudad de Berlín. Durante el período que estuvo en Europa, Mariátegui se ocupó investigando libros y monitoreando la coyuntura.

³ Según Cecilia Ferrer Mariátegui, op.cit.

En febrero de 1923, Mariátegui embarcó rumbo al continente americano, junto a su esposa Ana Chiappe y su hijo Sandro, en el puerto de Ambares, en el barco alemán Negada. Llegó al puerto del Callao, Perú, el 18 de marzo del mismo año.

Su regreso al Perú:

Entre junio de 1923 y enero de 1924, José Carlos Mariátegui impartió conferencias en la Universidad Popular González Prada, obteniendo la oportunidad, y demostrando la necesidad, de difundir el conocimiento de la crisis global entre estudiantes y trabajadores. Estas conferencias fueron publicadas en: *Historia de la crisis mundial: conferencias (años 1923 y 1924)*. Lima: Amauta, 1988.

Según Wiese:

Sus conferencias y su labor, en las Universidades Populares González Prada, fundadas por el Congreso Nacional de Estudiantes reunidos en el Cuzco, se caracterizan por la claridad de su exposición y la solidez de su estructura. No es el improvisador criollo, cuya elocuencia se desata adornada de pintorescas imágenes y retorcidas metáforas; Mariátegui habla siguiendo un plan, un método, un sistema; con vehemencia, sí, pero con precisión matemática y basándose en vigorosos argumentos. (Wiese, M., 1988, p. 31)

Paralelamente a sus conferencias en la Universidad Popular, Mariátegui colaboró con la revista *Claridad* fundada y dirigida por el joven intelectual Víctor Raúl Haya de La Torre, uno de los ideólogos de las Universidades Populares y uno de los líderes de las demandas de reforma universitaria en el Perú. Esta revista se publicó durante 1923 y 1924 –hasta que su publicación fue interrumpida por el gobierno de Leguía.

En octubre de 1923, Haya de La Torre fue deportado por la dictadura del gobierno de Leguía. Mariátegui asumió, de manera interina, la dirección de *Claridad*, a partir de su cuarto número. De esa manera, la revista abandonó el estilo estudiantil que había asumido anteriormente y adoptó una intervención más objetiva, presentándose como un órgano de la Federación de Trabajadores de Lima. Aún en el exilio, Haya de La Torre lanzó el programa de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (Apra), en la Federación de Estudiantes Mexicanos, en 1924.

A pesar de coincidir con algunos puntos del programa de Apra, Mariátegui reveló, en sus declaraciones, desacuerdos respecto de otros temas. Se inició un debate en las trincheras de la oposición al régimen de Leguía, entre políticos obligados a cierta clandestinidad o condenados al exilio, frente a la política oligárquica. Sobre la polémica entre Mariátegui y Haya de La Torre indico la lectura de: *Germana, César. La polémica: Haya de La Torre – Mariátegui: Reforma o Revolución en el Perú Revistas de Sociedad y Política, Lima, n. 2, 1977; Vegas, Ricardo Luna. Mariátegui, Haya de La Torre y la verdad histórica. Lima: Editorial Horizonte, 1988; y Marinho, Ricardo. Actor, tiempo y proceso de largo plazo en la polémica de Mariátegui con Haya de La Torre. Ensayos de Historia, Franca, v. 1, núm. 2, pág. 131-140, 1996.*

De acuerdo con Wiese:

Acordado el funcionamiento de las Universidades González Prada, Haya de La Torre organiza su plan y su programa y llama a estudiantes e intelectuales, para que dicten los cursos de estos centros de extensión universitaria. Solicita la colaboración de José Carlos Mariátegui, que acaba de llegar de Europa y Mariátegui, antes de principiar sus lecciones asiste unos días a las clases, en calidad de oyente, porque quiere establecer contacto con los obreros y hacerse conocer más íntimamente de ellos. (Wiese, M., 1988, p. 31)

