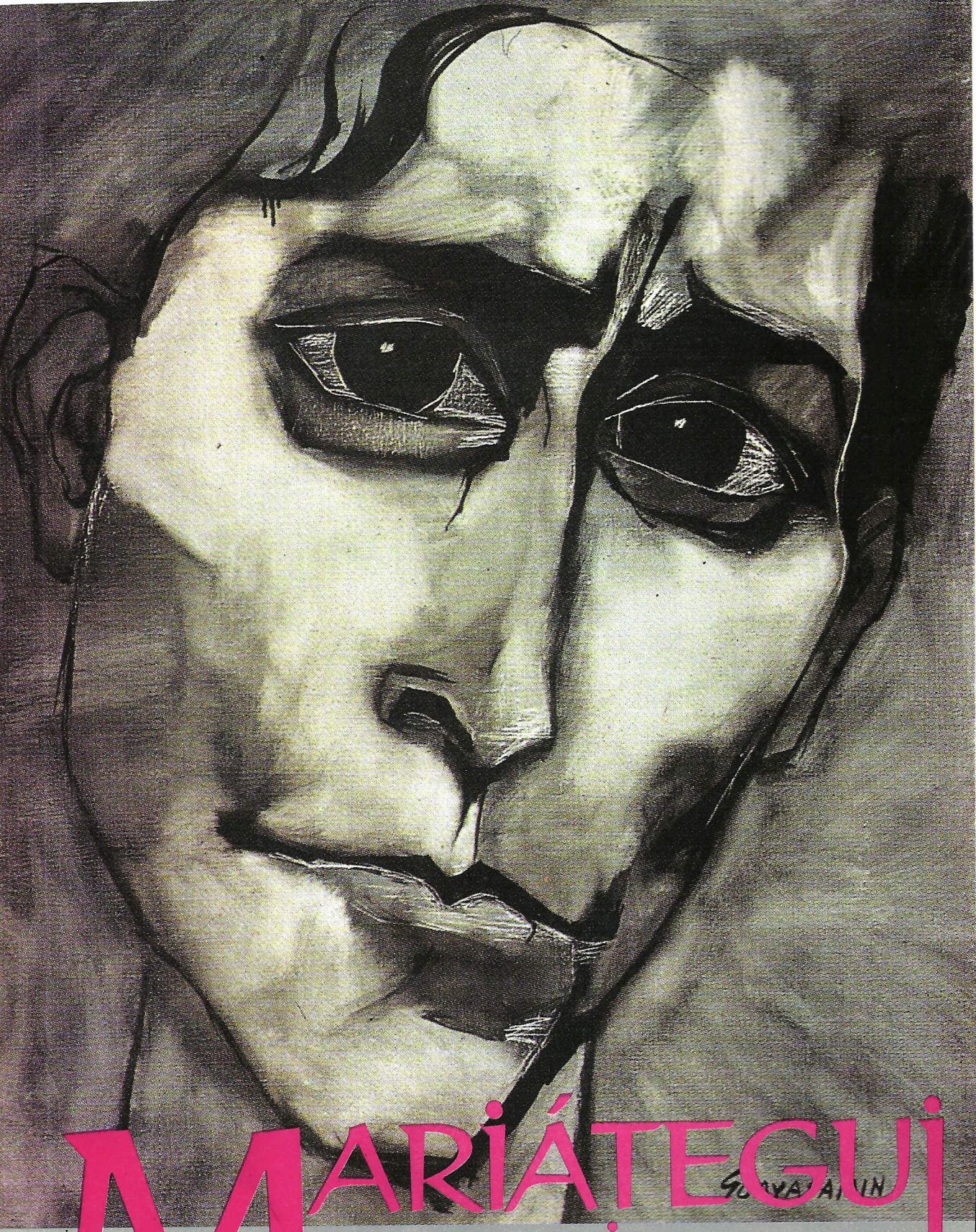

MARIÁTEGUI EN EL SIGLO XXI

TEXTOS CRÍTICOS

Saúl Peña Kolenkautsky - Samuel Sosa Fuentes - César Germaná - Robert Paris
Wolfgang Fritz Haug - Martín Cortés - Silvana G. Ferreyra - Michael Löwy
Miguel Mazzeo - María Florencia Greco - Antonio Melis- Marco Martos
Sara Beatriz Guardia - José Escobedo Rivera - Elvis Humberto Poletto
Manuel Dammert Ego Aguirre - Renata Bastos da Silva - Humberto Mata
María Ramírez Delgado - Roland Forgues - Ádám Anderle - Jaime Massardo
Luis Bernardo Pericás - Diego García - Héctor Alimonda - Edgar Montiel
Marlene Montes de Sommer - Mirla Alcibíades - Edmundo Murrugarra Florian
Ricardo José de Azevedo Marinho

MARIÁTEGUI EN EL SIGLO XXI

TEXTOS CRÍTICOS

Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.
Librería Editorial Minerva - Miraflores
Octubre de 2012
Lima - Perú

Mariátegui en el siglo XXI
Textos críticos

Primera edición, octubre de 2012

Sara Beatriz Guardia
Compilación y edición

Sandro Mariátegui Chiappe
Ordenamiento de textos. Dirección de la edición

© Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.
Librería Editorial "MINERVA" - Miraflores
Jr. González Prada 536-540, Surquillo, Lima - Perú

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2012-07751
I.S.B.N. Nº 978-9972-650-35-2

Impresión: Librería Editorial "MINERVA" - Miraflores
Jr. González Prada 536 - 540, Surquillo, Lima - Perú
R.U.C. Nº 20100107563

ÍNDICE

Presentación
Sara Beatriz Guardia 9

Capítulo I. 13

Vigencia de José Carlos Mariátegui
Saúl Peña Kolenkautsky (Perú) 15

La actual crisis sistémica del capitalismo y de la racionalidad eurocéntrica: Repensar a José Carlos Mariátegui, por una epistemología indoamericana de *nuestra América*
Samuel Sosa Fuentes (México) 21

Actualidad del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui
César Germaná (Perú) 49

Capítulo II. 69

El evangelio del socialismo peruano
Robert Paris (Francia) 71

La defensa del marxismo de Mariátegui
Wolfgang Fritz Haug (Alemania) 123

Mariátegui, una "lección de método":
La perspectiva latinoamericana del marxismo de José Aricó
Martín Cortés (Argentina) 131

Cuestión nacional y marxismo en
José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci
Silvana G. Ferreyra (Argentina) 149

José Carlos Mariátegui y la cultura revolucionaria del romanticismo al surrealismo
Michael Löwy (Francia) 167

Apuntes sobre la hermenéutica mariateguiana
Miguel Mazzeo (Argentina) 173

En busca "de una gran ficción que sea su mito y estrella"
Una aproximación al pensamiento político mariateguiano
María Florencia Greco (Argentina) 183

Presencia de Mariátegui en la obra de José María Arguedas
Antonio Melis (Italia) 193

Mariátegui y la trascendencia de Amauta
Marco Martos (Perú) 201

José Carlos Mariátegui y la trascendencia de su obra
El problema del indio, educación, y cuestión femenina
Sara Beatriz Guardia (Perú) 211

Mariátegui y el camino de unidad socialista de los países de América Latina.
Una mirada desde los albores del siglo XXI
José Escobedo Rivera (Perú) 229

Concepto de nación en Mariátegui
Elvis Humberto Poletto (Brasil) 251

José Carlos Mariátegui. Imperio, Soberanías y Nación
El Desafío de Peruanizar el Perú
Manuel Dammert Ego Aguirre (Perú) 265

Mariátegui & las consecuencias económicas de la paz
Renata Bastos da Silva (Brasil) 271

El sentido de lo americano en Mariátegui como praxis
Humberto Mata (Venezuela) - **María Ramírez Delgado** (Venezuela) 293

Capítulo III. 301

Mariátegui en Europa y América
Homenaje a Robert Paris
Sara Beatriz Guardia 303

Antecedentes franceses y trascendencia de la utopía mariateguiana
Roland Forgues (Francia) 307

La vigencia de Mariátegui en la Hungría actual
Ádám Anderle (Hungría) 319

El lugar del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la
exploración crítica de las formaciones sociales de América Latina
Jaime Massardo (Chile) 327

José Carlos Mariátegui y el Brasil
Luiz Bernardo Pericás (Brasil) 343

Presencia, ocultamiento y recuperación de Mariátegui en Argentina
Diego García (Argentina) 365

Capítulo IV. 381

Ejercicio de traducción: de José Carlos Mariátegui al "Buen Vivir"
Héctor Alimonda (Argentina) 383

Oficio de Intelectuales, interpretar la realidad. De autores del relato histórico fundador a creadores del proyecto de vida nacional
Edgar Montiel (Perú) 403

José Carlos Mariátegui. Su aporte a la cultura y al arte peruano
Marlene Montes de Sommer (Alemania) 415

Biografía y novela en *Siegfried y el profesor Canella* de José Carlos Mariátegui
Mirla Alcibíades (Venezuela) 433

La arquitectura de lo humano: ¿Adiós a Mariátegui?
Edmundo Murrugarra Florián (Perú) 445

Con Mariátegui, replantamos vidas
Ricardo José de Azevedo Marinho (Brasil) 465

Notas sobre los autores 473

PRESENTACIÓN

José Carlos Mariátegui fue al mismo tiempo un hombre de letras capaz de emocionarse con el surrealismo y la poesía, y un hombre de acción y pensamiento que en 1926 fundó Amauta, la revista histórica del Perú; en 1928 publicó su obra fundamental *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* y el periódico *Labor*, fundó el Partido Socialista y la Confederación General de Trabajadores del Perú. Esta voluntad y anhelo por transformar la sociedad peruana, en la construcción de una estética de "ritmos y colores desconocidos", que nos hablará con un "lenguaje insólito, en un mundo nuevo", le permitió una interpretación del proceso histórico seguido en el Perú y en América Latina, que constituye un decisivo método de acercamiento a la realidad del mundo actual. Hay que repensar a Mariátegui en los albores del siglo XXI, en la era de la globalización, del liberalismo, de la llamada modernización tras la quiebra de los modelos existentes, en aras de la construcción de sociedades libres y solidarias.

Por ello, nos propusimos publicar una antología, conformada en su mayoría por artículos inéditos, sobre el pensamiento de Mariátegui, en la que estén presentes los aspectos centrales de su obra. Antología que es, además, expresión de la producción intelectual que a lo largo de los últimos veinte años, mariateguistas peruanos y de otros países del mundo hemos promovido a través de libros, debates y simposios. Esfuerzo que se inscribe en el contexto de dos décadas de ininterrumpido y fructífero trabajo desde finales de 1992 cuando se iniciaron las conversaciones para la creación de la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui con el objetivo de conmemorar, el 14 de junio de 1994, cien años de su nacimiento.

Presidió la Comisión Nacional del Centenario conformada los primeros meses de 1993, Alberto Tauro del Pino. Vicepresidentes: Estuardo Núñez y César Miró, ambos coetáneos de Mariátegui. El Comité Honorario lo integraron: Norberto Bobbio, Nicanor de la Fuente, Tomás Escajadillo T., Jorge Falcón, Antonio Navarro, Jorge del Prado, Ruggiero Romano. Asumió la Coordinación General de la Comisión, Sara Beatriz Guardia. El Comité Ejecutivo estuvo presidido por Sandro, José Carlos y Javier Mariátegui Chiappe, y compuesto por David Sobrevilla, Tomás G. Escajadillo, Manuel Miguel de Priego, Alejandro Romualdo, José Luis Ayala, Juan Gargurevich, Rolando Calderón, Ricardo Portocarrero y Rafael Tapia.

En el Comité Consultivo Nacional se reunieron destacadas personalidades: Antonio Cornejo Polar, Gustavo Gutiérrez, Aníbal Quijano, Pablo Macera, Washington Delgado, Marco Martos, Jorge Cornejo Polar, Arturo Corcuera, Juan Manuel Guillén,

José Antonio Bravo, Luis Nieto, Rodrigo Montoya, Nelson Manrique, César Germaná, Héctor Béjar, Guillermo Nugent, José Ignacio López Soria, Gonzalo Portocarrero, Alonso Ruiz Rosas, Juan Larco, Miguel Ángel Huamán, Manuel Dammert, Ricardo Letts, César Lévano, Carlos Ferdinand Cuadros, José María Químper, José Alvarado, Virgilio Roel, Raymundo Prado, Edmundo Cornejo y Diego Meseguer.

Se crearon Comités del Centenario en casi todos los departamentos del Perú. La Universidad Nacional Mayor de San Marcos constituyó mediante Resolución Rectoral una comisión para celebrar el Centenario del Nacimiento de Mariátegui, presidida por Alberto Tauro, e integrada por Tomás Escajadillo O'Connor (Coordinador), Víctor Medina Flores, Raymundo Prado y Wilfredo Kapsoli. Se sumaron también a las celebraciones la Universidad de Lima y la Universidad Ricardo Palma.

La Universidad de San Agustín de Arequipa convocó, entre el 14 y 16 de abril de 1994, el Simposio Internacional José Carlos Mariátegui, presidido por su Rector, Juan Manuel Guillén. El Comité de Tacna, constituido en la Universidad Jorge Basadre y presidido por Hugo Ordóñez, organizó varias charlas y un simposio nacional sobre la vigencia del pensamiento de Mariátegui. La Municipalidad del Cusco organizó un Coloquio Internacional Vigencia de la obra de José Carlos Mariátegui, presidido por el Alcalde, Daniel Estrada, entre el 9 y 11 de junio de 1994. Así mismo, el 21 y 22 de junio La Universidad Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque realizó un Simposio Internacional que contó con la participación de Jürgen Mothes, Roland Forgues y Sara Beatriz Guardia.

En el trabajo organizativo de tan vasto programa cumplió un rol muy importante el Boletín Mariátegui Cien Años, editado por Sandro Mariátegui, cuyo primer número apareció el 18 de octubre de 1993, y el último el 28 de febrero de 1995. El boletín, que se editaba quincenalmente, sirvió de nexo entre la Comisión Nacional y las instituciones peruanas así como con los comités que se crearon en varios países del mundo.

Entre el 13 y 17 de junio de 1994, tuvo lugar la Semana Conmemorativa del Centenario y el Simposio Internacional José Carlos Mariátegui, en el que se presentaron 71 ponencias agrupadas en ocho conferencias y nueve mesas redondas, todo lo cual confirmó que a los cien años, tal como señaló Alberto Tauro, "la obra de José Carlos Mariátegui es un ejemplo vivo. Plantea el estudio y la evaluación de la realidad peruana como el recurso indispensable para la solución de nuestros males crónicos. Desautoriza las improvisaciones y las ilusiones deformantes, la pregonada taumaturgia de ajenas recetas o la presión de intereses hegemónicos. Y propone una incitación ajustable a los confusos tiempos que vivimos: Peruanicemos el Perú".

En el marco de la Semana Conmemorativa se presentaron los dos tomos de la obra completa de José Carlos Mariátegui bajo el título de *Mariátegui Total*, editada por Sandro Mariátegui, edición que reúne desde los escritos juveniles hasta sus obras fundamentales, así como su correspondencia y una importante iconografía. También el libro *El amor como acto cotidiano* de Sara Beatriz Guardia, en homenaje a Anna Chiappe. Cabe mencionar que la Comisión Nacional del Centenario convocó a un Concurso Internacional de Ensayo, que en abril de 1995, distinguió con el primer lugar al libro de César Germaná, *El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui*; el segundo lugar correspondió a Francis Guibal con *Vigencia de Mariátegui*; y el tercero a *Mariátegui frente al reto de la pobreza*, de Manuel

Arce Zagaceta. El Jurado Internacional estuvo conformado por: Estuardo Núñez (Perú), César Miró (Perú), Leopoldo Zea (México), Roland Forgues (Francia).

En el trabajo de la Comisión del Centenario de Mariátegui cumplió una destacada presencia Alberto Tauro del Pino, quien lamentablemente falleció unos meses antes. Así como también fue decisiva la presencia de los hermanos José Carlos y Javier Mariátegui Chiappe.

En 1996, prosiguiendo la labor de difusión del pensamiento de José Carlos Mariátegui, se conformó un Comité Ejecutivo integrado por Estuardo Núñez, César Miró, Sandro Mariátegui Chiappe, José Carlos Mariátegui Chiappe, Roland Forgues, César Germaná, Marco Martos, y Sara Beatriz Guardia en la coordinación general, con el objetivo de organizar el Simposio Internacional Amauta y su Época, que tuvo lugar en Lima entre el 3 y el 5 de septiembre de 1997. Contó con la participación de cincuenta ponentes del Perú y de países de América Latina y Europa, trabajos de calidad académica que significaron un importante aporte a los estudios de los cambios sociales, políticos y económicos producidos en la década del veinte y el rol que jugó la revista Amauta.

El Segundo Simposio Internacional Amauta y su Época en conmemoración al 80º Aniversario de la histórica revista, tuvo lugar el 17 y el 18 de agosto del 2006, con el auspicio de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Estuvo organizado por una Comisión integrada por Estuardo Núñez, Sandro Mariátegui, Marco Martos, Roland Forgues, y Sara Beatriz Guardia en la coordinación general. Se trató de una importante contribución a los estudios mariateguianos a través de ponencias de alta calidad, que se sumaron a un intenso y prolongado esfuerzo por debatir y reflexionar el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

Posteriormente, en el 2008, se organizó el Simposio Internacional en conmemoración del 80º aniversario de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, dedicado al análisis y la exégesis de esta trascendente obra, cuyo temario comprendió a cada uno de sus siete ensayos, contrastados con la realidad actual. El Comité Consultivo estuvo dirigido por Sandro Mariátegui, y la coordinación general asumida por Sara Beatriz Guardia. Durante dos días, el 2 y 3 de octubre del 2008, en el auditorio del Centro Cultural Ccori Wasi de la Universidad Ricardo Palma, se dieron cita los más importantes mariateguistas. El discurso inaugural estuvo a cargo de Sandro Mariátegui Chiappe, y la conferencia magistral de Saúl Peña dio inicio a un nutrido programa.