Por otro lado, Mariátegui también quiso mostrar la crisis europea, como menciona anteriormente, durante su estancia en Europa entre 1919 y 1923. Para ello preparó análisis de hechos que afectaron el panorama internacional, escribiendo artículos y crónicas para periódicos y revistas peruanos. En 1921 compuso el primer artículo en el que utilizó el trabajo de John Maynard Keynes, un economista inglés, que formó parte de la delegación inglesa del Tratado de paz de Versalles, pero rompió con ella. Mariátegui recurrió al libro del economista *Las consecuencias económicas de la paz* para evaluar los efectos de dicho tratado, que supuso el final formal de la Primera Guerra Mundial. Al año siguiente escribió, entre otros artículos alusivos al final de la hegemonía europea sobre el mundo, "El crepúsculo de la civilización" en el que, por segunda vez, cita a Keynes en sus obras.

A su regreso al Perú, en 1923, como ya dicho anteriormente, tuvo la oportunidad de discutir públicamente la historia de la crisis mundial en las conferencias que presentó de junio de 1923 a enero de 1924 en la Universidad Popular González Prada. En el programa de las conferencias, Mariátegui destacó la problemática de las reparaciones de guerra, distinguiendo el trabajo de Keynes en este tema, y usó las ideas del economista como uno de los fundamentos.

Voy a mostrar algunos comentarios de su presentación sobre la novena conferencia dedicada al debate sobre los problemas de la Paz de Versalles⁴, como también destaco la décima cuarta conferencia de Mariátegui cuyo título es "Exposición y críticas de las instituciones del régimen ruso".

Primero, hablo sobre la Universidad Popular como ejemplo de extensión universitaria antes de la institucionalización de la extensión académica. Para ello comento, a través de los escritos de Mariátegui, sobre la reforma universitaria de Córdoba en 1918, que fue fundamental para hacer espacio a la extensión universitaria.

La Universidad Popular como ejemplo de extensión cuando todavía no existía este concepto.

⁴ Mariátegui, J. C. La Paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones. In: Historia de la crisis mundial: conferencias (años 1923-1924). Lima: Amauta, 1988. p. 106-118. Pronunciada em 31 de agosto de 1923.

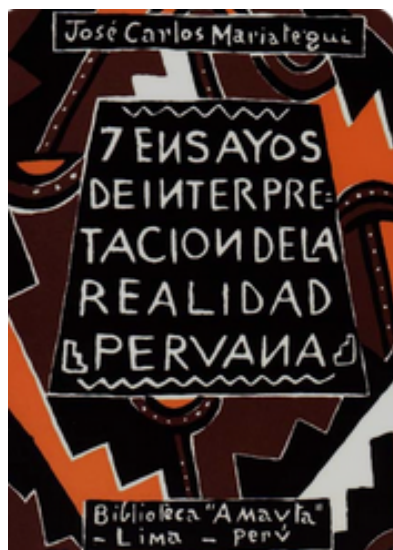
Como ya he destacado anteriormente, la extensión es la forma de articulación entre universidad y sociedad a través de diversas acciones. Como propone el nombre, significa extender la universidad más allá de sus muros, de tal forma que interactúe con la comunidad, con el objetivo de intercambiar conocimientos.

La extensión universitaria es una de las tres funciones sustantivas de la Universidad (junto a la investigación y la docencia) y tiene como objetivo promover el desarrollo cultural, y la transferencia del conocimiento y la cultura a los distintos sectores sociales de la comunidad.

De acuerdo con Cristofolletti; Serafim (2020) uno de los momentos históricos importantes de la extensión latinoamericana es el Movimiento de Reforma Universitaria de Córdoba de 1918 en Argentina, reconocido por la literatura como un intento, a partir de la crítica a los modelos universitarios tradicionales vigentes en América Latina, de modernizar y acercar estas instituciones a la población y a las clases trabajadoras para superar la dependencia y el subdesarrollo del continente. Esta sería una de las semillas de la extensión dialógica dirigida a los segmentos subordinados de la sociedad.

La Reforma de Córdoba de 1918 pone en el orden del día la idea de fortalecer la función social de la universidad, hacia la democratización del conocimiento crítico y reflexivo. Para ello, la universidad contribuye directamente a mejorar la calidad de vida de la población, adoptando un modelo dialógico integrado con la comunidad (Cristofolletti; Serafim 2020, p. 5).

Mariátegui menciona la Reforma Universitaria de Córdoba de 1918 cuando presenta la política y la enseñanza universitaria en Latinoamérica haciendo un examen minucioso en el ensayo "El proceso de la instrucción pública", en su segundo libro titulado "Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana, 1928".



En palabras de Mariátegui:

El movimiento estudiantil que se inició con la lucha de los estudiantes de Córdoba, por la reforma de la Universidad, señala el nacimiento de la nueva generación latinoamericana. (...) Los estudiantes de toda la América Latina, aunque movidos a la lucha por protestas peculiares de su propia vida, parecen hablar el mismo lenguaje. (...)

De igual modo, este movimiento se presenta íntimamente conectado con la recia marejada postbélica. Las esperanzas mesiánicas, los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la postguerra repercutían particularmente en la juventud universitaria de Latinoamérica. El concepto difuso y urgente de que el mundo entraba en un ciclo nuevo despertaba en los jóvenes la ambición de cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica. Y, como es natural, en la constatación de todos los vicios y fallas del régimen económico social vigente, la voluntad y el anhelo de renovación encontraban poderosos estímulos. La crisis mundial invitaba a los pueblos latinoamericanos, con insólito apremio, a revisar y resolver sus problemas de organización y crecimiento. Lógicamente, la nueva generación sentía estos problemas con una intensidad y un apasionamiento que las anteriores generaciones no habían conocido. Y mientras la actitud de las pasadas generaciones, como correspondía al ritmo de su época, había sido evolucionista – a veces con un evolucionismo completamente pasivo – la actitud de la nueva generación era espontáneamente revolucionaria. (Mariátegui, J. C., 1988, p. 122-123)

Conferencias en la Universidad Popular como Extensión Universitaria:

La Universidad Popular es una institución educativa y cultural creada por grupos, asociaciones y organizaciones sociales para promover la educación popular de saberes teóricos y prácticos dirigida a toda la población, en especial a sectores populares – trabajadores (proletariado), campesinos, emigrantes y mujeres— que no tienen acceso a la educación.



Fundación de la Universidad Popular, González Prada, cuyo primer rector: Víctor Raúl Haya de la Torre:

La Universidad Popular González Prada fue creada a principios de los años de 1920 por resolución del Congreso Nacional de Estudiantes de Cuzco. Funcionaba en Lima y en otras ciudades del país. Fue organizada por estudiantes de vanguardia y por líderes operarios ligados al movimiento anarquista.

Uno de los principales organizadores de la universidad popular fue Víctor Raúl Haya de la Torre, el primer rector. El gobierno de Leguía (1919-1930) todavía toleraba la Universidad Popular, según Ricardo Luna Vegas en su libro *José Carlos Mariátegui: un ensayo biográfico* (1989).



En mi opinión, Mariátegui entra a la Universidad Popular González Prada para vocalizar la política liberal demócrata y aglutinar los intelectuales, la clase media, la clase operaria y los trabajadores del campo con el objetivo de disputar con el gobierno de Leguía la hegemonía política, teniendo como foco la estrategia del "frente único".

Mariátegui en su primera conferencia, con sencillez, diría a sus obreros-alumnos: "Yo no enseño, compañeros, desde esta tribuna la historia de la crisis mundial, yo la estudio con vosotros".

En el programa de las conferencias, Mariátegui mostró la selección de temas de las exposiciones. En mi opinión los principales temas seleccionados y discutidos son: Los efectos del término de la Gran Guerra; el fracaso de la Segunda Internacional; la intervención de Italia en la Guerra; la Paz de Versalles; la Sociedad de las Naciones; el

problema de las reparaciones de Guerra; la agitación proletaria en Europa en 1919 y 1921; los problemas económicos de la Paz; la Revolución Rusa; las instituciones del régimen ruso; la Revolución alemana; la agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental entre otros.