Fue precisamente durante los días del Simposio 7 Ensayos 80 años que se iniciaron las conversaciones para la conformación de la Cátedra José Carlos Mariátegui que se constituyó en octubre del 2011, organizada como un foro de reflexión y análisis del pensamiento de Mariátegui a través de un debate interdisciplinario y plural. Desde la Cátedra José Carlos Mariátegui consideramos que la tarea de pensar y repensar a Mariátegui resulta imprescindible, tanto para avanzar en la conformación de una intelectualidad crítica como para delinear los cimientos de las nuevas corrientes emancipadoras en Nuestra América. José Carlos Mariátegui, precursor de la corriente cálida del marxismo de Nuestra América, el intelectual-militante que estableció los cimientos de Nuestro Socialismo (proyecto vital y no canon) es una figura insoslayable a la hora de repensar las posibilidades emancipadoras en Nuestra América. Así mismo, es

referencia imprescindible frente a la tarea de restablecer la utopía, el mito, la comunidad y un conjunto amplio de elementos dinámicos del devenir histórico.

La antología que presentamos es la primera tarea que se propuso la Cátedra, y se trata también de la primera antología sobre Mariátegui. En los cuatro capítulos están presentes los temas fundamentales de su obra, la vigencia y trascendencia de su pensamiento político e ideológico, el proyecto socialista, la cuestión nacional, la defensa del marxismo, la repercusión de la presencia de Mariátegui en América Latina y en Europa. También la visión de género, el mito, la literatura y el arte.

Su publicación ha sido posible, gracias al permanente apoyo de Sandro Mariátegui en la difusión de la ideas de su padre, José Carlos Mariátegui. Impulso de larga data no solo circunscrito a la realización de simposios y conferencias, sino en la publicación de libros de Mariátegui y sobre Mariátegui. En 1994, *Mariátegui una verdad actual siempre renovada* (Roland Forgues); *Mariátegui y la experiencia del otro* (Oswaldo Fernández); y *El marxismo de José Carlos Mariátegui* (David Sobrevilla). En 1995, *Mariátegui la utopía realizable* (Roland Forgues); y *Leyendo a Mariátegui* (Antonio Melis).

También en 1995, la Serie Centenario comprendió la publicación además de las obras ganadoras en el concurso: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (Tatiana Goncharova); *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente* (Ricardo Melgar Bao); *Elogio y elegía del Amauta* (César Miró).

En el 2006, fueron publicados: *Por un socialismo indo-americano* (Michael Löwy) y *José Carlos Mariátegui. Una visión de género* (Sara Beatriz Guardia). En 2008, *De Mariátegui a Bobbio* (Alberto Filippi). En el 2009, *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de nuestra América* (Miguel Mazzeo); y en 2011, *La libertad del dogma* (Silvana Ferreyra).

También en el 2008 se inició la publicación de la segunda edición de *Mariátegui Total* de 9 tomos, con el primero tomo: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* con Ideología y política. En el 2012, la primera reimpresión de los *7 ensayos*, y el segundo tomo: *El alma matinal y Otras estaciones del hombre de hoy; El artista y la época*; y *Signos y obras.*

Por todo ello, en nombre de la Cátedra José Carlos Mariátegui, expresamos a Sandro Mariátegui nuestro reconocimiento y homenaje por su permanente labor y su imprescindible presencia.

Sara Beatriz Guardia
Directora de la Cátedra José Carlos Mariátegui
Lima, 30 de mayo del 2012

Capítulo I.

VIGENCIA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Prof. Dr. Saúl Peña K.

José Carlos Mariátegui está y estará siempre vigente. Su calidad de ser humano, la lucidez de su pensamiento crítico sobre los otros y sobre sí mismo, su distintividad, su coherencia y su compromiso lo sitúan en un presente permanente.

Al reflexionar sobre él encuentro indispensable reconocer que no solamente su sustento ideológico, filosófico y político se mantiene vigente sino que sus aspectos personales y axiológicos son insustituibles en su creatividad y constituyen las fuentes de la consistencia, la sensibilidad y el amor por nuestro país.

Mariátegui era praxis, acción y vida, una contraposición entre biografía y época. Critica a su sociedad y aspira a la revolución sin violencia. Para él lo moral y lo ético están integrados con lo ideológico. Tiene la imagen de una comunidad igualitaria y navega en dirección contraria a la corriente.

Lo que sobresale en Mariátegui, aparte de su talento y su contribución ideológica y filosófica, es su extraordinaria calidad de ser humano y de persona con los valores, atributos y cualidades que ya hemos mencionado y que siguen vigentes como un modelo de identificación, de inspiración, de admiración y de respeto. Asimismo, el aprecio al ser humano es sustantivo de su vida y su quehacer. Al perder injustamente la libertad, manifiesta "No rehúyo ni atenúo mi responsabilidad, la de mis opiniones las acepto con orgullo por no estar sujetas al contralor, a la policía ni a los tribunales y a ser extraño a todo género de complots criollos o conspiraciones, distante de confabulaciones absurdas". La palabra "revolución" está íntimamente vinculada para él con lo auténtico, no muere nunca ni dentro ni fuera y menos en los días de silencio; incontrastable honestidad de su conducta y existencia.

Es indispensable para él la integración creativa de lo actual con lo pasado en lo personal y en lo social, en una transformación fértil y en un cambio integrador de aspectos pretéritos esenciales y trascendentes en forma libre y diferenciada. Valora el milenario espíritu andino que sigue vibrando en lo interior y permanece intacto en nuestro inconsciente con reconocimiento de nuestro mestizaje y de la libertad que subsiste en nuestros sueños, en nuestra realidad interna y en nuestra imaginación. Prevalece una ideología inconsciente que se expresa como la filosofía de nuestra mirada en el mundo del espíritu.

En una actitud carente de prejuicios distingue una ideología o filosofía de una fe o creencia que no necesariamente son excluyentes y corresponden a aspectos inherentes a lo humano.

Integra lo irracional con el racionalismo no conservador en defensa de la libertad, de la intuición, del arte y de la revolución socialista. Es el ideólogo más significativo y trascendente del Perú, un humanista auténtico, interesado en lo social y en el conocimiento del hombre.

El socialismo, para Mariátegui, no significaba la solución de todos los problemas ni la anulación de los conflictos, era más bien una meta para cohesionar a los individuos, otorgarse una identidad individual y colectiva por la que valía la pena vivir: una moral y una práctica natural. El derrotero se forjaba en el camino.

La heterodoxia de la tradición histórica peruana, la amalgama entre mundo andino y Occidente, hacen que el socialismo no pudiera ser calco ni copia, sino una identidad original.

Se acerca a la clase obrera, sin abolir al contrario, con plena conciencia de la exclusión y marginación de la que es objeto y que es indigna de la persona. Este acercamiento es fundamental.

Tiene una relación muy íntima y cercana con la alteridad no sólo individual sino social, colectiva, frente a su percepción de las enormes injusticias materiales, de privación, limitaciones nutritivas, afectivas, emocionales, educativas, intelectuales y éticas, integrando, ampliando y profundizando el conocimiento del hombre en la complejidad de la realidad peruana y de la escena contemporánea. Como bien dice Freud, el inconsciente no tiene tiempo; se distingue en el Amauta su conocimiento, su pasión, creatividad, originalidad, autocrítica y antidogmatismo con fines de transformación auténticamente revolucionaria.

Mariátegui transmitía una necesidad pedagógica que llamo de mutualidad; se sabe lo que se quiere pero no a dónde se va. La pasión aguza el intelecto y contribuye a hacer más clara la intuición.

Reclamaba un mito como construcción imaginaria colectiva opuesta a cualquier liderazgo individual, como un proyecto utópico. Mariátegui proponía la construcción de una alternativa socialista que trascendía el mundo de los intelectuales: fusionarse con las clases populares; una propuesta capaz de unir las pasiones colectivas en una actitud contestataria, contraria a cualquier tradición jerárquica o autoritaria. Pensamiento alternativo y antagónico. Enfrentamiento entre la evolución y la decadencia.

Amauta, la revista fundada en 1926 y dirigida por José Carlos Mariátegui, transmite su amplitud humanista, su intento de no sólo interpretar el mundo sino transformarlo para conocernos mejor nosotros mismos, sin dejar de lado la universalidad. El Perú dentro del panorama del mundo.

El conflicto entre los invasores y los invadidos no se ha resuelto, sino en apariencia; la única posibilidad es restituir al invadido con justicia auténtica la plenitud de sus derechos autóctonos, la recuperación de la lengua quechua y aimara y la posibilidad de ejercer una identidad bicultural.

Se trata de mirar el fondo, reconociendo los prejuicios, que el enemigo está dentro de uno mismo, que el problema no es exclusivamente racial;

fenomenológicamente hablando, el problema es de la raza del espíritu, es diferenciar a la persona en su profundidad.

¿Cómo recuperar frente a la miseria, a la privación cultural, afectiva, ética y emocional la posibilidad de una identidad plena? ¿Cómo poder desinfectar, desintoxicar y curar un proceso social anómalo en todas las esferas y clases y lograr una auténtica recuperación?

El trauma de la conquista ha continuado debido a sistemas injustos, utilitarios, perversos, deformantes y a la desnaturalización claudicante, demagógica y falsa.

Mariátegui no toma en cuenta a los fluctuantes ni a los desganados que son como gérmenes infectantes, debilitantes y deteriorantes que por prevención es preferible excluirlos o permitir que se vayan.

Se inclina por una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu. Concibe una cultura y un arte agnósticos.

Definiéndome como un psicoanalista dialéctico, existencial, heterodoxo y antidogmático, soy consciente de la importancia del vínculo primigenio entre Mariátegui y el psicoanálisis, su desarrollo, valoración y sustento. En el primer número de la revista *Amauta* publica *Resistencias al psicoanálisis* que podrían traducirse en profundidad como *resistencias al inconsciente*, reconociendo a Freud como el revolucionario del alma humana, con quien se emparentaba dialécticamente manteniendo su identidad, autonomía y diferencia; aspectos comunes a la ideología mariateguista y a la freudiana en la esencia y la expresión profunda que se sustenta en su filosofía, praxis y en lo que denomino *ideología inconsciente.*

Creía en la tolerancia de las ideas, manteniendo las discrepancias y las diferencias. Como psicoanalistas, descubrimos que muchas veces rechazamos ideas de otros porque no nos gustan en nosotros mismos, sin que esto quiera decir que no seamos consecuentes y sin que la tolerancia se confunda con mediatizaciones, claudicaciones, confusiones que no permitan distinguir lo propio de lo ajeno, lo auténtico de lo impostado y lo genuino de lo falso. De no utilizar una dialéctica discriminativa, validando la ideología propia, corremos el riesgo de una idealización, de un no reconocimiento del otro o de una limitación en la posibilidad de integrar aspectos positivos.

Es importante conocer los problemas peruanos inmersos en el mundo y sus movimientos renovadores en lo político, filosófico, científico, artístico, literario, etcétera. Si todo lo humano es nuestro, como dice el Amauta, no se puede excluir al otro. La duda razonable ayuda a admitir lo nuevo después de un examen serio. El inconsciente recupera en el hombre la posibilidad de integrarse y de completarse, y así rescatar una ética auténtica, no bajo una represión hipócrita, falsa y dañina, sustentada en una seudo moralidad que incrementa la enfermedad.

Marx en sí mismo, en su intento de aproximación a la verdad, interpretaba el inconsciente de las ideologías al señalar que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que, detrás de sus principios políticos, filosóficos y religiosos, actuaban sus intereses y necesidades económicas.

Mariátegui anota que la interpretación económica de la historia es un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. Plantea un equivalente

en las acusaciones de pansexualismo al psicoanálisis con la acusación de pan-economicismo a la teoría marxista, por desconocimiento y otras razones, reduciendo la concepción marxista del proceso histórico a una pura mecánica económica que desconoce la amplitud y profundidad que el concepto de economía tiene para Marx. La satisfacción instintiva primaria no es necesariamente excluyente del reconocimiento de valores superiores. Reconociendo influencias mutuas, Freud y Marx dan prioridad a la persona, al vínculo, al otro y a la sociedad.

La proclividad a considerar la actitud revolucionaria como una simple neurosis sería producto del instinto de clase que determina este juicio reaccionario y reduccionista.

La pretensión de muchos científicos, ideólogos, filósofos, religiosos, psicoanalistas es situarse en un terreno objetivo y científico, desconociendo la importancia de los sentimientos que se imponen con demasiada frecuencia al razonamiento y su ideología inconsciente. La subjetividad objetiva y la pasión lúcida pueden conducir a hallazgos muy importantes.

El potencial creativo es resultante de una integración, el tallo representado por lo patoplástico no solo se refiere al alimento que le brinda el instinto sino a una identidad propia, diferenciada que le da significado y trascendencia a lo humano, determinante de la posibilidad de una libertad, responsabilidad y elección.

Las flores y los frutos son resultantes de la raíz y del tallo existencial que adquieren una identidad propia y autónoma. Es cuando ya se puede hablar del hombre ético, axiológico, ideológico, político, libre que asume una identidad, un compromiso, una filosofía, una elección, una responsabilidad y una trascendencia dialéctica. Tanto el marxismo como el psicoanálisis tienen indudablemente fuentes instintivas y primitivas, pero también experiencias sustentadas en prioridades existenciales, discriminando su verdadera esencia revolucionaria que no puede reducirse a una simple neurosis social.

La revolución está impregnada de sexualidad y no excluye aspectos de naturaleza tanática ni ideológica vivencial. El marxismo para Mariátegui es una especie de psicoanálisis del espíritu socio político.

Cuando habla acerca de su amor a la aventura del conocimiento lo equipara a la aventura de la conquista amorosa.

Su obra es algo más que la aplicación del marxismo y trasciende su aporte fundamental. Esto es debido a que en el creador lo esencial está situado en aquel espacio frente a lo inesperado que es donde surge lo nuevo, lo que no se conocía y donde se produce una experiencia de mutualidad que probablemente está vinculada a un orgasmo existencial frente al propio descubrimiento de uno o al descubrimiento mutuo con el otro.

Este descubrimiento va a generar un vínculo con el pasado, con el recuerdo, con el origen y la naturaleza de su esencia, de sus atributos y cualidades fundamentales, de su inspiración y de lo que la nutre, de aquello que la forma, de su identidad, de lo que la distingue y diferencia en su amplitud, en su vitalidad, en su tiempo, su ritmo y su estilo.

Mariátegui no sigue una reglamentación académicamente explícita, no ha elaborado un manual metodológico, una teoría expresa, un abc para el análisis correcto, un deber ser epistemológico. Su contribución no es un tratado sistemático sino un libro vivo donde la ideología y la ciencia política son respuestas a una conjunción de lo inmediato, de lo real, de lo presente, que funde lo mítico, lo artístico creativo y el elemento doctrinal y racional representando plástica y antropomórficamente cualidades idiosincrásicas de una persona que quiere dar forma más tangible a la pasión política.

Es sorprendente que un hombre de la capacidad de abstracción conceptual de Mariátegui en su búsqueda de la voluntad colectiva elija lo empírico no lo teórico sino lo experimentador. La naturaleza asistemática y viva de su obra, su forma dramática y mitológica plantean una tarea imprevisible. No basta con hacer explícita su sustancia singular, ya que esta no depende de la objetividad en la representación sino de su participación íntima, subjetiva y personal, eliminando toda mediación que comunica directamente su espíritu, que lo repite, pero que conserva su diferencia. Él dice otra vez: "Repito que no soy un crítico imparcial y objetivo, mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones", es decir de lo que yo llamo la integración de su ideología inconsciente con su ideología consciente, su pasión lúcida, "contratransferencia creativa" y "subjetividad objetiva".

Es para el Perú la personificación viva de la voluntad colectiva. Creo que Mariátegui necesitaba estar unido pero a la misma vez separado de la vida común, única forma de mantener la indispensable diferenciación, individuación, separación e identidad. Alcanza el dato biográfico, la anécdota, el origen social, el mestizaje del cuerpo y del espíritu, el drama físico y moral, la agonía y la muerte. El individuo, para Mariátegui, se hace metáfora de vida colectiva.

En mi trabajo sobre "Psicoanálisis y violencia" publicado en la revista *Tiempo y vida* (octubre 1980), en la última conclusión manifestaba que para mí el reconocimiento consciente e inconsciente de la muerte es la fuente de mayor creatividad para el ser humano.

Su temprana muerte trunca un proceso social, su magnífica vida era ya proceso social en sí misma. No se simboliza en la letra o en el canto de una gesta imaginaria, se encarna directa y físicamente en un hombre cuyas confesiones valen como método, ética o principio metafísico. Como él dice, "Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso" que comprende su muerte y el pensamiento de su íntima y estrecha proximidad. Aventurero y metafísico, posee un estilo generosamente dotado de ecuanimidad, de armonía, de intensidad, consistencia, consecuencia y buena savia; decir todo y pronto, su concepción agónica, suscribiría esta frase de Rilke que él cita y con la cual me identifico plenamente: "El hombre nace con su muerte, su muerte está con él; es la conjunción y quizás la esencia misma de la vida, el destino del hombre se cumple si muere de su muerte".

Al mito lo busca dentro "por los caminos universales que tanto se nos reprochan nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos" en el significativo final de los Siete Ensayos.

Otra expresión mariateguista es la multiplicidad temática que le permite beber de todas las fuentes, pintándolas de su propio color y de su libérrimo acercamiento a dichas fuentes que produce desbordes disciplinarios y extra disciplinarios. Mariátegui no es el apologista sectario y dogmático.

Una de las características esenciales es la intimidad que revela lo más profundo de uno, y no nos aleja de nuestro espíritu universal.

No se trata de mostrar los resultados de una búsqueda sino de dar cuenta de esa búsqueda, viaje, paseo o aventura íntima y social. "Partimos al extranjero no en búsqueda del secreto de los otros sino del secreto de nosotros mismos"; es decir algo que siempre debe estar presente, empezar por uno. Y no hay más que seguir sus palabras cuando dice: "Yo cuento mi viaje en un libro de política, Spelucín cuenta el suyo en un libro de poesía, hay diferencia de temperamento pero no de espíritu. Los dos nos embarcamos en la barca de oro en pos de una isla buena, los dos en la aventura hemos encontrado a Dios y hemos descubierto a la humanidad."

No es evadirse de la vida, es producir lo real. Enfatiza el espíritu del contenido y la necesidad de alcanzar un destino, un ser nacional y universal con efectiva libertad, dignidad y bienestar.

La revolución política de Mariátegui está en sus textos en un plano manifiesto, es una revolución del lenguaje político, del estilo del verbo en el nivel inconsciente, es una revolución del espíritu, un lenguaje de intensidad y de pasión lúcida.

Me identifico con el hecho de no buscar la objetividad, ni coherencia ni redondez ni siquiera un tema original, quizás por ser algo nietzscheano, como Mariátegui, por el modo de escoger los temas más allá de los temas. No hacer separaciones bizantinas entre contenido y forma ni de aquello de lo que un libro dice y la manera cómo está hecho. Más allá de la crítica solo cita por amor. No amaba al autor contraído a la producción intencional y deliberada de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente. A pesar de que muchos proyectos de libros visitaban su vigilia sabía por anticipado que solo realizaría lo que un imperioso mandato vital le ordenara y también, conforme a un principio de Nietzsche, esperaba y reclamaba ser reconocido por meter toda su sangre en sus ideas.

LA ACTUAL CRISIS SISTÉMICA DEL CAPITALISMO Y DE LA RACIONALIDAD EUROCÉNTRICA: REPENSAR A JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, POR UNA EPISTEMOLOGÍA INDOAMERICANA DE *NUESTRA AMÉRICA*

Samuel Sosa Fuentes

"La revolución no se hace, desgraciadamente, con ayunos. Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla. Si no se quiere que el espíritu y la inteligencia estén a órdenes de la fuerza hay que resolverse a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y del espíritu".[1]

José Carlos Mariátegui.

INTRODUCCIÓN.

Las complejas dinámicas de la actual crisis sistémica del capitalismo mundial neoliberal y los procesos de cambio y transformación estructurales que están ocurriendo en la economía y la sociedad, en la política y la democracia, en las instituciones normativas y de justicia y, sobre todo, en la cultura y el proceso civilizatorio del sistema-mundo, nos muestran un escenario caracterizado, por un lado, por la inseguridad global y graves crisis financieras, depredación ambiental y catástrofes climáticas, incremento sin paralelo y continuo de desigualdades económicas –hambre y pobreza extrema- y una hiperconcentración de la riqueza y el capital financiero, incremento de altas tasas de desempleo y exclusión social, riesgos globales de terrorismo y guerras de devastación de pueblos y naciones en nombre de los valores de la libertad y la democracia occidental y, por el otro, en el resurgimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos, así como en la gran diversidad de los movimientos sociales multidimensionales y de una gran convocatoria que actualmente rechazan al modelo neoliberal -los más recientes, los millones de ciudadanos que en todo el planeta conquistaron plazas públicas, los *indignados-ocupa* del 2012-. Todo ello, nos confirma que estamos asistiendo a la más grave e inédita crisis sistémica capitalista que se transforma rápidamente en una crisis civilizatoria.

1 José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo I.* Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982, p. 63.

En consecuencia, una crisis de tal magnitud como la vigente nos remite también a una crisis epistemológica global expresada en la crisis del paradigma eurocéntrico dominante que pretendió ser universal, único y supuestamente el mejor frente a los demás saberes y conocimientos de la diversidad humana. En efecto, actualmente, en el campo de batalla de las ideas por nuevos paradigmas y epistemologías alternativas a la crisis de los paradigmas dominantes neoliberales, nos muestra también que estamos inmersos en un proceso de transición hacia nuevas construcciones paradigmáticas, epistémicas, sociales y culturales expresadas en los nuevos imaginarios y subjetividades sociales colectivas en el sistema-mundo que luchan y se debaten contra el agotamiento y la crisis de las concepciones e ideologías universalistas y lineales de la historia social fundadas en la hegemonía de las racionalidades, epistemologías y paradigmas eurocéntricos que dieron origen al Estado moderno y, de manera significativa, al actual sistema de dominación, exclusión, explotación y crisis hegemónica y de la humanidad expresados en la acción pragmática del pensamiento, la ideología y el poder político-militar de los intereses económicos globales geopolíticos, geoestratégicos y geoculturales de las clases dominantes bajo la égida del neoliberalismo. En suma, vivimos un presente en el cual se asiste a un cambio de época caracterizado por la confrontación global de epistemologías entre universos y cosmovisiones civilizatorias y culturales significativamente distintos en donde, el colapso de la epistemología eurocéntica del universalismo del mercado y la ideología neoliberal y de las ciencias sociales y humanas, están reflejando, particularmente en América Latina, esa crisis sistémica que se explica, de acuerdo a Boaventura de Sousa Santos:

> "Porque están constituidas por la modernidad occidental, por este marco de tensión entre regulación y emancipación que dejó afuera a las sociedades coloniales, donde esa tensión fue reemplazada por la 'alternativa' entre la violencia de la coerción y la violencia de la asimilación…pero la idea fue siempre una visión eurocéntrica de esta tensión, y por lo tanto colonialista… Además, nuestras grandes teorías ciencias de las ciencias sociales fueron producidas en tres o cuatro del Norte. Entonces, nuestro primer problema para la gente que vive en el Sur es que las teorías están fuera de lugar: no se adecúan realmente a nuestras realidades sociales".[2]

En este sentido, hoy en la segunda década del siglo XXI, el tema actual de la crisis capitalista como crisis sistémica civilizatoria y la necesidad indiscutible de replantear y refundar paradigmas y epistemologías que, desde el propio contexto de nuestra memoria histórica y de los conocimientos y saberes latinoamericanos, se aproximen y revelen de manera cabal los problemas concretos de nuestra realidad social, nos obliga a repensar y volver a las reflexiones que sobre estos fundamentales y contemporáneos temas hizo el pensador social y político más completo, original y trascendente del pensamiento marxista de creación latinoamericana: José Carlos Mariátegui.

2 Boaventura de Sousa Santos. "La Sociología de las Ausencias y la Sociológica de las Emergencias: para una ecología de saberes" en Boaventura de Sousa Santos. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires, Argentina. CLACSO. 2006, p. 15.

En efecto, el estudio y la reflexión del gran Amauta latinoamericano sobre la crisis mundial de la ideología y el desarrollo capitalista, y la necesidad de crear una racionalidad epistémica distinta y alternativa a la eurocéntrica, fueron temas que Mariátegui analizó y desarrolló con gran percepción crítica adelantándose a su tiempo histórico y social que, sin embargo, hoy día, resultan un referente esencial y obligatorio para el conocimiento y la interpretación del devenir de la historia cultural, social, política y revolucionaria de las formaciones sociales de América Latina y, a la vez, un eje de referencia imprescindible para interpretar el significado y la batalla actual del resurgimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos.

De este modo, el objetivo de las presentes notas es, por un lado, analizar la proyección actual de las grandes aportaciones generadas por las reflexiones filosófico-políticas de José Carlos Mariátegui sobre la conceptualización, significado y ubicación de la crisis mundial del capitalismo como crisis civilizatoria y, por el otro, la gran importancia teórica y significación histórica de fundar un pensamiento propiamente latinoamericano y de crear una epistemología de Nuestra América que, basada en la inclusión de los saberes y las cosmovisiones indígenas latinoamericanos, han quedado expresamente comprobadas, hoy día, a través de los avances y logros alcanzados por el movimiento indígena zapatista en México y el ejercicio de facto de sus derechos a ejercer sus formas de gobierno, sus formas productivas, sus formas educativas, sus formas de justicia e igualdad social y sus formas de hacer y ejercer la autonomía expresados en la fundación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

Todo ello contribuirá, sin duda alguna, a una mayor comprensión e interpretación histórico-social de los actuales procesos de lucha y transformación política, sociocultural y epistemológica en América Latina de los movimientos indígenas –particularmente en Ecuador, Perú, Bolivia y Guatemala- y sus derroteros por la liberación nacional y la reconstrucción y refundación de un Estado plural multiétnico y multicultural latinoamericano.[3] Es decir, un mundo donde quepan muchos mundos. Finalmente, comprobaremos con ello, la extraordinaria actualidad e idea-fuerza del pensamiento latinoamericano y universal de José Carlos Mariátegui.

LA CRISIS MUNDIAL CAPITALISTA COMO CRISIS SISTÉMICA CIVILIZATORIA.

En el marco de los eventos y actividades preparativas del *Simposio Internacional Conmemorativo de los 80 años* de la publicación de la obra cumbre de José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, advertíamos en un ensayo referente a la identidad cultural latinoamericana en el pensamiento mariateguiano que:

3 Tal y como, por ejemplo, la cosmovisión del *Sumak Kawsay, Sumak Qamaña, Sumak Allpa y el Sacha Kausai Riksina* de los movimientos, pueblos y comunidades indígenas latinoamericanos de Bolivia, Ecuador, Perú, Guatemala y en los Territorios Autónomos Zapatistas en México, están aportando una nueva epistemología de *Nuestra América*, un paradigma indoamericano (*del Sur*) y un nuevo paradigma social comunitario, fundado en una nueva práctica político-cultural colectiva y en una nueva normatividad constitucional basada en la pluriculturalidad, a través de los conceptos del *Buen Vivir*, el *Bien Común para Todos y por bien Todos, Mandar obedeciendo* y *Un Mundo donde quepan Muchos Mundos*.

"Si bien es cierto que la finalidad última e histórica del pensamiento crítico social latinoamericano es la de producir interpretaciones y análisis concretos de situaciones concretas, con miras a una transformación social radical, más democrática, más igualitaria, más humana y sin exclusión y de respeto a la diversidad de las identidades y las culturas de nuestra América Latina, ese propósito y fin ha sido cumplido, de manera lúcida, por José Carlos Mariátegui".[4]

Por ello, a pesar de que el actual contexto de crisis global del capitalismo neoliberal ha cambiado, de manera cuantitativa y cualitativa, en relación al período y fase capitalista del tiempo social e histórico del Gran Amauta, no obstante sus reflexiones sobre la crisis mundial capitalista y de la crisis de la ideología de dominación imperialista, hoy día, en nuestro presente caracterizado por un sistema mundial cada vez más convulsionado por múltiples manifestaciones de desigualdad y exclusión socio-económica que tienden a estallar en escenarios de ingobernabilidad y graves conflictos sociales, de desastre sociedad-naturaleza y en el deterioro de las condiciones sociales y calidad de vida, comprueban la excepcional vigencia y certidumbre de la originalidad de su pensamiento de impronta latinoamericana.

Así, en primer lugar, José Carlos Mariátegui, nos esboza una caracterización general de la crisis mundial del capitalismo en donde, sus reflexiones, visiones y perspectivas de dicha crisis estructural, hoy día, cobran no sólo una sorprendente actualidad política, económica sino, sobre todo, han resultado ser procesos que se han comprobado, de manera significativa y devastadora desde el 2008 al presente 2012, tanto en los países centrales del capitalismo avanzado –particularmente los Estados Unidos e Inglaterra, España, Grecia, Francia, Alemania e Italia- como en la mayoría de los países latinoamericanos.

Mariátegui expone:

"Este curso de conferencias tiene por objeto la explicación de la gran crisis que hoy atraviesa el mundo…El estudio de los grandes aspectos de esta crisis despierta actualmente vivo interés en todo el mundo. No se concibe en esta época una cultura moderna completa sin el conocimiento y sin la comprensión de la crisis mundial. En la crisis mundial se están jugando los destinos del mundo".[5] "Sobre la necesidad de difundir el conocimiento de la crisis mundial…explicar al pueblo que…en esta gran crisis contemporánea no es un espectador; es un actor…La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización, no sólo porque se trata de países políticamente independientes pero económicamente coloniales, ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo

4 Samuel Sosa Fuentes. "La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina" en *Boletín. 7 Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui*. N°. 1, Año 1, enero del 2008. Sandro Mariátegui Chiappe, Director. Sara Beatriz Guardia, Coordinación General. Lima, Perú. Editado e Impreso por la Librería Editorial "Minerva", Miraflores, 2008, p. 14.

5 Ricardo Portocarrero Grados. "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. p. 18.

francés, sino porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones. Y son, precisamente, estas instituciones democráticas, que nosotros copiamos de Europa, esta cultura, que nosotros copiamos también, las que en Europa están 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".[6]

En efecto, la actual crisis del modelo económico-político neoliberal y la profunda crisis financiera del capitalismo mundial, fue un proceso social sumamente complejo que produjo una nueva realidad política de la sociedad internacional y una nueva transformación de las relaciones socio-culturales mundiales. Pero, sobre todo, ha producido una gran crisis sistémica y estructural que ha afectado a la política, a la economía, a la vida social y existencial y, particularmente, a los valores y modos de ser de las culturas y las identidades sociales a escala mundial. En realidad, vivimos y asistimos al fin de una época y estamos ante la presencia de una profunda *bifurcación histórica* –en el tiempo y en el espacio- de las diversas formas y dilemas de coexistencia y/o supervivencia del proceso civilizador mundial que, como señalara José Carlos Mariátegui hace más de 80 años, han puesto en riesgo global a la existencia de la civilización humana. Decimos crisis civilizatoria, cuando el seguimiento de los acontecimientos cotidianos en todos los Estado-nación del sistema mundial, muestra, entre otros factores, las contradicciones antagónicas que se dan entre el modelo productivo dominante y la resistencia y creatividad de los imaginarios sociales colectivos que se le oponen: el modelo productivo y cultural neoliberal que reduce a la cultura a una simple mercancía del mercado y tiende a la homogenización universal del consumo cultural y la cultura del consumo, el que niega la importancia de la diversidad cultural para desarrollo, el que sigue legitimando un desarrollo identificado sólo con el crecimiento de la producción y acumulación de capital, que sólo ha redundado en el aumento de la miseria de la mayor parte de la población mundial en proporciones nunca antes vistas, el que quiere imponer su modelo de democracia y libertad a todo el planeta, no importando para ello si se devastan pueblos y naciones, el que hace de lo material la dimensión prioritaria del sistema social de vida y convierte al mundo en una inmensa maquinaria de selección-exclusión.

No obstante, una de las características más importantes de la actual crisis sistémica capitalista es el deterioro progresivo de la credibilidad de la política que ocupaba, en el pasado reciente, casi todo el espacio y tiempo de la vida social para gobernar, desarrollar y transformar la sociedad. En la actualidad, al vaciarse la política de su contenido simbólico y material[7], es decir, cuando la

6 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.

7 Hoy día, una de las características de la hipertrofia y crisis de la política es, sin duda alguna, que los partidos e instituciones políticas que representaban el sentido y la razón de la misma, se han convertido mucho más en maquinarias electorales y más interesados en los procesos del *marketing* político o de administración de poder estatal alejadas, cada vez más, de sus bases sociales de apoyo –por no decir del

política –el Estado nación- pierde sus centralidad absorbente, surge y se expresa una nueva realidad social –los nuevos imaginarios sociales- que construye alternativas de solución a los problemas colectivos frente a la crisis de legitimidad de los sistemas de representación política del estado nacional. El estado liberal interventor y sus funciones de control y organización del tiempo y el espacio político de la sociedad para gobernar, terminaron y culminaron con la crisis de la modernidad capitalista en su actual fase global neoliberal. Hoy, en el siglo XXI, las funciones y acciones esenciales del Estado capitalista liberal se han transformado y modificado significativamente.

Así, entre las representaciones más reveladoras de los efectos y trasformaciones socioculturales producidas por la actual crisis sistémica de la modernidad neoliberal en el contexto latinoamericano se pueden ubicar, de manera general, a las siguientes caracterizaciones: 1) Transformación de las funciones esenciales del estado-nación ante una crisis política progresiva de credibilidad y legitimación. 2) La acentuación de la criminalización de la protesta social y el cierre de los espacios públicos aunado a la militarización del territorio en nombre de la seguridad ciudadana. 3) el surgimiento de una importante y nueva reflexión en el pensamiento y la teoría crítica social latinoamericana poscolonial en donde, por un lado, se producen estudios, análisis y reflexiones basados en la diversidad de los saberes y cosmovisiones históricas, sociales y de vida de las identidades culturales y, por el otro, contribuye a una revisión y replanteamiento epistemológico y teórico donde se trazan y cobran una nueva significación los conceptos de Estado, territorio, soberanía, democracia e identidad, pero desde la realidad social concreta de América Latina. Aquí, los aportes del pensamiento y la obra de José Carlos Mariátegui resultan un referente indiscutible. Y, 4) el surgimiento de nuevos actores internacionales: los movimientos sociales, particularmente el resurgimiento de los movimientos indígenas en América Latina, que reclaman el derecho a la igualdad, demandan el derecho al reconocimiento jurídico y respeto de su cosmovisión pero, sobre todo, han revelado ser algo más que una respuesta meramente defensiva frente a las trasformaciones y alteraciones de sus condiciones de vida y existencia. En realidad, han desarrollado una dimensión más proactiva de creatividad e imaginación, que abre la posibilidad de pensar nuevos saberes alternativos emancipatorios a partir de la defensa y afirmación de una vida digna, del respeto a la identidad y diversidad cultural y a construir otro mundo posible en el marco de una sociedad pos-internacional del siglo XXI.