Wiesse distingue:

Su primera conferencia tendrá por título "La crisis mundial y el proletariado". Con acento emocionado y fraterno se dirigirá a sus oyentes y les dirá: "Yo dedico, sobre todo, mis disertaciones a esta vanguardia del proletariado peruano. Nadie más que los grupos proletarios de vanguardia necesitan estudiar la crisis mundial. Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre, a enseñarles la historia de esta crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ellos. Yo no enseño, compañeros, desde esta tribuna, la historia de la crisis mundial; yo la estudio con vosotros" (Wiesse, M., 1988, p. 31).



Portada de Alfredo Ruiz Rosas

De acuerdo con Wiesse (1988, p. 32) Mariátegui se presenta a los estudiantes/obreros de las Universidades Populares no como profesor formal, sino para "estudiar con ellos".

Según palabras de Wiesse:

Mariátegui dará a la labor realizada en las Universidades González Prada una orientación vigorosa y bien trazada; cada lección suya señala una dirección, una meta, un fin. (Wiesse, M., 1988, p. 32).

En mi libro, *Lord Keynes por el Amauta Mariátegui: La crítica de Keynes a la economía en la política de Mariátegui* (2019), menciono la novena conferencia del Amauta titulada "La paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones" donde destaco los siguientes temas

de la crisis mundial: el problema de las reparaciones, los déficits fiscales de Francia, Italia, Alemania, etc.; el problema del cambio, el problema de la desocupación y otros problemas de la paz; la política de reconstrucción europea; los libros de Keynes, Caillaux, Nitti, Walter Rathenau y otros; el hambre en Rusia; la Conferencia de Génova; la crisis política en Alemania; Hugo Stinnes y el Partido Popular Alemán y sus puntos de vista sobre los problemas de Alemania.

Mariátegui en esa conferencia evaluó los efectos del tratado de paz firmado en el Palacio de Versalles en 1919:

La Paz de Versalles es el punto de partida de todos los problemas económicos y políticos de hoy. El tratado de paz de Versalles no ha dado al mundo la tranquilidad ni el orden que de él esperaban los Estados. Por el contrario, ha aportado nuevas causas de inquietud, de desorden y de malestar. Ni siquiera ha puesto definitivamente fin a las operaciones marciales.

Mariátegui destacó también los libros de algunos estadistas e intelectuales europeos, entre ellos Keynes, que discutieron sobre las consecuencias del Tratado de Versalles, particularmente respecto al cobro de las reparaciones de Guerra:

Esta paz no ha pacificado al mundo. Después de firmarla, Europa ha continuado en armas. Y hasta ha continuado batiendo y ensangrentándose parcialmente. Asistimos hoy mismo a la ocupación del Ruhr que es una operación militar. Y que crea entre Francia y Alemania una situación casi bélica. El tratado no merece, por tanto, el nombre de tratado de paz. Merece, más bien, el nombre de tratado de guerra. (Mariátegui, J. C., 1988, p. 106)

También destaco la décima cuarta conferencia de Mariátegui cuyo título es "Exposición y críticas de las instituciones del régimen ruso". Según sus palabras:

Se observa rigurosamente la jornada de 8 horas. Para los que se dedican a un trabajo nocturno, la jornada es de 7 horas. Cada trabajador tiene derecho a 42 horas de reposo continuo a la semana. Cada año tiene derecho a una vacación de un mes, transitoriamente reducida a 15 días. El seguro social se extiende a toda la vida del trabajador: enfermedad, desocupación, accidente, vejez y maternidad. (...) La atención a la infancia. Casas de salud para niños. Los niños reciben instrucción, alimento y ropa. La protección a la infancia comienza desde la maternidad. La mujer grávida tiene derecho a la asistencia desde 8 semanas antes del parto. (...) Las mujeres tienen todos los derechos políticos y civiles. La primera ministro ha sido rusa: Alejandra kollontain. (...). La N.E.P. [Nueva política económica] el consejo de economía política. (...) La electrificación de Rusia. Las concesiones al capital financiero." (Mariátegui, J. C., 1988, p. 151-152).

Consideraciones finales:

A mi juicio, la experiencia de Mariátegui al impartir las Conferencias en la Universidad Popular fue un encuentro orgánico con la gente de su país. Especialmente con los trabajadores que pudieron tener acceso a discusiones sobre temas del escenario mundial en aquellas primeras décadas del siglo XX.