En suma, la crisis sistémica de la modernidad capitalista en América Latina se encuentra, por un lado, en el agotamiento del discurso racionalista e individualista y la manifiesta incapacidad del modo de gobernar y organizar a una sociedad que pretendió homogeneizar social, jurídica, administrativa, ideológica, política y culturalmente y, por el otro, la crisis económica mundial derrumbó los supuestos y mitos de la hegemonía neoliberal basados sobre la superioridad de las capacidades y virtudes del mercado mundial, el triunfo de la democracia occidental y el fin de la historia, al demostrar la ineptitud de controlar y satisfacer

pueblo- y han perdido significativamente una gran parte de su capacidad de convocatoria, aun cuando, con excepciones importantes, mantienen su legitimidad como instancias de representación política.

las necesidades básicas de salud, empleo, trabajo y educación de la mayoría de la población latinoamericana y el aumento sin precedentes de la desigualdad social, la pobreza extrema, la inequitativa distribución del ingreso, la exclusión y la inseguridad produciendo, en consecuencia, una profunda fragmentación y radicalización de las identidades y movimientos sociales incuestionable hoy en la segunda década del siglo XXI.

En segundo lugar, Mariátegui, adelantándose a su tiempo, lleva a cabo una profunda reflexión crítica y prospectiva sobre lo que sería el auge y crisis del liberalismo social keynesiano y esboza, de manera aguda y certera, las características esenciales de lo que, actualmente, es la globalización del capital industrial y financiero internacional y la disputa inter-imperialista entre los intereses 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…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".[8] "El régimen burgués 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…el liberalismo económico que consintió a los intereses capitalistas expandirse, conectarse y asociarse, por encima de los Estados y de las fronteras…era la necesidad económica de la industria de expandirse libremente en el mundo...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".[9]

Del ejercicio reflexivo, concreto y prospectivo que hace Mariátegui sobre la crisis y transformación del capitalismo mundial, podemos advertir y comprobar, de manera categórica, que el pensamiento social y la historia del desarrollo

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

9 José Carlos Mariátegui. "Internacionalismo y nacionalismo" en José Carlos Mariátegui *Obra Política*. *op. cit*, pp. 163-165.

del capitalismo mundial, están íntimamente relacionados a la cuestión de la dominación y el orden del poder político, ideológico y económico, bien sea para justificar, defender y conservar el orden establecido o luchar contra él y plantear uno alternativo y diferente. Así, entre las diversas formas y concepciones que constituyen el pensamiento dominante en las distintas etapas del desarrollo capitalista –mercantil, liberal, imperialista, keynesiano del bienestar social desarrollista y globalización neocolonial-, hoy en la segunda década del siglo XXI, se llama "pensamiento único" o "pensamiento universalista neoliberal" y su impronta ideológica y pragmática reside en generar modelos interpretativos de la globalización financiara, de la reestructuración de la economía mundial y del triunfo del libre mercado y la democracia occidental como hechos inevitables, verdaderos, absolutos y universales. Por ello, la trayectoria del pensamiento hegemónico del desarrollo capitalista se organiza y se despliega, más allá de sus diversas modalidades de expresión, en torno a un núcleo constante y continuo de concepciones e ideas básicas que se presentan como un modelo económico y social único y el mejor, y en donde los países, naciones y sociedades del sistema mundial han de seguirlo, ajustarlo y aplicarlo sin albergar expectativa de cambio. En este sentido, la esencia del pensamiento y la ideología del capital financiero que actualmente se impone en las relaciones internacionales se manifiestan en la expresión teórica y pragmática de la doctrina y el credo del llamado orden neoliberal.

No obstante, es muy importante señalar aquí que el neoliberalismo no es un proceso económico nuevo ni una idea política e ideológica nueva. Immanuel Wallerstein nos explica, acertadamente, que:

> "La ideología de la globalización neoliberal ha estado en boga desde principios de los años 80. No era, de hecho, una idea nueva en la historia del sistema-mundo moderno, aunque reivindicó serlo. Más bien era la muy vieja idea de que los gobiernos del mundo debían dejar de estorbar a las grandes y eficientes empresas en sus esfuerzos por prevalecer en el mercado mundial. Estas ideas fueron propuestas para contrarrestar a las también viejas visiones keynesianas y/o socialistas que habían prevalecido en la mayoría de los países del mundo".[10]

En efecto, el neoliberalismo se explica a partir de sus raíces, procesos y condiciones concretas expresadas en el desarrollo del modo de producción histórico-social en que se ha desplegado, esto es, el capitalismo mundial. Históricamente, los orígenes teóricos, políticos e ideológicos del neoliberalismo actual se pueden ubicar en el ensayo de Friedrich Augustus Von Hayek, *The Road of the Serfdom* (*El camino de la servidumbre*),[11] publicado en 1944, en donde, según Hayek, el Estado, por sus intervenciones y controles tanto en la economía como en la política social, constituye un obstáculo y amenaza al desarrollo y, de manera particular, a la concepción de libertad individual inspirada en las obras del que es considerado fundador del liberalismo –neoliberalismo actual-, Adam

10 Immanuel Wallerstein. "2008: el fallecimiento de la globalización neoliberal" www.globalizacion.org/ordenmundial/Wallerstein 4 de mayo de 2009.p. 1

11 Friedrich A. von Hayek. *El camino de servidumbre*. Madrid, España. Alianza Editorial 1985.

Smith[12], por lo que deben limitarse sus acciones y promover, al contrario, la libertad de los mecanismos del mercado mundial. Sin embargo, la obra *The Road of the Serfdom* de Hayek, es en el fondo un texto político cuyo objetivo fue el ataque directo a las formas de funcionamiento tanto de las sociedades de economía planificada como de las sociedades del Estado del Bienestar Social. Por ello, el concepto de socialismo en Hayek incluye cualquier forma de intervención estatal y/o cualquier forma de capitalismo regulado y orientado a las políticas públicas sociales y asistenciales de inspiración keynesiana. En otras palabras, "Von Hayek tenía en mente no sólo al nazismo alemán, al socialismo "stalinista" o al laboratorio inglés, sino, sobre todo, a la "aberración" teórica del keynesianismo".[13]

Sin embargo, estas ideas políticas y proyectos económicos permanecieron alrededor de 25 años en espera de su resurgimiento que ocurrió, finalmente, con el advenimiento de la profunda crisis del capitalismo mundial de los años 1973-75. En una perspectiva general, en esta crisis global, el modelo económico de desarrollo keynesiano de la segunda posguerra fue profundamente cuestionado, donde la economía mundial cayó en una prolongada recesión acompañada por baja tasas de crecimiento, productividad, rentabilidad, acumulación y ganancia y altas tasas aceleradas de inflación y desempleo. Ello, aunado a la crisis internacional petrolera y el colapso de las tasas fijas de intercambio por el abandono del patrón oro como medida del intercambio comercial y operaciones financieras mundiales, fueron las señales que empezaron a hacer evidente que las políticas keynesianas ya no funcionaban y, en consecuencia, acabaron con la confianza y la credibilidad en el control e intervención social del Estado en la economía y, a su vez, revitalizó a la teoría microeconómica monetarista neoliberal –de la llamada *Escuela de Chicago*- del economista norteamericano de la Universidad de Chicago, Milton Friedman que, a partir de la crítica teórica a las ideas macroeconómicas keynesianas junto la crisis recesiva y de estancamiento generalizada de la economía mundial, comprobó el agotamiento final de las políticas públicas del bienestar social del modelo económico propuesto por John Maynard Keynes[14] y, dando lugar así, al resurgimiento e imposición teórica del neoliberalismo en las ciencias sociales y en los modelos del desarrollo económico a partir de los años ochenta del siglo XX. José Carlos Mariátegui, en un artículo referido, específicamente, a Keynes, nos da una caracterización del pensamiento de este economista burgués sobre la crisis y cuyas ideas dogmáticas contribuyeron al desarrollo y expansión de la economía mundial y a la internacionalización del capital.

"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

12 Adam Smith. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

13 Mario Rapoport. "Origen y actualidad del 'pensamiento único'" en Julio Gambina. *Globalización y ajuste en América Latina*. Buenos Aires, Argentina. CLACSO, 2002, p. 359.

14 John Maynard Keynes. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero.* México, Fondo de Cultura Económica. 1970.

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".[15]

Sin embargo, la implementación de dichas políticas económicas neoliberales, tendrían un fuerte impacto político agudizando los problemas de inestabilidad social ya existentes. Es decir, las transformaciones de las nuevas políticas neoliberales implicó, en los hechos, la modificación de las estructuras e intereses socio-económicos y políticos que, paradójicamente, tanto para los escenarios europeos (principalmente Inglaterra, Francia, España y Alemania) y estadounidense como para el contexto latinoamericano (particularmente Chile, Argentina, México y Brasil), involucró, en tiempos, magnitudes y formas diferenciadas a partidos políticos, organizaciones corporativas sindicales, asociaciones agrícolas y rurales, grupos empresariales, industriales y banqueros cuyo interés primordial era seguir manteniendo su posición de privilegio y poder. En el escenario europeo, por ejemplo, a partir del derrumbe del modelo económico del *Welfare Sate* y la profundidad de la crisis económica internacional expresados en un estancamiento crónico del crecimiento económico de la región, se experimentaron virajes hacia posiciones y tendencias neoconservadoras que permitieron y trajeron consigo el establecimiento de políticas económicas y sociales de inspiración y corte neoliberal. Así, desde finales de los años setenta y las siguientes dos décadas, los gobiernos europeos –inicialmente Inglaterra y Francia- fueron adoptando políticas neoliberales que se resumían en privatizaciones, recorte del gasto social y productivo del Estado, desregulaciones económicas y reestructuración –llamada flexibilización- de las relaciones laborales y quiebre de los pactos político-sociales entre sindicatos, Estado y empresarios. En otras palabras, los altos costos sociales y políticos de la crisis y el ajuste neoliberal había recaído en las clases trabajadoras, de manera particular y devastadora, en las clases obreras inglesas y en los sectores populares de la sociedad británica.

Por su parte, en relación al contexto latinoamericano, podemos señalar, de manera general, que a partir de la segunda mitad de la década de los años sesenta la evidencia empírica del estancamiento, inflación y crisis del modelo de industrialización por sustitución de importaciones se empezaba a manifestar, nítidamente, en la realidad cada vez más desequilibrada y desigual de las estructuras sociales y económicas latinoamericanas y, en consecuencia, los teóricos de la CEPAL también comienzan a tener grandes y serias dudas

15 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.

respecto a que el Estado fuera el verdadero y único motor del desarrollo y pudiese regularlo y dirigirlo. Ello llevó a la CEPAL, en consecuencia, a reconocer, por ejemplo, la problemática del endeudamiento externo latinoamericano sólo muy tardíamente. Tampoco veían clara la forma en que las exigencias de la acumulación ilimitada de capital y el mejoramiento del nivel de vida de las clases sociales más pobres pudiesen marchar juntos. Finalmente, la CEPAL nunca señaló clara y concretamente las formas o factores de transformación socio-económicas y políticas para superar o romper la situación de atraso, desigualdad y dependencia.

En adición, si a este crítico escenario económico le añadimos que, en el plano político, no sólo se incrementa la falta de participación política real para grandes sectores de la población, sino también se observa una tendencia al fortalecimiento de los gobiernos antidemocráticos y autoritarios que, a su vez, producen el surgimiento de diversos movimientos guerrilleros, terminan por conformar un escenario que ponen en serias dificultades la funcionalidad del Estado Nacional y cuestionan tanto la democracia electoral como la viabilidad capitalista de desarrollo dando inicio a la época de los golpes de estado y a la instauración de los regímenes y dictaduras militares latinoamericanas, cediendo, en consecuencia y progresivamente, el lugar para la imposición de un nuevo patrón acumulación basado en especialización de la planta productiva de exportación a través de las *ventajas comparativas* que correspondiera al acelerado proceso de globalización e integración del mercado mundial. Por último, es importante señalar las transformaciones funcionales del Estado latinoamericano que pasa de un papel central interventor en la sociedad, la economía y la política a un papel limitado y reducido en extremo que el nuevo modelo y programa económico neoliberal ahora exigían y, en consecuencia, hizo que la función básica e histórica de intervención y mediación de los Estados en la economía se reduzca al mínimo y no constituya un obstáculo la lógica y estrategia del proceso de apertura, liberalización e integración neocolonial de sus economías nacionales al mercado mundial. En otras palabras, el nuevo credo neoliberal se propuso promover el crecimiento económico con sus políticas de adelgazamiento del Estado mediante la aplicación global de un paquete de medidas de ajuste estructural establecidas en los diversos rubros y principios del llamado *Consenso de Washington*. Sin embargo, es importante precisar que el objetivo neoliberal de minimizar la intervención y gestión estatal no sólo obedecía a la lógica de mantener al Estado limitado al extremo de carecer de sentido, sino que, también, el Estado fue también obligado a cumplir otra funcionalidad primordial para políticas del neoliberalismo: el Estado como facilitador y gestor instrumental del modelo neoliberal modificando los marcos institucionales y las relaciones sociales de producción y del trabajo. Al respecto, Alicia Hernández de Gante dice:

> "En esta perspectiva y debido a la aplicación casi mundial del paquete de medidas económicas imbricadas bajo este rubro…el Estado en América Latina se ha mantenido en la lógica neoliberal y, por ende, político colonial de poder, generando las condiciones e instituciones para la libre reproducción del capital…Los fines doctrinarios del neoliberalismo no sólo han buscado que el Estado tenga menos intervención, sino que éste, debe crear y favorecer las circunstancias legales para la inversión privada y el desenvolvimiento

del mercado, obligándolos a reajustar sus respectivas constituciones a los requerimientos neoliberales para permitir la libre circulación del capital".[16]

En conclusión, el establecimiento del modelo neoliberal así como las políticas para alcanzar las llamadas *reformas estructurales* de las economías latinoamericanas *recomendadas* por los organismos financieros internacionales como el FMI, BM y la OMC, se explica, en su esencia, por el colapso y crisis del patrón de acumulación establecido desde la Segunda Guerra Mundial y por la reestructuración del modelo de acumulación y de un nuevo orden político mundial. Juan Arancibia Córdova nos dice:

"América Latina vio entrar en crisis su patrón de acumulación en los años 60's y ello dio lugar a un proceso de lucha y organización de vastos sectores sociales, lo cual agudizó los conflictos político-sociales en numerosos países de la región…como forma de respuesta a la crisis y a las luchas sociales, que encontraron momentos álgidos en el gobierno de la Unidad Popular en Chile…los intentos progresistas de resolver la crisis económica en América Latina fueron abortados y destruidos por golpes de Estado y represivas dictaduras que destruyeron partidos, organizaciones sociales, sistemas políticos y asesinaron a una generación de dirigentes…el triunfo de las tendencias conservadoras permitió que el llamado neoliberalismo se impusiera en América Latina y con él la posibilidad y la necesidad del sector empresarial nacional y extranjero de llevar adelante un conjunto de reformas estructurales".[17]

Sin embargo, desde mediados de la década de los años noventa del pasado siglo, se mostraba ya un panorama de crisis económica, desempleo generalizado y profundización de la desigualdad, como resultado de la imposición dogmática de las políticas económicas neoliberales y de las recomendaciones del *Consenso de Washington*.[18] En consecuencia, las derivaciones y efectos socio-económicos y políticos de los programas de *reforma y ajuste estructural* para la sociedad latinoamericana se tornaron altamente negativos, toda vez que "se generalizaron y acentuaron los problemas de pobreza, marginación y exclusión social; fue profundizada la inserción subordinada de la región en la economía mundial; se desmantelaron gran parte de los aparatos productivos nacionales, y los mercados internos fueron debilitados y desestructurados; aumentó el poder de la iniciativa privada en desmedro de las capacidades y potestades del Estado en materia de desarrollo; tendió a acentuarse la dependencia financiero/tecnológica y a erosionarse la capacidad para la toma de decisiones estratégicas en el ámbito nacional".[19]

16 Alicia Hernández de Gante. "¿Éxito o fracaso del neoliberalismo?" en Alicia Hernández de Gante. Adrián Gimate-Welsh y Manuel Alcántara Sáenz. *La reconfiguración neoliberal en América Latina.* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. 2010, pp. 127, 131 y 149.

17 Juan Arancibia Córdova. (Coord.) *Capital, crisis y desigualdad en América Latina*. *Vol. 3.* México. UNAM. Posgrado en Estudios Latinoamericanos y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. 2011, pp. 35, 39, 41 y 43.

18 Pablo Casillas Herrera. "Reordenamiento político mundial. Desafíos para América Latina." en Patricio Cardoso Ruíz. Elsa González Moscoso y Ana Cecilia Salazar Vintimilla. (Cords.) *Pensamiento social latinoamericano. Perspectiva para el siglo XXI. Tomo I.* México, Universidad de Cuenca, Universidad Autónoma del Estado de México y UNAM, 2010, p. 184.