Por otro lado, revela la importancia de que la universidad llegue a quienes no tienen la oportunidad de acceder a ella. Pero a través de cursos, actividades, eventos y proyectos de extensión, hoy la universidad puede llegar a la sociedad, como Mariátegui lo hizo en aquellos años de 1920, especialmente a los trabajadores que no tuvieron la oportunidad de realizar carreras universitarias.

Entiendo el proyecto de Universidad Popular como una de las consecuencias de la Reforma Universitaria de Córdoba (1918), así como un germen para la creación y expansión de la extensión universitaria.

Desde esta perspectiva, destaco la organización, para los próximos 13, 14 y 15 de noviembre de 2024, del VII Congreso de Extensión de la Asociación de Universidades del Grupo Montevideo (AUGM): *Universidades y Territorios: construyendo lazos emancipatorios*, que busca promover debates epistemológicos, metodológicos, éticos y políticos que partan de un análisis reflexivo y situado de las experiencias extensionistas. El Congreso se llevará a cabo en la Universidad Nacional de Mar del Plata, en Argentina. Este año, la citada universidad celebra la primera década de la creación de sus Centros de Extensión Universitaria (CEU), instancias de articulación Universidad-Sociedad consolidadas en distintos barrios de la ciudad y de la región sudeste de la provincia de Buenos Aires. En ese marco, este VII Congreso constituye al mismo tiempo una celebración y un desafío: el de repensar las políticas institucionales de la(s) Universidad(es), redoblando los esfuerzos por la construcción colectiva de propuestas que tiendan a la inclusión, la emancipación, y al mejoramiento de la calidad de vida de las personas que conforman nuestra sociedad.

Comprendo que el esfuerzo de Mariátegui por acercarnos a la sociedad y discutir la dramática situación de aquellos años de la década de 1920 es un ejemplo que nos impulsa a estructurar la extensión universitaria en nuestro continente para construir juntos un camino republicano y democrático solidario.

Bibliografía

CRISTOFOLETTI, Evandro Coggo. Serafim, Milena Pavan. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 45, n. 1, e90670, 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623690670>

FERRER, Cecília Mariátegui EN: LA HIJA DEL AMAUTA Publicado en *El Dominical de El Comercio*. 4 de Julio de 2004.

GERMANA, César. La polémica: Haya de La Torre – Mariátegui: Reforma o Revolución en el Perú *Revistas de Sociedad y Política*, Lima, n. 2, 1977.

KEYNES, J. M. The economic consequences of the peace. The collected writings of John Maynard Keynes. v. 2, 4. ed. London: Macmillan, 1971.

MARIÁTEGUI, J. C. Historia de la crisis global: conferencias (años 1923 y 1924). v. 8, 12 ed. Lima: Amauta, 1988. Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. _____ . 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. v. 1, 11 ed. Lima: Amauta, 1988. Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. _____ . Correspondencia (1915-1930). Introducción, compilación y notas de Antonio Melis. Tomo I. Lima: Biblioteca Amauta, 1984.

MARINHO, Ricardo. Actor, tiempo y proceso de largo plazo en la polémica de Mariátegui con Haya de La Torre. Ensayos de Historia, Franca, v. 1, núm. 2, pág. 131-140, 1996.

MELIS, Antonio. Prólogo. En: Mariátegui Total. Lima: Amauta, 1994.

SILVA, Renata Bastos da. Lord Keynes por el Amauta Mariátegui: La crítica de Keynes a la economía en la política de Mariátegui. Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2019.

VEGAS, Ricardo Luna. José Carlos Mariátegui: Ensayo biográfico. Lima: Horizonte, 1989. _____ . Vegas, Ricardo Luna. Mariátegui, Haya de La Torre y la verdad histórica. Lima: Editorial Horizonte, 1988.

WISSE, Maria. José Carlos Mariátegui etapas de su vida. v. 10, 13 ed. Lima: Amauta, 1988. Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M.

REVISTA AMAUTA Y LA IRRUPCIÓN DE LAS MUJERES EN LA ESCENA CONTEMPORÁNEA (1926-1930)

José Octavio Toledo-Alcalde

Agradezco a Sara Beatriz y al equipo de la cátedra por abrirme las puertas de tan importante encuentro. Hace muchos años me pregunté si tendría la oportunidad no solo de leerla a Sara Beatriz, sino de conocerla cara a cara y me llegó la oportunidad. Es un honor estar aquí hoy para hablar sobre un tema tan relevante y apasionante: «La Revista Amauta y la irrupción de las mujeres en la escena contemporánea durante el período de 1926 a 1930». Difícil hacerlo teniendo presente a una de las investigadoras más importantes del tema. Ahondar en lo investigado tiene sentido si nos ayuda a abrir nuevos caminos de hallazgos «sin calco, ni copia».

La presente consta de dos momentos: Primero, algunas reflexiones motivadas por el tema que presento y en un segundo momento les presentaré unas diapositivas, sobre la presencia de las mujeres en la revista Amauta, una presentación cuantitativa y cualitativa.

Sobre lo aportado en algunas reflexiones de ayer, hago referencia a la reflexión del profesor César Germana, donde, entre otras categorías, nos habló de la «socialización del poder», recordando a Cherroni. Podríamos señalar que Amauta fue el primer laboratorio académico intercultural latinoamericano –de perfil mediático- en donde se ensayó una suerte de socialización del poder epistemológico, plástico, estético y cultural desde una exitosa perspectiva de género. Escenario comunicacional en donde la participación equitativa entre varones y mujeres fue la muestra del sentido de la democratización y socialización del poder político que nos habló el profesor César Germana.

Cuando aludo a la *escena contemporánea* en el título, no me refiero al libro del Amauta; la idea es auscultar la interpelación de un pasado que se hizo presente y fue avizorado como futuro. Trabajar el tema me deja inquietudes orgánicas, prácticas, más que teóricas, sobre la irrupción de la resignificación de AMAUTA a nivel continental en este dramático momento de la historia que pueda iluminar esta suerte de transición entre paradigmas, de cambio entre lo decadente y esperanzador, como dijo Mariátegui. Cuanto bien nos viene en estos tiempos lo que el profesor Alberto Filippe señaló anoche: «Solo quienes pueden empoderarse del pasado pueden futurear...».Y, hacia ese recordaris vamos. No sin una brisa de pesimismo, de aquel que nos habló el profesor Deni Rubbo.

Concluyendo con esta breve introducción, les presento mi libro *Sembrador de Ideas*. Crónicas de género desde José Carlos Mariátegui y el ensayo que no se escribió, el cual

empezó como un artículo de opinión el 2011 para terminar siendo publicado como libro en septiembre de 2023 por la editorial Diversidad Literaria.

La reconfiguración del orden mundial, después de la Primera Guerra Mundial marcó el periodo del apogeo de Amauta y la irrupción del equipo de mujeres que lo acompañó. Recordemos, desde el propio Mariátegui, la base de principios que acompañó a este equipo de mujeres al cumplirse el segundo aniversario de la fundación de Amauta (1928): «Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza es una preocupación literaria y anárquica... En nuestra bandera, inscribimos esa sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a la idea de un Partido Nacionalista, pequeño burgués y demagógico)».

A nuestro entender, Amauta fue un espacio integrativo, sinérgico e inclusivo, único en la región, donde un grupo de mujeres activistas pudieron expresarse y contribuir al debate intelectual así como acompañar al movimiento estudiantil y laboral en sus luchas. Entre ellas, destacaron Dora Mayer de Zulen, Carmen Saco, Julia Codesido, María Wiese, Ángela Ramos, Alicia del Prado, Magda Portal, Blanca Luz Brum de Parra del Riego, Norah Izcue, y María Rosa González. Estas mujeres compartieron tribuna con figuras revolucionarias como Rosa Luxemburgo y Larissa Reissner. El total de mujeres que participaron en Amauta fueron 31 con un total de 101 aportes todos estos interdisciplinarios. Tuve la oportunidad de revisar los 32 ejemplares y clasificar cada una de las participaciones del grupo de mujeres por categorías y subcategorías. No daré lectura a los 31 aportes de María Wiese, ni los 70 aportes restantes pero sí algunas de ellas reconfirmando su naturaleza creativa, crítica e interdisciplinaria.