19 Isaac Enríquez Pérez. "Evolución del pensamiento sobre el desarrollo en el Fondo Monetario Internacional

Así y todo, treinta años de neoliberalismo económico en la *praxis* de la vida social latinoamericana produjeron "una notable fragmentación y debilitamiento de la estructura productiva nacional y, en términos de los actores involucrados, la aplicación de dichas políticas ha tenido como rasgo dominante una violenta arremetida en contra de los salarios y el consecuente despido masivo de trabajadores en favor del gran capital financiero de nacionales y extranjeros, los cuales han gozado de todo tipo de facilidades para su actuación, y asumiendo en los hechos el comando de la economía. América Latina y el Caribe se han constituido en verdaderos ejemplos de pérdida de rumbo económico del desarrollo, lo que significa caer en la trampa neoliberal".[20] Así, por ejemplo, el número de personas en pobreza de América Latina, pasó de 136 millones en 1980 a 200 millones en l990, y a 175 millones en 2011, lo que nos indica que el 36% de la población total de América Latina es pobre.[21]

Finalmente, pues, todo lo anterior arriba descrito, nos confirma que, hoy en la segunda década del siglo XXI, estamos, como lo advirtió Mariátegui, ante la mayor y más profunda crisis sistémica de la historia del capitalismo mundial que, además, se transformó rápidamente en una crisis civilizatoria que ha puesto en riesgo la existencia misma del proceso humano y del único hábitat que es nuestro planeta Tierra. Nunca como hoy la humanidad percibe una dramática incertidumbre en su devenir y se enfrenta a una transición de futuro desconocido. En palabras de Mariátegui, dos reflexiones conclusivas de gran actualidad:

> "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".[22]
>
> "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".[23]

---

y el Banco Mundial. Un análisis comparativo en América Latina" en *Trayectoria*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Año 12, núm. 31 julio-diciembre de 2010, p. 50.

20 Jaime Estay Reyno "América Latina en la trampa neoliberal" en Varios. *Saldo de la globalización en América Latina.* México, Centro Mexicano de Estudios Sociales. Grupo Editorial Cenzontle. 2007, p. 61 y 81.

21 Ibíd., p. 70., y también, *El Informe Anual del Banco Interamericano de Desarrollo*. *2009* y *El Informe CEPAL 2011.*

22 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.

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

MARIÁTEGUI Y LA NECESIDAD DE CREAR UNA RACIONALIDAD EPISTÉMICA DISTINTA Y ALTERNATIVA A LA EUROCÉNTRICA: UNA EPISTEMOLOGÍA DE *NUESTRA AMÉRICA*.

En relación a la importancia y significado teórico, histórico, cultural y sociopolítico que, hoy día, representa para el pensamiento crítico latinoamericano la gran tarea de crear e impulsar una epistemología de Nuestra América, señalamos, en el "Simposio Internacional, 7 Ensayos: 80 años", lo siguiente:

> "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".[24]

En efecto, Mariátegui, en diferentes tiempos y espacios de su obra, advertía y urgía sobre la responsabilidad ineludible de conocer, interpretar y transformar nuestra realidad concreta latinoamericana pero como una realidad social, económica y política con condiciones históricas propias y particulares de su sociedad, su cultura y su identidad que la hacen diferente del mundo europeo o estadounidense y, por tanto, no pueden imponerse modelos, teorías o epistemologías eurocéntricas para resolver nuestros grandes problemas nacionales porque, sencillamente, no corresponden a la historia de *Nuestra América*.

Así, en un primer momento, Mariátegui en el *Aniversario y Balance* del segundo año de la *revista Amauta* advierte que:

> "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, no 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

24 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.

propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva".[25]

En un segundo momento, Mariátegui, en su artículo "*¿Existe un pensamiento hispanoamericano?"*, señala:

> "¿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".[26]

Tenemos, aquí, la primera y más importante aportación del pensamiento filosófico, político y revolucionario de José Carlos Mariátegui a las ciencias sociales y humanidades latinoamericanas y a los procesos sociales de liberación nacional en América Latina: por un lado, la síntesis del movimiento dialéctico de la historia entre lo universal y lo particular, lo internacional y lo latinoamericano, como fundamento metodológico de su pensamiento y, por el otro, 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, crear nuevas formas de pensar y hacer una epistemología "de espíritu latinoamericano", que se aleje y guarde distancia de la racionalidad eurocéntrica[27] y conlleve a la construcción de una nueva sociedad latinoamericana más democrática, más igualitaria y de respeto a la autonomía, la identidad, la diversidad, la cultura y la soberanía. En otras palabras, Mariátegui al descubrir, con un sentido desmitificador y una concepción dinámica y totalizante del movimiento dialéctico de la historia, las vinculaciones e interacciones entre lo particular de la cuestión de la realidad nacional peruana y latinoamericana con la realidad social del contexto mundial, insiste en el reconocimiento y desarrollo de la forma nacional

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

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

27 El eurocentrismo, *grosso modo*, consiste en la forma de examinar, percibir e interpretar, por ejemplo, la realidad socio-política, histórica, económica y cultural de América Latina, según las características específicas y particulares del desarrollo histórico de Europa o los Estados Unidos. En consecuencia, se puede explicar la problemática –histórica, coyuntural o actual- de nuestra región o cualquier región del planeta, pero a partir de categorías, leyes, ideologías y modelos que fueron elaborados, pensados y puestos en práctica para dar cuenta de los problemas del mundo social, económico y político europeo o sajón. Por ello, los fundamentos epistemológicos esenciales del eurocentrismo se desarrollan sobre las bases pragmáticas de la colonización y neo-colonización del mundo y se construye sobre el desplazamiento, deslegitimación, aniquilación y negación de otros modos, de otras cosmovisiones y de otras fuentes de generación de saberes y conocimientos existentes y diferentes al dominante y, sobre todo, se constituye como una parte esencial de la colonialidad del poder y del saber.

del marxismo. Por ello, Mariátegui afirma que "el marxismo debe aspirar a lograr con la reivindicación de la tradición nacional una reintegración espiritual de la historia y la patria peruana".[28] En otras palabras, si Nuestra América es una realidad diferente a otras, el canon del marxismo europeo en cuanto tal, no basta ni es suficiente para conocer, comprender e interpretar a nuestra América Latina. Por esta razón, la gran aportación del Amauta que lo distingue y hace de él, el pensador marxista latinoamericano más completo y original, es la creación de un marxismo abierto, crítico, creador e indoamericano que basado en lo específico de nuestras realidades nacionales, haga una ruptura epistemológica con las formas de explicarse e interpretarse a América Latina bajo el prisma del espejo de la historia colonial, liberal, imperialista, neocolonial y neoliberal europea o norteamericana.

En palabras de Adolfo Sánchez Vázquez:

> "Mariátegui se enfrenta a una experiencia en cierto modo inédita en el marxismo latinoamericano: definir en términos marxistas la realidad nacional. Lo habitual era subsumir esa realidad en el marco de las categorías generales de un marxismo eurocéntrico en las que se borraba lo específico de las realidades nacionales… Pero, Mariátegui busca en esa realidad peruana lo específico, lo propio, y lo encuentra en la medida en que se vale de un marxismo inexistente en América Latina y que él mismo tiene que construir desembarazándolo no sólo del lastre eurocentrista de la Segunda Internacional sino también de la ceguera de la Tercera internacional para el hecho latinoamericano, no obstante el lugar que habían asignado a los pueblos de oprimidos, coloniales y dependientes, en la estrategia mundial. Producir el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional constituye una necesidad vital para Mariátegui. Para él está claro que 'el marxismo en cada país opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades'… La vinculación entre el indigenismo y el socialismo la establece Mariátegui no sólo con referencia al objetivo futuro socialista, sino también al volver la mirada sobre el pasado prehispánico en el que se destaca el papel que cumplieron las comunidades indígenas que sobreviven en el presente y que han creado hábitos de cooperación y solidaridad entre los campesinos cuya importancia para el socialismo subraya Mariátegui".[29]

Por último, Mariátegui, en una certera crítica y enérgica denuncia a aquellos intelectuales de izquierda y socialistas que aplican, en América Latina u otra región, el marxismo "como un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales", dice:

> "El socialismo era una doctrina internacional; pero su internacionalismo concluía en los confines de Occidente, en los límites de la civilización occidental. Los socialistas, los sindicalistas, hablaban de liberar a la

28 Ricardo Melgar Bao. "La Tercera Internacional y Mariátegui". En *Nuestra América.* Año I, Número 2, Mayo-Agosto 1980, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México. p. 50

29 Adolfo Sánchez Vázquez. "El marxismo latinoamericano de Mariátegui" en Varios. *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Vol. II. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1992. P. 336-337.

humanidad; pero, prácticamente, no se interesaban sino por la humanidad occidental…Hombres occidentales, al fin y al cabo, educados dentro de los prejuicios de la civilización occidental, miraban a los trabajadores de Oriente como hombres bárbaros...Entonces no se hablaba de civilización occidental y civilizaciones orientales, sino se hablaba de civilización a secas. Entonces la cultura imperante no admitía la coexistencia de dos civilizaciones, no admitía la equivalencia de civilizaciones…Entonces, en los límites de la civilización occidental, comenzaba la barbarie egipcia, barbarie asiática, barbarie china, barbarie turca. Todo lo que no era occidental, todo lo que no era europeo, era bárbaro. Era natural, era lógico, por consiguiente, que dentro de esta atmósfera de ideas, el socialismo occidental, y el proletariado occidental, hubiesen hecho del internacionalismo una doctrina prácticamente europea… porque la doctrina socialista proletaria, constituían una creación, un producto de la civilización europea y occidental…La lucha social no tiene, pues, el mismo carácter en los pueblos de Occidente y en los pueblos de Oriente… Los problemas de los pueblos de Oriente son diferentes de los pueblos de Occidente. Y la doctrina socialista, es fruto de los problemas de Occidente… La solución aparece donde existe el problema, La solución no puede ser planteada donde el problema no existe aún…La Tercera Internacional estimula y fomenta la insurrección de los pueblos de Oriente, aunque esta insurrección carezca de un carácter proletario y de clase".[30]

En suma, pues, como puede observarse, el pensamiento de Mariátegui se destaca por su gran contribución epistemológica acerca de la inclusión de la otredad, necesaria para la creación de un conocimiento y un gobierno propio que no fuera de importación o imitación. En este sentido, la proyección e importancia contemporánea de la identificación del pensamiento de Mariátegui con la cuestión indígena latinoamericana, no se inscribe sólo como una reivindicación meramente étnica o mestiza, sino como toda una nueva representación y re-significación integral para un nuevo proyecto político, social y cultural incluyente desde lo latinoamericano y, a la vez, como un paradigma necesario para una mayor comprensión e interpretación de los actuales movimientos indígenas y sus procesos de lucha, resistencia, creatividad y liberación por el reconocimiento de sus derechos y por la refundación de un Estado latinoamericano pluricultural a través de la revalorización de lo propio, lo autóctono, lo original y lo nuestro de la cultura de Nuestra América, propio de la visión, el pensamiento y la acción combativa de José Carlos Mariátegui.

Por ello, la emergencia de los movimientos indígenas constituye uno de los fenómenos sociales más importantes de la historia política y cultural latinoamericana de las últimas dos décadas. En México, Guatemala, Perú, Ecuador o Bolivia, ocurren procesos que, dentro del espíritu convocante de José Carlos Mariátegui de crear lo nuestro, están en marcha por la construcción de otro mundo posible y alternativo al neoliberal. En esta perspectiva, el movimiento indígena en América Latina va adquiriendo y poniendo en práctica esa conciencia revolucionaria que José Carlos Mariátegui había advertido en 1929, y que,

30 José Carlos Mariátegui. "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental" en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo I.* Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982, p. 280-281.

además, se va convirtiendo en el centro del análisis y la reflexión latinoamericana y, sobre todo, en la construcción de una nueva ética mundial de reconocimiento y redistribución a partir de un proyecto colectivo por el bien común y de liberación nacional en el siglo XXI:

> "Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con 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". [31]

En concreto, si bien es cierto, como sabemos, que Mariátegui hizo del marxismo, "del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden", un pensamiento y método de transformación de impronta indoamericana y que, además, conlleva el gran mérito filosófico y político de hacer al indígena un sujeto revolucionario, es decir, en un hombre social concreto y actor central en la determinación de su propia historia, hoy día, se comprueba y se erige en una realidad social en marcha, con los indígenas del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional. Así, en lo que sigue, y desde la concepción y proyecto mariateguiano de lo indoamericano, describiremos, de manera general y breve, una de las actuales construcciones indígenas alternativas al desarrollo y la crisis del modelo neoliberal en América Latina. Me referiré a las experiencias y logros alcanzados por los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional de México, pero dentro del concepto y representación de la Cosmovisión Indígena Maya del Buen Vivir ('Súmak Káwsay').

En un contexto general, podemos empezar señalando que, hoy día, al inicio de la segunda década del siglo XXI, en América Latina la demanda de los pueblos indígenas al Estado-nación para que reconozca sus derechos, sus valores, su cultura y, sobre todo, el derecho a la autonomía, coincide con la profunda crisis sistémica del capitalismo neoliberal y la crisis del Estado latinoamericano, concebido y constituido históricamente como un poder central único, una sola nación, una sola lengua, una sola identidad, una sola cultura y una sola sociedad homogenizada bajo el concepto de ciudadano y sin incluir ni respetar los derechos, los valores y las cosmovisiones de las identidades culturales étnicas nacionales, en donde en la mayoría de los casos estas culturas fueron marginadas -cuando no exterminadas- de la historia social y política del desarrollo nacional en América Latina. En consecuencia, los Estados latinoamericanos sólo han mostrado, hasta ahora y su mayoría, inopia, represión, explotación y desinterés absolutos. Sin embargo, ante estos procesos históricos destructivos (despojo de sus tierras y territorios ancestrales, negación de sus derechos e identidad cultural y lingüística, explotación y exterminio) se muestra la vitalidad de los pueblos indígenas latinoamericanos, no sólo en haber sobrevivido resistiendo y luchando durante más de 500 años como pueblos y etnias, sino sobre todo, en las últimas

31 José Carlos Mariátegui. "El problema de las Razas en la América Latina" en José Carlos Mariátegui *Obras.* Tomo 2. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1982. p. 185.

décadas, en luchar por el derecho a la justicia social, la redistribución igualitaria y el derecho a gobernarse en autonomía de acuerdo a su modos y cosmovisiones de vida. Tal y como, hoy día, ocurre en México con el establecimiento de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional.

LOS MUNICIPIOS AUTÓNOMOS REBELDES ZAPATISTAS.

Previamente creemos necesaria la siguiente precisión. En la cosmovisión de las sociedades indígenas, el sentido que tiene la vida de las mujeres y hombres no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción del desarrollo como un proceso lineal de la vida en ciclos repetitivos y que determina cuando un estado-nación es atrasado o moderno, a saber, sub-desarrollado o altamente desarrollado; dicotomía por la que, además, deben transitar todos los individuos de todas las sociedades occidentales, imitando la trayectoria de las economías industrializadas, para alcanzar el "éxito" de una vida deseable. En consecuencia, en la cosmovisión indígena tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación o carencia de bienes materiales. Lo que existe es una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo y el sentido de todo esfuerzo humano individual y colectivo, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'súmak káwsay' (el 'buen vivir'), que se define como 'vida armónica' a través del conocimiento y los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno de la naturaleza, con los valores humanos y con una visión común de futuro. Así, el concepto del súmak káwsay constituye una categoría central de la filosofía de vida en las sociedades indígenas en construcción permanente. Visto así, resulta incongruente y erróneo aplicar análogamente a las sociedades indígenas, el paradigma "desarrollo" o "bienestar" tal y como es concebido en el mundo occidental, toda vez que el 'súmak káusay' tiene un sentido y una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes.

Precisado y advertido lo anterior, podemos establecer que el movimiento y el proyecto indígena zapatista se manifiesta como una cultura de la resistencia y en lucha en el intento de búsqueda y construcción alternativa del Buen Vivir. Las propuestas del EZLN se han desarrollado en la medida que las circunstancias y los momentos de lucha han ido cambiando. Eso lo demuestran los cambios de discurso y acción que se han ido produciendo a lo largo de estos 18 años, en los cambios dentro de sus Seis Declaraciones de la Selva Lacandona, en la forma en que se reeducan a sí mismos.[32] El resultado de esta nueva forma zapatista de pensar y hacer un mundo diferente y alternativo al neoliberal fueron la creación de las Juntas de Buen Gobierno y el nacimiento de "Los Caracoles" el 9 de agosto de 2003. Las Juntas de Buen Gobierno fueron un paso más en la construcción de la autonomía, el nivel más alto -hasta ahora- de organización autónoma. Reúnen alrededor de 40 municipios autónomos zapatistas. Entre los logros más evidentes de la organización autónoma fue, en lo esencial, el garantizar atención en salud de calidad y educación bicultural sin discriminación a la población

32 Mely del Rosario González Aróstegui. *Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo.* www.nodulo.org/ec/2002. p. 2.

indígena, zapatista o no. En palabras del Subcomandante Insurgente Marcos: "En los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, los Consejos Autónomos tienen, entre sus tareas, reorganizar las condiciones para la salud y educación, no se limitaron a construir clínicas y farmacias, también formaron agentes de salud y mantienen campañas permanentes de higiene comunitaria... construyeron escuelas con sus propios contenidos educativos y pedagógicos...impartición de justicia; la vivienda; la tierra; el trabajo; la alimentación; el comercio; la información y la cultura; el tránsito local".[33]

ESTRUCTURA, FUNCIONES Y LOGROS DE LOS MUNICIPIOS AUTÓNOMOS ZAPATISTAS.