A continuación ensayo una aproximación que quizá suene disonante con el tema propuesto, pero es un proyecto que estoy profundizando y quiero compartirlo ahora. La revista Amauta y las mujeres produjeron un quiebre, al cual llamo de doble vía, en el imaginario académico-empresarial de perfil patriarcal y heteronormativo de su época. Hecho en el cual cada participante se involucró en una suerte de accionariado socializado o difundido y democratizado. Estas mujeres formaron parte de un proyecto no solo política e ideológicamente, desde la propuesta analítica de Mariátegui, sui generis por la calidad de la interpretación, análisis y contextualización de sus aportes, sino éticamente incorruptible. La muestra de integridad y transparencia a nivel empresarial de parte de la Sociedad Editora Minerva arropó a cada una de las integrantes. No es una práctica habitual encontrarnos con empresas que ventilan sus balances financieros, como lo hizo AMAUTA en sus primeras páginas, de cara a sus clientes, proveedores, organismos fiscalizadores y políticos de un Estado plutocrático como el de Leguía y de cara a la opinión pública en general. Democratización de la información en la cual no escapó el mismo Mariátegui el cual ventilo el dinero que se le era entregado. ¿Qué empresa sea pública o privada transparente movimientos y sus cuentas financieras en nuestra época? Seguramente no tantas como fueran necesarias.

Amauta y la producción intelectual de sus colaboradoras llega a nuestros días quizá de forma totalmente anónima para las nuevas generaciones y lo que nos interesa es que el legado de Amauta y de Mariátegui continúe siendo construido con un lenguaje accesible, adaptado a nuestros tiempos. Al decir nuevas generaciones me refiero a las provenientes de los años 90 hasta nuestros días. Esta generación fue académicamente desmembrada. El elemento histórico y crítico ha sido casi en su totalidad desterrada de la malla curricular escolar quedando como carreras de especialización en grados y posgrados de pocos centros de estudios en el continente. Las mujeres de Amauta provinieron de diferentes estratos de la sociedad dentro y fuera del Perú y eso es tal cual se organizan los diferentes factores sociales y políticos de nuestro tiempo. En ese espacio cohabitaron burguesas, pequeñas burguesas y pobres todas ellas social y económicamente desclasadas y políticamente socialistas. Si en nuestro y tiempo podríamos materializar una revista intergénero al estilo Amauta, por ejemplo, entre las escuelas secundarias del Perú, sería clave, en el marco de la estructura del proyecto, resaltar el factor económico en la formación académica y constitución empresarial del proyecto.

Me explico, por ejemplo, si el Banco Mundial financia el proyecto –para este caso una revista intergénero al estilo AMAUTA- de una u otra forma la entidad financiera condicionaría la ruta a seguir si la revista osaría cuestionar su razón de ser financiera, nivel ético de su práctica empresarial y rol neocolonizador.

¿Tiene sentido hablar de este tema al abordar las mujeres de Amauta en la escena contemporánea? Veamos. Los diferentes temas propuestos por las mujeres en Amauta llegaron a ser vinculantes con el proceso de cambios en la década del veinte en Perú y Latinoamérica. Fueron perseguidas, apresadas, encarceladas, torturadas, deportadas, estigmatizadas. Mariátegui hasta el final de sus días sufrió el acoso sistémico y sistemático de poder oligárquico de Leguía a través de sus servicios de inteligencia manifestados con reglaje e interceptación y secuestro de cartas y materiales de estudios. Allanamiento domiciliario, violencia física y represión militar estuvo a la orden del día. Esto es una muestra que la revista Amauta no se dejó condicionar por la presencia de sus patrocinadores publicitarios compuesta por bancos, compañías de seguros, empresas de accesorios, joyerías, entre otras, como podemos ver los anuncios en los diferentes números de AMAUTA.