Los municipios autónomos están integrados por las comunidades indígenas dentro de un territorio definido por la influencia zapatista. Son las comunidades quienes eligen a sus representantes para el Consejo Municipal Autónomo, que es la autoridad colegiada del municipio. Cada representante queda delegado para un ámbito de la administración del municipio autónomo y son revocables en caso de no cumplir cabalmente con los mandatos de la asamblea de las comunidades. Generalmente un Consejo se integra por un presidente, vicepresidente, secretario, ministro de Justicia, ministro de Asuntos Agrarios, Comité de Salud, Comité de Educación y el encargado del Registro Civil. Las atribuciones de cada uno de los miembros del Consejo están definidas con claridad en su designación y no son las mismas en todos los municipios. Normalmente el Consejo recurre siempre para su funcionamiento a la asesoría de las pasadas autoridades o del Consejo de Ancianos. Los Consejos se eligen y renuevan cada dos años o más, según el municipio. Quienes ejercen algún cargo en el Consejo Municipal no reciben salario ni remuneración, aunque sus desplazamientos suelen ser pagados por las mismas comunidades que solicitan su traslado para la atención de algún problema mediante cooperación de sus miembros. En algunos casos, los miembros del Consejo son apoyados en los trabajos del campo para que puedan dedicarse a su cargo. Los municipios autónomos resuelven problemas locales de convivencia, relación e intercambio entre comunidades y atienden delitos menores. La aplicación de justicia se basa en el derecho consuetudinario. Por ejemplo, en casos de delincuencia común, el castigo que impone el Consejo Autónomo es la reparación del daño: en vez de pena de cárcel o multa, se aplica una pena de trabajo para la comunidad o para la familia agraviada. La justicia en estos municipios se aplica a través de las Leyes Revolucionarias Zapatistas, sobre todo la Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas, ya que el uso, la costumbre y el derecho tradicional, no reconoce la igualdad ni los derechos de la mujer, pero el zapatismo sí. Sin embargo, entre los mayores logros que han tenido las comunidades autónomas zapatistas se encuentran los servicios de atención a la salud, la educación y el trabajo colectivo y comunitario.

En relación a los servicios médicos y clínicos de salud, por ejemplo, en el Caracol de Oventik, donde se ubica La Junta de Buen Gobierno Altos de Chiapas, hay 11 "micro-clínicas" y 40 casas de salud, además de una Clínica Central

33 Subcomandante Insurgente Marcos. "Chiapas: la treceava estela (quinta parte): una historia", México, *La Jornada*, 28 de julio de 2003, pp. 5-7. y "Chiapas: la treceava estela (sexta parte): un buen gobierno", México, *La Jornada,* 29 de julio de 2003, pp. 10-11.

llamada "La Guadalupana", donde se proporciona atención en medicina general, oftalmología, dentista, ginecología; y poseen un laboratorio, ultrasonido y quirófano. En estos centros de salud son atendidos por 332 promotores, además de médicos y especialistas solidarios que no forman parte de la estructura zapatista, pero que llegan a prestar sus servicios periódicamente. En las clínicas se alterna la medicina alopática y la medicina tradicional con herbolaria. En el Caracol de La Garrucha se encuentra la Clínica de la mujer "Comandanta Ramona", fundada el 8 marzo 2008; en el Caracol Morelia hay tres clínicas y un quirófano, donde también se atiende a personas no zapatistas. En el Caracol Roberto Barrios hay tres clínicas; y finalmente, en el Caracol La Realidad hay un hospital general, clínicas y casas de salud donde se atiende a zapatistas y no zapatistas

En relación al proceso educativo autónomo zapatista, este ha tenido un papel muy importante en las Comunidades Autónomas. Las escuelas que comprenden el sistema de Primaria, Secundaria y un centro tecnológico autónomos, se complementan con estudios profesionales que se imparten en San Cristóbal de las Casas, en la Universidad de la Tierra o el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI). En Oventik, todos los niños y niñas zapatistas cursan de forma obligatoria los 6 años de educación Primaria, y se imparte en los idiomas Tzotzil, Tseltal y español. También hay una Secundaria en la que los alumnos realizan prácticas de agro-ecología y trabajos comunitarios. En La Garrucha, los contenidos educativos destacan materias como la historia enfocada a la conservación de la cultura indígena y la construcción de la autonomía. También acuden a estos centros niños no zapatistas. En el Caracol de Morelia, además de escuelas primarias existe una secundaria con un sistema de internado y en el Caracol Roberto Barrios, en 2009 se instaló el Centro Cultural de Educación y Tecnología Autónoma Zapatista (CCETAZ).

Otro factor fundamental que ha contribuido al desarrollo y consolidación de las comunidades zapatistas, es el de sus propios medios de comunicación e información organizados en Radio Insurgente. La Voz de los Sin Voz. A través de su programación difunden diariamente la construcción de su autonomía y el proceso de lucha que se lleva a cabo en las diferentes comunidades autónomas. A la par divulgan programas con temas enfocados a la salud, educación y cultura. También hacen análisis de la política nacional e internacional. En Oventik, se lleva a cabo mediante 3 radios comunitarias, una productora de videos y la divulgación por internet. En La Garrucha, hay 2 radios comunitarias, que también son escuchadas por comunidades no zapatistas. En Morelia cada municipio tiene su radio comunitaria. En Roberto Barrios hay una radio comunitaria; en La Realidad las radiodifusoras cuya frecuencia llega hasta Guatemala son "Radio Despertar, la voz de los MAREZ" y "Radio San Pedro, la voz de la Esperanza".

Finalmente, el desarrollo del sistema económico zapatista logro constituir, en enero de 2008, una banca de financiamiento llamada Banco Popular Autónomo Zapatista (BANPAZ). Este sistema bancario no tiene servicio de ahorro, sólo responde al servicio de préstamos en cuestiones relativas a la salud, para solucionar problemáticas en este sentido mediante empréstitos de hasta 5 mil pesos, que manejan una tasa de interés del 2%. Los zapatistas proyectan extender los préstamos para financiar trabajos colectivos agrarios. El

desarrollo alternativo también se logra mediante un sistema de trabajo colectivo y comunitario de la tierra, el ganado, las artesanías y el café y es manejado principalmente por mujeres. Por ejemplo, en los *Caracoles Oventik, Morelia, Roberto Barrios* y *La Realidad* hay cooperativas que funcionan a nivel regional, en donde se producen zapatos, artesanías y café de altura y orgánico, que luego es comercializado dentro y fuera del territorio zapatista, incluso llega a Europa a través del sistema de Comercio Solidario. La economía y el *Buen Vivir* zapatista, de acuerdo al informe de las organizaciones solidarias internacionales que financian algunos proyectos comunitarios, tienen un enfoque de género. Las mujeres zapatistas son generalmente las encargadas de las cooperativas de producción y distribución artesanal, agrónoma y pecuaria. También ponen énfasis en la construcción de la llamada soberanía alimentaria y la conservación del medio ambiente. Existe un rechazo en el interior de las comunidades zapatistas al uso de semillas transgénicas y los fertilizantes y pesticidas no orgánicos. En ámbito de la organización y planeación para eficiencia de la producción colectiva y comunitaria, las tareas específicas de las Juntas de Buen Gobierno son 1) Tratar de contrarrestar el desequilibrio en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades. 2) Mediar en los conflictos que pudieran presentarse entre municipios autónomos, y entre municipios autónomos y municipios gubernamentales relacionados con el uso de la tierra. 3) Vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, cuidando que se cumplan los tiempos y formas acordados por las comunidades; y para promover el apoyo a proyectos comunitarios en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. Y 4) Atender y guiar a la sociedad civil nacional e internacional para visitar comunidades, llevar adelante proyectos productivos comunitarios, instalar campamentos de paz, realizar investigaciones (ojo: que dejen beneficio a las comunidades), y cualquier actividad dirigida a mejorar y beneficiar el desarrollo de las comunidades autónomas.[34]

REFLEXIONES FINALES.

Al inicio del nuevo siglo, advertíamos, en un ensayo sobre la cultura de la violencia y la crisis de los paradigmas eurocéntricos derivados de los sucesos del 11 de septiembre de 2001 que, hoy día, "se impone crear una nueva ética civilizatoria y responsabilidad social mundial para oponer a la injusticia, frustración, y desesperanza que ha generado los odios y el terrorismo de los excluidos. Un nuevo orden político mundial sin exclusiones y de respeto a la diversidad social, espiritual, cultural y filosófica, un nuevo orden mundial con equidad y tolerancia y donde los Estados nacionales redimensionen y reinventen su papel y sus soberanía; en suma, un nuevo orden mundial enfocado a partir del bien común planetario en donde la participación activa y crítica de la sociedad civil mundial sea uno de los principales protagonistas. Otro mundo es posible, necesario y urgente".[35]

34 En relación a los datos generales y particulares que dan sobre los Territorios Autónomos Rebeldes Zapatistas, han sido extraídos de la *Revista Rebeldía*. Números del 69 al 76. Años 8 y 9, de 2010 al 2011. México, Impresa en Artez graficaz. http://revistarebeldia.org

35 Samuel Sosa Fuentes. "Los retos del nuevo siglo: la cultura global de la violencia y el terror o una nueva ética mundial social y humana" en *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. Número 95. Año XVI. Vol. 5. septiembre-octubre el 2002. Universidad Nacional Autónoma de México.

En este contexto, el pensamiento social, político, filosófico y revolucionario de José Carlos Mariátegui se deriva, explícitamente, como un instrumento teórico, político y de acción de primer orden para enfrentar los actuales derroteros de la incertidumbre internacional que ha producido la crisis sistémica y civilizatoria del orden imperial neoliberal. Ello es así, toda vez que la originalidad de sus reflexiones políticas y filosóficas sobre la realidad indoamericana y de la crisis capitalismo mundial, constituyen un aporte extraordinario del quehacer en los procesos de conocimiento, transformación y lucha de los movimientos indígenas de *Nuestra América*: por "*un mundo donde quepan todos los mundos*".

Sin embargo, desde la época de la conquista hasta nuestros días, los pueblos indígenas de América Latina han estado permanentemente confrontados con las prioridades y necesidades políticas, económicas, estratégicas, sociales, culturales, ideológicas y epistemológicas de la racionalidad del capitalismo mundial sustentada en una relación de poder, exclusión, explotación y etnocidio de la otredad indígena en aras del *progreso* mundial de la humanidad. Como dice Eduardo Galeano:

> "Los indios de las Américas, víctimas del más gigantesco despojo de la historia universal, siguen sufriendo la usurpación de los últimos restos de sus tierras, y siguen condenados a la negación de su identidad *diferente.* Para ellos, la conquista continúa. Se les sigue prohibiendo vivir a su modo y manera, se les sigue negando el derecho a ser. Al principio, el saqueo y el *otrocidio* fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos. Ahora se cumplen en nombre del dios del Progreso".[36]

Así y contra todo, el movimiento indígena latinoamericano ha dejado de ser un espectador pasivo para resurgir y convertirse en un movimiento articulado y articulador que se reconstruye, se autocorrige, se reinventa y se reapropia en sus espacios geográficos originarios. Quinientos años de colonización, explotación, marginación y etnocidio no fueron suficientes para desarticular su unidad histórica, su memoria, sus modos, sus formas de gobierno, su cultura y su cosmovisión de paz civilizatoria. En suma, los movimientos indígenas latinoamericanos se abrieron paso –a fuego y sangre- hasta convertirse en los actores que escriben su propia historia, no sin grandes dificultades y contradicciones expresadas por las fuerzas depredadoras del mercado mundial y el capital financiero, y del ataque de las oligarquías nacionales.

En este contexto, el movimiento indígena zapatista ha creado sus espacios sociales alternativos en las comunidades indígenas autónomas. Es decir, más allá de un control territorial, lo esencial del movimiento zapatista es la construcción de una práctica que genera un sentido de lo colectivo y que le confiere legitimidad —a través del «*mandar obedeciendo*»— a los procesos y estructuras propias de autogobierno. Esa lucha contra-hegemónica tiene impacto sobre las dinámicas de organización social más allá del núcleo de comunidades autónomas zapatistas, lo que inspira la construcción de un movimiento más amplio que desafía la lógica neoliberal y plantea formas diferentes de hacer *otra* política. Este proceso, como hemos advertido, no está exento de dilemas y contradicciones. Las comunidades

36 Eduardo Galeano. "El otrocidio" en *Zurda. Revista de arte y sociedad*. Volumen II, Año 8, Número 10, 1994, México, Colectivo Zurda, Editorial Versal, p. 27.

autónomas todavía están insertas en relaciones comerciales de mercado, mientras buscan canales alternativos como el comercio justo de café y otras existentes. No plantean una autosuficiencia total, así tienen que crear normas y estructuras para mediar las relaciones y coordinar sus estrategias frente a los actores externos: como las ONG, agencias gubernamentales, organizaciones campesinas no zapatistas, sociedad civil, etc. Sin embargo, el movimiento zapatista, con todo y contra todo, es un ejemplo muy importante de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos que surgen como una expresión más de lucha, resistencia y creatividad contra el capitalismo neoliberal,[37] y sus luchas cotidianas —a nivel micro— por defender, sobre la marcha y contra una guerra encubierta, un modelo de autonomía y desarrollo alternativo y viable, pueden ganar el espacio necesario para plantear una agenda de transformaciones a nivel regional y nacional. Así lo expresa la palabra zapatista, Teniente Insurgente de Sanidad *GABRIELA*:

> "Nosotros como insurgentes explicamos a los pueblos que la lucha va a tardar muchos años...Después de 1994, ya cuado salimos en la guerra… resulta que aquí seguimos, vemos nuestros avances y nos sentimos que vivimos…Ahora veinte años después…estamos demostrando que estamos creciendo…Aunque tenemos problemas la gente no deja de participar, ya tenemos nuestros gobiernos en los pueblos. Las Juntas de Buen Gobierno ya se encargan de resolver los problemas... Los pueblos mandan a sus Juntas… Aquí el pueblo es el que manda. Yo como parte de los servicios de salud veo que hemos crecido mucho. Al principio hicimos unas clínicas, pero eran muy chiquitas…después de 1994 el servicio ha crecido mucho…Ahora ya hasta tenemos hospitales… En nuestros territorios se han disminuido infecciones de vías respiratorias, parasitarias, intestinales. Han venido médicos hasta de otros países para ver cómo nos organizamos…Hay mucha diferencia con los hospitales del gobierno, porque aquí no se cobra, los promotores trabajan gratis para sus pueblos. Estoy orgullosa de nuestra lucha, porque se ven realmente las mejoras para nuestros pueblos, porque estamos demostrando que no buscamos el poder, sino que luchamos para todos los marginados".[38]

En conclusión, históricamente la civilización y la sociedad occidental han estado buscando, siempre, el sentido de la vida; los pueblos indígenas latinoamericanos, no buscan el sentido, sencillamente porque nunca lo han perdido. El sentido de la vida para la cosmovisión indígena ha estado siempre en vinculación y respeto con el orden natural: vivir en armonía con el Agua, el Sol, la Tierra y el Viento, es lo que les ha dado el sentido de lo humano, de la reflexión de su existencia y cultura y de la vida material y espiritual en su devenir del tiempo y el espacio. La tarea de los indígenas es ser cultivador y defensor de este orden natural.

---

37 Al respecto, consúltese el artículo: Yvon Le Bot. "El zapatismo, primera insurrección contra la mundialización neoliberal" en Michel Wieviorka. (compilador) *Otro mundo… Discrepancias, sorpresas y derivas en la atimundialización*. México. Fondo de Cultura Económica. 2009. pp.155-169.

38 Gloria Muñoz Ramírez. *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*. México, La Jornada Ediciones y Revista *Rebeldía*. 2003, p. 71-73.

Los costos de la ciencia de la destrucción y de las guerras a nombre de la civilización y el desarrollo imperialista han sido muy grandes en términos ambientales, económicos, sociales y culturales para la humanidad. Además, todo el progreso económico, los grandes logros de las nuevas tecnologías y los nuevos procesos científicos no han inventado cómo producir agua, cómo hacer llover, cómo hacer crecer los ríos y por eso creemos que la Madre Tierra-Naturaleza sigue siendo el fundamento de la vida. Por ello, en las cosmovisiones indígenas, hablar del paradigma del desarrollo occidental carece de sentido, porque para el mundo ha significado hacerlo a costa de sacrificar la vida humana y destruyendo la naturaleza del planeta en aras del "progreso" y el "avance" de la "toda" humanidad. Son muchas las cosas que distinguen a los llamados civilizados y desarrollados de las sociedades y movimientos indígenas pero, sobre todo, porque ellos –los desarrollados- hablan de paz todos los días, pero la paz no se consigue destruyendo pueblos a nombre de ella, sino luchando diario por el derecho a la autonomía e inclusión nacional y por la defensa y liberación de los pueblos de *Nuestra América,* en donde la relectura y la recuperación de obra, el pensamiento y la visión de José Carlos Mariátegui sobre la liberación indoamericana, se funda como un eje y guía imprescindible y en una de sus fuentes más importantes para la transformación revolucionaria por un mundo mejor, de paz y por el bien común de todos.

BIBLIOGRAFÍA.

ARANCIBA CÓRDOBA, Juan. (Coord.) *Capital, crisis y desigualdad en América Latina*. *Vol. 3.* México. UNAM. Posgrado en Estudios Latinoamericanos y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. 2011.

CASILLAS HERRERA, Pablo. "Reordenamiento político mundial. Desafíos para América Latina" en Patricio Cardoso Ruiz. Elsa González Moscoso y Ana Cecilia Salazar Vintimilla. (Cords.) *Pensamiento social latinoamericano. Perspectiva para el siglo XXI. Tomo I.* México, Universidad de Cuenca, Universidad Autónoma del Estado de México y UNAM, 2010.

ERIQUÉZ PÉREZ, Isaac. "Evolución del pensamiento sobre el desarrollo en el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Un análisis comparativo en América Latina" en *Trayectoria*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Año 12, núm. 31 julio-diciembre de 2010.

ESTAY REYNO, Jaime. "América Latina en la trampa neoliberal" en Varios. *Saldo de la globalización en América Latina.* México, Centro Mexicano de Estudios Sociales. Grupo Editorial Cenzontle. 2007.

GALEANO, Eduardo "El otrocidio" en *Zurda. Revista de arte y sociedad*. Volumen II, Año 8, Número 10, 1994, México, Colectivo Zurda, Editorial Versal. 1994.

GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, Mely del Rosario. *Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo.* www.nodulo.org/ec/2002.

HAYEK, Friedrich A Von.. *El camino de servidumbre*. Madrid, España. Alianza Editorial 1985.

HERNÁNDEZ DE GANTE, Alicia. "¿Éxito o fracaso del neoliberalismo?" en Alicia Hernández de Gante. Adrián Gimate-Welsh y Manuel Alcántara Sáenz. *La reconfiguración neoliberal en América Latina.* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. 2010.

INFORME ANUAL DEL BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO. 2009.

INFORME CEPAL 2011.

LE BOT, Ivon. "El zapatismo, primera insurrección contra la mundialización neoliberal" en Michel Wieviorka. (compilador) *Otro mundo… Discrepancias, sorpresas y derivas en la atimundialización*. México. Fondo de Cultura Económica. 2009.

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. "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.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "Internacionalismo y nacionalismo" en José Carlos Mariátegui *Obra Política.* Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez. México, Ediciones Era, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "Aniversario y Balance" 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. "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental" en José Carlos Mariátegui *Obras. Tomo I.* Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "El problema de las Razas en la América Latina" en José Carlos Mariátegui *Obras.* Tomo 2. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1982.

MAYNARD KEYNES, John. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero.* México, Fondo de Cultura Económica. 1970.

MELGAR BAO, Ricardo. "La Tercera Internacional y Mariátegui". En *Nuestra América.* Año I, Número 2, Mayo-Agosto 1980, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México. 1980.

MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria. *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*. México, La Jornada Ediciones y Revista *Rebeldía*. 2003,

PORTOCARRERO GRANADOS, 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. 1997.

RAPOPORT, Mario. "Origen y actualidad del 'pensamiento único'" en Julio Gambina. *Globalización y ajuste en América Latina*. Buenos Aires, Argentina. CLACSO, 2002.

REVISTA REBELDÍA. Números del 69 al 76. Año 8 y 9, de 2010 al 2011. México, Impresa en Artez graficaz. http://revistarebeldia.org

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. "El marxismo latinoamericano de Mariátegui" en Varios. *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Vol. II. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "La Sociología de las Ausencias y la Sociológica de las Emergencias: para una ecología de saberes" en Boaventura de Sousa Santos. Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Buenos Aires, Argentina. CLACSO. 2006.

SOSA FUENTES, Samuel. "La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina" en Boletín. 7 Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo de la parición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui. N°. 1, Año 1, enero del 2008. Sandro Mariátegui Chiappe, Director. Sara Beatriz Guardia, Coordinación General. Lima, Perú. Editado e Impreso por la Librería Editorial "Minerva" Miraflores. 2008.

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.

SOSA FUENTES, Samuel. "Los retos del nuevos siglo: la cultura global de la violencia y el terror o una nueva ética mundial social y humana" en *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. Número 95. Año XVI. Vol. 5. septiembre-octubre el 2002.

SMITH, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. "Chiapas: la treceava estela (quinta parte): una historia", México, *La Jornada*, 28 de julio de 2003, pp. 5-7. y "Chiapas: la treceava estela (sexta parte): un buen gobierno", México, *La Jornada,* 29 de julio de 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel "2008: el fallecimiento de la globalización neoliberal" www.globalizacion.org/ordenmundial/Wallerstein 4 de mayo de 2009.

ACTUALIDAD DEL PROYECTO SOCIALISTA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

César Germaná

I

Como todo pensamiento, el de José Carlos Mariátegui está vinculado a su tiempo. En gran medida, expresa las preocupaciones y las urgentes inquietudes de la generación de intelectuales que surgió en el Perú, y los diversos países de América Latina, después de la Primera Guerra Mundial. La *nueva generación,* la denominó el Amauta. Era el movimiento intelectual y espiritual en el que veía la "voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo". La *nueva generación* estuvo formada por escritores, historiadores, economistas y artistas que surgieron en la vida cultural y política del Perú después de la Primera Guerra Mundial. Todos ellos tenían en común la preocupación por la "realidad profunda del Perú" y un "espíritu de renovación"[1]. Este esfuerzo por comprender el Perú en los años veinte cobra mayor importancia si se tiene en cuenta el nivel incipiente de los estudios histórico-sociales en el país de esa época. A partir de ese momento se empieza a investigar las diversas áreas de la realidad peruana: la historia, la economía, la estructura social. Precisamente, éste fue el mérito mayor que Mariátegui encontraba en los intelectuales de su generación. "En el haber de nuestra generación -dijo- se puede y debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas"[2]. Esta nueva actitud de la *intelligentsia* peruana, Mariátegui la interpretaba como resultado de las profundas modificaciones que se estaban produciendo en el mundo y también en la sociedad peruana.

Han pasado más de ochenta años desde la época en la que Mariátegui reflexionó sobre la naturaleza de la sociedad peruana y sobre la posibilidad de un *socialismo indo-americano*. El periodo actual tiene características diferentes al que vivió el Amauta. Existen diversos indicadores que nos muestran que estamos viviendo un periodo de transición. Asistimos al convulso final de un sistema histórico y al incierto inicio de otro u de otros[3]. El patrón de poder que surgió en el largo siglo XVI, y que modeló el mundo que hemos conocido, se ha venido desintegrando y ha entrado en una fase de crisis terminal. El punto

---

1 Esta caracterización de la *nueva generación* se encuentra en el artículo de J. C. Mariátegui "Hacia el estudio de los problemas peruanos", en *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1986, pp. 69-73.

2 Ibíd., p. 69.

3 Véase el análisis del proceso de transición en: I. Wallerstein, *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 35-64.

de bifurcación de ese sistema puede ser ubicado en el periodo 1968/1972. A partir de ese momento, se puede identificar un conjunto de tendencias que revelan los profundos cambios que vivimos en el mundo de hoy. El mundo que estamos dejando atrás, el que Aníbal Quijano ha especificado como un patrón de poder colonial/moderno,[4] se instauró con la conquista ibérica de lo que será América, en 1492. El concepto de colonialidad da cuenta del proceso de racialización de las relaciones de dominación y de explotación que establecen los conquistadores para legitimar la subordinación de la población colonizada; en este sentido, no se trata sólo de una ideología sino, también, de prácticas materiales e institucionales que dan lugar a una clasificación racial de la población. Y, de otro lado, la otra cara de este patrón de poder, que tiene una relación íntima con la colonialidad, la modernidad será precisada como la creciente racionalización instrumental de la existencia social. De este modo, en este sistema histórico se racionalizan y se racializan las relaciones sociales en los diferentes ámbitos de la vida social: el género, el trabajo, la autoridad, la intersubjetividad y las relaciones con la naturaleza. La actual crisis del patrón de poder colonial/moderno denota la incapacidad de este sistema histórico para resolver los problemas que han surgido en su funcionamiento y que requieren de uno diferente para solucionarlos. El cambio climático y la crisis ecológica; el incremento del desempleo, la precarización del trabajo y la concentración de la riqueza en cada vez menos manos; la incapacidad del estado para satisfacer la creciente demanda por una mayor democratización de la sociedad; la pérdida paulatina del sentido histórico que unificó el mundo intersubjetivo; son algunas de las dificultades que el sistema se muestra incapaz de remediar.

En este periodo de transición, ¿sigue vigente la obra de Mariátegui? ¿Tiene algo que decirnos para comprender la sociedad peruana y el mundo contemporáneo y para pensar en su transformación, en los inicios del siglo XXI? ¿Podemos encontrar en sus reflexiones las herramientas teóricas y políticas que nos ayuden a modelar un nuevo orden social más igualitario y más democrático?

Mariátegui llevó adelante una ruptura radical con el modo de examinar los problemas de nuestra sociedad y de su transformación. Su perspectiva de conocimiento lo condujo fuera del campo intelectual dominante al plantear problemas y conceptos nuevos. El núcleo central de esa nueva manera de conocer fue la ruptura con el eurocentrismo. El eurocentrismo no se refiere a todo lo que hacen los europeos –y, por extensión, los estadounidenses- sino a una forma específica de pensar y conocer que se desarrolló en Europa y que se impone en el mundo como la única y legítima perspectiva de conocimiento, excluyendo o subalternizando otras formas de conocer la realidad. El proyecto intelectual de Mariátegui puede ser visto como un camino hacia la descolonialidad del saber, una de las primeras búsquedas de una perspectiva cognoscitiva no eurocéntrica.

II

En la compleja sociedad peruana de inicios del siglo XX, José Carlos Mariátegui llegó a desarrollar una concepción original del socialismo a la cual dio el nombre de *socialismo indo-americano*. Esta visión del socialismo tiene

4 Véase el texto de Aníbal Quijano "Colonialidad del poder y clasificación social", en: *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, No. 2, American Sociological Association, pp. 342-386.

como núcleo central la idea de una reconstitución del sentido histórico de la existencia social; perspectiva que era diferente de aquellas que defendían sus contemporáneos, pues le interesaba encontrar una racionalidad alternativa. La búsqueda de un nuevo sentido histórico de la existencia social orientaba sus reflexiones, sus investigaciones y su práctica política. Su objetivo principal no era la "toma del poder político"; al contrario, Mariátegui exploraba la forma de resolver el problema de cómo sería posible alcanzar la reinserción de las funciones del Estado en el seno de la sociedad. En breve, quería elaborar un proyecto que tendía a la afirmación de la solidaridad en tanto condición y consecuencia de la socialización de los medios de producción y del propio poder político. Así, se descubre en sus escritos una concepción del socialismo que es la expresión de la propia realidad peruana. Para el Amauta, el socialismo no sería el producto de la aplicación de una receta previamente establecida. Bien al contrario, lo veía como un proceso creador resultante de determinadas fuerzas sociales: percibía la existencia de una conciencia socialista en los trabajadores de las ciudades y constataba la supervivencia "de elementos de socialismo práctico" entre los campesinos indígenas. Para lograr plasmar su proyecto, examinó desde un punto de vista teórico e histórico, la economía, la política y las relaciones intersubjetivas que existían en el Perú. Su socialismo indo-americano, por ello, apuntaba a darle un nuevo sentido histórico a la sociedad peruana.

José Carlos Mariátegui concibió el socialismo como un proceso que se encontraba inscrito en lo más profundo de la realidad peruana y no como la aplicación de un modelo abstracto, previamente elaborado. Es decir, lo vio como el proceso de modificación permanente y cotidiana del orden social heredado del pasado. Esta perspectiva lo llevó a rechazar tanto el regreso a un orden premoderno como el paso a la modernidad capitalista. Es por eso que orientó su investigación hacia la búsqueda de formas nuevas de vida emancipadas. Considero que allí reside la importancia de la problemática del socialismo desarrollada por el autor de los *7 Ensayos*.

Las transformaciones radicales que se han producido con el desmoronamiento de la Unión Soviética y con el derrumbamiento de los países de Europa del Este desde 1989 han puesto en evidencia, en la propia realidad histórica, los límites y las contradicciones de una de las formas de socialismo: el socialismo burocrático. Así, el hundimiento del "socialismo realmente existente" nos recuerda que es absolutamente necesario repensar los movimientos políticos y de ideas que surgieron en el siglo XIX y que se reclaman del socialismo. Este análisis parece particularmente urgente hoy.

En mi opinión, en este momento crucial que vive la humanidad, José Carlos Mariátegui tiene algo que decirnos. La óptica privilegiada que nos permite adoptar nuestra propia actualidad nos hace captar mejor cómo su concepción socialista no conduce a las aporías del socialismo burocrático ni a la pasividad de la democracia liberal. Además, a pesar del tiempo transcurrido desde su muerte, algunos de sus temas permiten aportar nuevas perspectivas al viejo debate sobre el socialismo.

Para comprender la vitalidad de esta perspectiva es necesario partir de la hipótesis según la cual José Carlos Mariátegui no concebía el socialismo como un modelo acabado de la futura sociedad sino que lo pensaba como una constante búsqueda de formas de vida nuevas, diferentes a las del orden vigente. Además,

consideraba que no podía existir ningún grupo de intelectuales o partido político, capaz de detentar la verdad y de imponer a los trabajadores un socialismo ya hecho.

En este sentido, el socialismo para José Carlos Mariátegui aparece como un método que permite la constante exploración de la sociedad para encontrar allí las posibilidades de su transformación. Así, en su proyecto se elaboran los elementos necesarios para construir una teoría sobre el socialismo en el Perú, a partir las condiciones sociales concretas del país y en función de los objetivos de liberación que se encuentran inscritos en esta realidad.

Entre estos objetivos, tres me parecen particularmente fundamentales: Primero, la creación de nuevas relaciones materiales como base de nuevas relaciones sociales. Segundo, la construcción de un poder político basado en las posibilidades de autogobierno de los individuos. Tercero, la cristalización de relaciones de solidaridad consideradas como el fundamento de un nuevo sentido de la existencia social.

El proyecto de José Carlos Mariátegui reposaba en la idea según la cual el socialismo se construiría según el ritmo de las experiencias vitales de los propios trabajadores, los que irían librándose progresivamente de la dominación del dinero y del poder y conquistando su autonomía individual y colectiva.

III

José Carlos Mariátegui fue elaborando su proyecto socialista en los últimos doce años de su vida. Fue este esfuerzo de reflexión y de investigación de la realidad peruana y de la "escena contemporánea" lo que le permitió ir precisando su visión de lo que sería un nuevo orden social hasta arribar a lo que denominaría *socialismo indo-americano*. En ese proceso de creación "sin calco ni copia", se pueden distinguir tres etapas principales. En cada una de ellas encontramos una creciente concreción de su autonomía política e intelectual.

DE LA CRÍTICA LITERARIA A LA CRÍTICA POLÍTICA

La primera etapa (1918-1919) de su acercamiento a la idea del socialismo corresponde al período que concluye con su partida para Europa. En ese momento, se comprometió con este ideal -que marcaría de manera indeleble su vida- y que cerraría el período que él denominaba -no sin humor- su "edad de piedra".[5] Varios años después, en una carta autobiográfica, recordó su temprana orientación al socialismo en los siguientes términos:

5 La biografía más completa sobre el Amauta es la de Guillermo Rouillon, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, t. I: *La edad de piedra*, Lima, Arica, 1975 y t. II: *La edad revolucionaria*, Lima, 1984. Además, son útiles los ensayos biográficos de dos de sus contemporáneos: Armando Bazán, *Mariátegui y su tiempo*, Lima, Amauta, 1959 y María Wiesse, *José Carlos Mariátegui*. *Etapas de su vida*, Lima, Amauta, 1959. Según Mariátegui, su "edad de piedra" correspondía al período anterior a su viaje a Europa (1919) y él consideraba que no deberían tenerse en consideración los trabajos publicados hasta ese momento. En algunos estudiosos de su obra, existe un marcado interés por establecer una continuidad entre los dos períodos de la vida del Amauta. El caso más característico es el de A. Flores Galindo. Véase su artículo "Juan Croniqueur 1914-1918", en: *Apuntes*, Lima, Año V, N° 10, 1980. Además, sobre ese período de la vida de José Carlos Mariátegui son importantes los siguientes trabajos: G. Carnero Checa, *La acción escrita: José Carlos Mariátegui periodista*, Lima, 1964 y J. Gargurevich, *La Razón del joven Mariátegui*, Lima, Horizonte, 1978.

> "Desde 1918, nauseado de política criolla, -como diarista, y durante algún tiempo redactor político y parlamentario conocí por dentro los partidos y vi en zapatillas a los estadistas- me orienté resueltamente al socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo todavía".[6]

El año 1918 fue un momento clave en la vida de Mariátegui, pues separa el período en que su preocupación fue principalmente literaria -influido por el "estetismo d'annunziano"- de la época donde su trabajo periodístico se orientó hacia la crítica social y política. Esta actividad se plasmaría en dos periódicos de efímera existencia *Nuestra Época* y *La Razón*.

Algunos estudiosos del pensamiento de José Carlos Mariátegui pretenden ver una continuidad entre sus escritos de adolescencia y juventud con los de su etapa de madurez[7]. Ciertamente, si se considera la actitud vital del escritor, se podría comprender que hubo una búsqueda constante de un ideal superior orientador de su vida; sin embargo, en el contenido mismo de esa aspiración se produjeron profundas rupturas. Por eso, creo que no se opone a lo expresado por Mariátegui en la respuesta que dio a Angela Ramos en una entrevista publicada en 1926, con la carta a Samuel Glusberg en la que le indicaba algunos rasgos biográficos suyos. En la entrevista sostuvo lo siguiente:

> "Soy poco autobiográfico. En el fondo, yo no estoy seguro de haber cambiado. ¿Era yo, en mi adolescencia literaria, el que los demás creían, el que yo mismo creía? Pienso que sus expresiones, sus gestos primeros no definen a un hombre en formación. Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica como diría Unamuno. [...] Mi sinceridad es la única cosa a la que no he renunciado nunca. A todo lo demás he renunciado y renunciaré siempre sin arrepentirme. ¿Es por esto por lo que se dice que mis rumbos y aspiraciones han cambiado?"[8]

Este texto traduce la necesidad vital -y este es uno de los elementos fundamentales de su perspectiva política- de un "mito", de una creencia esencial que llenara su "yo profundo". Esta perspectiva la mantendría durante toda su vida. En la carta a Glusberg, más bien, la ruptura se sitúa en el nivel del significado de esa creencia. Allí señala su orientación resuelta "hacia el socialismo",[9] pero

6 Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg del 10 de enero de 1928, en: J. C. Mariátegui, *Correspondencia*, Lima, Amauta, 1984, t. II, p. 331.