Todos los patrocinadores de AMAUTA no contaban con el pueblo indígena y pobre como clientes VIPS o exclusivo y la publicidad de la revista no tenía como destinatarios a personas y pueblos excluidos del poder económico. La represión y destrucción de imprentas y cierre de locales fue parte de la reacción de un gobierno maniatado por los grupos de poder entre los cuales, muy probablemente, formaban parte ideológica más de un patrocinador. Entonces, estas mujeres, y el equipo editorial de AMAUTA, produjeron conciencia política en medio de un clima de acoso permanente y de constante violación al Estado de derecho y derechos humanos sabiendo jugar con los diferentes factores sociales y económicos de su época. Y, esto deben saberlo las nuevas generaciones cuando se enteren de la existencia de AMAUTA y el protagonismo principal de las mujeres que hicieron posible el proyecto debatiéndose interdisciplinariamente *ad*

portas de la Guerra Fría, y el frenesí geoexpansivo hegemónico, tal cual se desarrolla en nuestra época.

La Revista Amauta y la Socialización del Poder

Al hablar de Amauta, lo hacemos desde el contexto histórico en el que surgió. Tras la Primera Guerra Mundial, el mundo experimentaba cambios profundos. En Latinoamérica, estos cambios se sentían en la política, la cultura, la sociedad y la economía. Amauta nació en este crisol de transformación, como un espacio donde fueron debatidos y compartidos ideas revolucionarias y contrarrevolucionarias. La revista no solo fue un medio de difusión cultural sino también un catalizador de la socialización o democratización del poder político, y yo agregaría, epistemológico. En sus páginas, se discutían temas que iban desde la política hasta el arte, pasando por la filosofía, la literatura, cine, música, poesía, cinematografía, siempre con un enfoque crítico, localizado, comprometido, inter y transdisciplinario.

La Inclusión de las Mujeres en Amauta

La participación de las mujeres en Amauta no fue un mero acompañamiento, ni «artículo publicitario» anárquico. Ellas fueron protagonistas, contribuyendo con su perspectiva y voz a la construcción de un pensamiento más inclusivo y diverso. Mujeres como Magda Portal y Carmen Saco no solo escribieron para la revista, sino que también participaron activamente en movimientos sociales y políticos. Sus escritos reflejan una profunda conciencia de género, social y política y una crítica aguda a las injusticias de su tiempo. Estas mujeres rompieron con los moldes tradicionales, desafiando las normas establecidas y abriendo caminos para futuras generaciones de mujeres intelectuales y activistas.

El Legado de Amauta en el Siglo XXI

Hoy, al mirar hacia atrás, es evidente que Amauta dejó una huella imborrable en la historia académica y políticamente orgánica de la región. Su legado se encuentra presente. Los temas abordados siguen teniendo una increíble vigencia por su carácter profético como diría Carmen Saco en su escrito póstumo en honor de Mariátegui. La revista no solo fue un testigo de su tiempo, sino también un agente de cambio, influenciando a escritores, artistas y pensadores hasta el día de hoy. La inclusión de mujeres en sus páginas, y todas ellas desde diferentes perspectivas de género, es un testimonio de su visión de cambio y su compromiso con la equidad, la justicia social y todo forma de colonización.

El Reto de Amauta a Casi 100 Años de su Fundación

A casi 100 años de su fundación, la Revista Amauta sigue planteando retos relevantes para la actualidad. Pero, ¿Cómo proseguir el sueño de AMAUTA y Mariátegui si sus aportes son de total desconocimiento de las nuevas generaciones quienes pueden resinificar su método, principios y visión en nuestros días? La revista no solo fue un faro

cultural de su época, sino que hoy puede servir como modelo de creación de espacios de diálogo y reflexión que integren diversas disciplinas y perspectivas como parte de la cotidianidad de grupos de investigación, organizaciones sociales y políticas, escuelas políticas casi inexistentes, por ejemplo, en el Perú. Revivir el espíritu de Amauta y su dimensión intergénero, y de las mujeres, implica no solo honrar su legado, sino también adaptarlo a los desafíos contemporáneos, promoviendo un pensamiento crítico y una acción colectiva que abrace la complejidad de nuestro mundo actual.