7 Véase los estudios citados en la nota 2.

8 "Una encuesta a José Carlos Mariátegui" fue realizada por Ángela Ramos y publicada en *Mundial* el 23 de julio de 1926. Reproducida en: J. C. Mariátegui, *La novela y la vida*, Lima, Amauta, 1986, pp. 153-155.

9 Carta de José Carlos Mariátegui a S. Glusberg del 10 de enero de 1927, reproducida en: J. C. Mariátegui, *Correspondencia*, *op. cit*., t. II, p. 331. En la presentación que escribió para los documentos que envió a las conferencias de Montevideo y Buenos Aires, en 1929, también hizo referencia a su temprano acercamiento al socialismo. Escribiendo en tercera persona dijo: "La orientación socialista de Mariátegui tiene su punto de

el socialismo de Mariátegui todavía no era el "mito de la revolución social", de los últimos años de su vida. En los años 1918-1919, Mariátegui se vinculó con el naciente movimiento obrero y con el movimiento estudiantil. Fue un cambio espiritual fundamental. El siguiente texto, que insertó en el primer número de *Nuestra Época*, es una indicación de su nueva actitud: "Nuestro colega José Carlos Mariátegui ha resuelto renunciar al seudónimo Juan Croniqueur bajo el cual es conocido, y ha resuelto pedir perdón a Dios y al público por los muchos pecados que, escribiendo bajo ese seudónimo, ha cometido".[10] ¿Qué había ocurrido para que se produjera un cambio tan radical en el espíritu de Mariátegui?

Es probable que sintiera el impacto de la "recia marejada postbélica", como diría años después en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* dando una explicación a la amplitud del movimiento por la reforma universitaria en Latinoamérica. En efecto, hacia 1918, en el Perú, se cierran casi dos decenios de estabilidad política de la "República aristocrática"[11] y aparecen movimientos sociales de obreros, de campesinos y de capas medias urbanas. Pero, sobre todo, comienza a desarrollarse un nuevo espíritu y una nueva mentalidad en amplios sectores sociales cuyo contenido era la renovación del Perú. En el ambiente tumultuoso del país de fines del segundo decenio del siglo XX, el "colonidismo" -ese "sentimiento ególatra, individualista, vagamente iconoclasta, imprecisamente renovador", como lo definió Mariátegui[12]- ya no tenía cabida en la sociedad peruana. Sin embargo, había cumplido una "función renovadora" como señaló el Amauta en una evaluación que hizo de ese movimiento en su ensayo "El proceso de la literatura":

> "La bizarría, la agresividad, la injusticia y hasta la extravagancia de los "colónidos" fueron útiles. Cumplieron una función renovadora. Sacudieron la literatura nacional. La denunciaron como una vulgar rapsodia de la más mediocre literatura española. Le propusieron nuevos y mejores modelos, nuevas y mejores rutas. Atacaron sus fetiches, a sus iconos. Iniciaron lo que algunos escritores calificarían como "una revisión de nuestros valores literarios". "Colónida" fue una fuerza negativa, disolvente, beligerante. Un gesto espiritual de varios literatos que se oponían al acaparamiento de la fama nacional por un arte anticuado oficial, y *pompier".*[13]

Sin embargo, a José Carlos Mariátegui la crítica literaria le resultaba insuficiente para comprender los procesos sociales y políticos de la época. Es posible, por eso, entender su evolución hacia un "criticismo socializante".[14] Esta nueva actitud orientó la revista que fundó con otros dos periodistas -César Falcón y Félix del Valle-:

arranque en la publicación a mediados de 1918 de la revista "Nuestra Época", influida por la revista "España" de Araquistain, que murió al segundo número (...)". Reproducido originalmente en: Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de la historia del Perú*, Lima, Empresa Editora Peruana, 1947, t. II, p. 404. Ahora se encuentra en: J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1987, p. 17.

10 Citado en: María Wiesse, *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida*, Lima, Amauta, 1959, p. 19.

11 Término utilizado por el historiador Jorge Basadre para referirse al sistema político peruano del período 1899-1919. Un análisis de esa época se encuentra en: J. Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima, Historia, Editorial Universitaria, 1968, t. XI. Una presentación de las principales tendencias de la época se encuentra en: M. Burga y A. Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1979.

12 J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1987, p. 282.

13 *Ibíd*., pp. 282-283.

14 *Ibíd*., p. 254.

Nuestra Época. La revista se propuso por objetivo la crítica social y la denuncia "sin reservas y sin compromisos con ningún caudillo, de las responsabilidades de la vieja política".[15] Mariátegui explicó este giro en su orientación política en el siguiente texto:

> "Pero terminado el experimento "colónida", los escritores que en él intervinieron, sobre todo los más jóvenes, empezaron a interesarse por las nuevas corrientes políticas. Hay que buscar las raíces de esta conversión en el prestigio de las ideas políticas de Unamuno, de Araquistain, de Alomar y de otros escritores de la revista *España*; en los efectos de la predicación de Wilson, elocuente y universitaria, propugnando una nueva libertad; y en la sugestión de la mentalidad de Víctor Maúrtua cuya influencia en el orientamiento socialista de varios de nuestros intelectuales casi nadie conoce. Esta nueva actitud espiritual fue marcada por una revista, más efímera que *Colónida*, *Nuestra Época".*[16]

De *Nuestra Época* sólo se publicaron dos números; pero Mariátegui insistiría en la crítica periodística y, junto con Falcón y Del Valle, empezó a editar un pequeño diario -*La Razón*- de cuatro páginas, el que también tuvo una corta vida (entre mayo y agosto de 1919). Este periódico mantuvo una línea política hostil tanto al antiguo como al nuevo régimen (el 4 de julio Augusto Leguía se proclamó presidente del Perú al triunfar el golpe de estado que él había organizado) y apoyó de manera decidida la huelga de los trabajadores que protestaban por el alto precio de las subsistencias y las luchas de los estudiantes que pugnaban por la reforma de la universidad.

El socialismo de José Carlos Mariátegui en esa época no tenía una definición precisa. Era un estado de ánimo que compartía con otros intelectuales de su generación. Su crítica se orientaba, sobre todo, al sistema político oligárquico. En él veía las causas de las injusticias sociales pues el poder estaba concentrado en una minoría que manejaba el país a su antojo. Rechazaba lo que denominaba la "política criolla", el manejo de los asuntos públicos en función de los intereses privados. Frente a la política de la oligarquía, veía al socialismo como la posibilidad de democratizar el Estado lo que permitiría, según él creía, alcanzar un orden de libertad e igualdad sociales. Frente a la deshonestidad de la política oligárquica oponía la moralidad de la política socialista. En consecuencia, a su socialismo podría considerársele de naturaleza democrática radical. Así, Mariátegui pasó de la crítica de la literatura a la crítica de la política. Pero, sólo en el período siguiente de su vida, después de su viaje por Europa, el socialismo llegaría a ser para él la crítica de la sociedad en su conjunto.[17]

---

15 *Ibíd*.

16 *Ibíd*., p. 284.

17 Sobre el análisis del socialismo de José Carlos Mariátegui de esa época se puede ver: A. Quijano, *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul, 1981, pp. 36-41. G. Rouillón ha descrito el espíritu que animaba a los socialistas en ese momento: "Los socialistas [...] estaban impregnados más que de la teoría revolucionaria, de ciertos problemas de la realidad histórica que incidían sobre la justicia social prevaleciente y sobre la necesidad de cambiar el modo de vida del país en beneficio de 'los de abajo'". G. Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. t. I, La edad de piedra (1994-1919),* Lima, 1984, p. 247.

EL APRENDIZAJE EN EUROPA

La segunda etapa de la relación de José Carlos Mariátegui con el socialismo corresponde a su permanencia en Europa. En agosto de 1919, *La Razón* fue clausurada por el recién instalado gobierno de Augusto Leguía; pocos meses después, Mariátegui partía para Europa.[18] Así inició un nuevo período de su vida, determinante de su evolución intelectual y política. Después de breves escalas en Panamá y Nueva York, llegó a Francia. Estuvo en París unas pocas semanas. A fines de 1919, se embarcó para Italia, donde permaneció hasta fines de 1922. Allí desposó -según dijo años después- "una mujer y algunas ideas". Posteriormente, viajó por Alemania, Austria, Hungría, Checoslovaquia y, una segunda vez, por Francia. El 20 de marzo de 1923 regresó al Perú.

Refiriéndose a su permanencia en Europa José Carlos Mariátegui dijo: "Mis artículos de esa época, señalan las estaciones de mi orientamiento socialista".[19] En efecto, los artículos escritos en Italia, entre el 2 de mayo de 1920 y el 23 de abril de 1922,[20] muestran una nueva perspectiva de análisis en donde el eje principal empieza a ser la lucha de clases. Desde este punto de vista, examina la situación política italiana y europea alrededor de los enfrentamientos entre la burguesía y el proletariado. En Italia, por ejemplo, constata la existencia de una verdadera "guerra civil" que enfrenta a dos fuerzas ilegales: el fascismo y el socialismo y la incapacidad de la democracia liberal para mediar entre ellas.[21]

El socialismo es otro tema importante en los artículos de esa época. Este es visto a través de la Revolución Rusa, del Partido Socialista Italiano y del recién nacido Partido Comunista Italiano.[22] En uno de los primeros artículos escritos en Italia, aparece nítidamente señalado el paso del radicalismo democrático del período anterior al socialismo revolucionario. Refiriéndose a las reformas del programa del Partido Socialista durante el Congreso de Bolonia escribió:

> "Conforme a estas reformas, el partido conceptúa que los instrumentos de dominación del estado burgués no pueden en ninguna forma transformarse en órganos de liberación del proletariado. Que a ellos deben ser opuestos nuevos órganos proletarios -consejos obreros, de campesinos, etc.- que, funcionando ahora bajo la dominación como instrumentos de lucha, serán

18 Este es uno de los acontecimientos más controvertidos de la vida de Mariátegui. Me parece que la interpretación más cabal es la que sostiene que el periodista, crítico de un régimen que en ese momento se orientaba hacia la dictadura, tuvo que escoger entre la cárcel o el destierro. Finalmente optó por lo segundo y partió para Europa como "Agente de propaganda del Perú en Génova", una "deportación simulada", como señala M. Wiesse. Sobre este asunto véase: M. Wiesse, *op. cit*., pp. 21-24; G. Rouillón, *op. cit*., t. I, pp. 308-310; Yerko Moretic, *José Carlos Mariátegui. Su vida e ideario. Su concepción del realismo*, Santiago de Chile, Universidad Técnica del Estado, 1970, pp. 71-73; y Aníbal Quijano, *Reencuentro y debate: Una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul, 1981, p. 41.

19 La afirmación se encuentra en la Carta de José Carlos Mariátegui a Glusberg citada en la nota número 6. El examen más sugestivo del significado de la permanencia en Europa para J. C. Mariátegui ha sido escrito por Estuardo Núñez en *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1978.

20 De las 46 crónicas que José Carlos Mariátegui escribió durante su estancia en Europa, 44 han sido reunidas por los editores de su obra completa en el libro *Cartas de Italia,* Lima, Amauta, 1987.

21 Por ejemplo en el artículo "Escenas de guerra civil", escrito en 1921, sostiene: "El 'fascismo' es la acción ilegal de las clases conservadoras, temerosas de la insuficiencia de la acción legal del Estado, en defensa de la subsistencia de éste. Es la acción ilegal burguesa contra la posible acción ilegal socialista: la revolución". En: J. C. Mariátegui, *Cartas de Italia,* Lima, Amauta, 1987, p.117.

22 Por ejemplo, en los artículos: "Las fuerzas socialistas italianas", "El cisma del socialismo", "Vísperas de elecciones", "El partido socialista italiano y la Tercera Internacional" y "El hambre en Rusia". En: J. C. Mariátegui, *op. cit*., pp. 48-54, 96-99, 100-103, 156-159 y 163-165 respectivamente.

mañana los órganos de transformación social y económica del orden de cosas comunistas. Que el régimen transitorio de la dictadura del proletariado debe marcar el paso del poder de la burguesía a los trabajadores".[23]

En este texto, como en la mayor parte de los artículos de las *Cartas de Italia*, se percibe cómo José Carlos Mariátegui fue precisando su concepción de la revolución social con las nuevas categorías tomadas del socialismo marxista. Los nuevos conceptos los reelaboraría de acuerdo a las necesidades propias de la sociedad peruana -el término dictadura del proletariado, por ejemplo, desaparecería de sus análisis posteriores. Sin embargo, el socialismo como democracia directa -tal como la veía en los soviets de los primeros años de la Revolución Rusa y en los "consejos de fábrica" de Italia de los años 1918-1919-, sería el núcleo central y permanente de sus reflexiones políticas.

Además del marxismo, José Carlos Mariátegui se interesó por la "ciencia y el pensamiento europeo" en lo que éstos podían contribuir al proyecto revolucionario. "Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de esas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución -escribió en 1928- han quedado al margen del movimiento intelectual marxista. William James no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel, tan señaladamente influido, de otra parte, por Vilfredo Pareto".[24] Mariátegui se interesaba por las ideas que le permitieran fundamentar una concepción voluntarista de la actividad humana, esto es, teorías que consideraran a los hombres como artífices de su propio destino. Y las corrientes filosóficas que menciona en el texto citado tienen ese común denominador.

En esta perspectiva, tres libros fueron fundamentales en la evolución intelectual de Mariátegui. El primero fue *Réflexions sur la violence* (1908) de Georges Sorel. Consideraba que con Sorel se había producido la "verdadera renovación del marxismo". Del sindicalista francés, incorporaría tres temas en sus reflexiones políticas: la "teoría de los mitos revolucionarios", la "reivindicación de los sindicatos" frente al parlamentarismo del socialismo de la Segunda Internacional y el "rol histórico de la violencia".[25] En el siguiente texto se puede apreciar la importancia que Mariátegui le asignaba al revolucionario francés:

"Sus *Reflexiones sobre la violencia* representan, por su magnitud y consecuencias históricas, otro de los libros del nuevo siglo. Sorel preludia una filosofía política anti-liberal, guerrera, eminentemente revolucionaria por su función estimulante contra el enervamiento evolucionista dentro del proletariado, dentro de una democracia basada en la transacción y el compromiso; pero de la que, al mismo tiempo, tenían que servirse, invirtiéndola, los reaccionarios, en el esfuerzo por defender el orden mediante una derogación lisa y llana de las conquistas liberales".[26]

El segundo libro clave para José Carlos Mariátegui fue la *L'évolution créatrice* (1907) de Henri Bergson. De él valora su contribución "a la ruina del idealismo

23 *Ibíd*., pp. 52-53.
24 J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*. *Polémica revolucionaria*, Lima, Amauta, 1987, p. 44. En la p. 43 señala que Sorel había continuado a Marx "a la luz de la filosofía bergsoniana".
25 *Ibíd*., pp. 20-21.
26 J. C. Mariátegui, "Veinticinco años de sucesos extranjeros", en *Historia de la crisis mundial*, Lima, Amauta, 1986, p. 200.

y racionalismo burgueses y a la muerte del antiguo absoluto".[27] La presencia indirecta -a través de Sorel- del filósofo francés se encuentra en las reflexiones de Mariátegui, en particular en los artículos reunidos bajo el título de "La emoción de nuestro tiempo".[28] La crítica al racionalismo, la idea del "yo profundo" y la necesidad de satisfacer la "sed de infinito y de eternidad" y la exigencia de un "mito" constituyen los temas principales tratados en esos trabajos. Mariátegui tenía una valoración excesiva de la obra de H. Bergson. Decía que *La Evolución Creadora* constituía "en la historia de estos 25 años, un acontecimiento mucho más importante que la creación del reino servio-croata-esloveno";[29] pero este juicio hiperbólico no le impedía constatar -como en el caso de G. Sorel- que esa filosofía había influido también en el "escuadrismo fascista" y había "favorecido el reflotamiento de descompuestas supersticiones".[30]

El tercer libro fue *La decadencia de Occidente* (1918 / 1923) de Oswald Spengler. De este libro José Carlos Mariátegui dijo que no se le "puede hoy olvidar en ningún intento de interpretación de la historia".[31]Y. Moretic, un crítico perspicaz de las ideas estéticas del ensayista, cree ver el "daño causado por las ideas de Spengler en el pensamiento de Mariátegui"; sin embargo, si se analiza con más cuidado la obra del autor de los *7 Ensayos* se puede constatar que las ideas del escritor alemán funcionaron más bien como un revelador, en la conciencia del Amauta, de la situación de crisis de la civilización capitalista y de la necesidad de buscar fuera de Europa un nuevo sentido de la vida. Jean Franco, en su estudio sobre la cultura hispanoamericana del siglo XX, ha reparado en la influencia de las ideas de Spengler en los escritores latinoamericanos del período de la posguerra. Sostiene que las tesis de *La Decadencia de Occidente* sugerían la posibilidad de que "las culturas indígenas americanas podían igualar y aún superar a la cultura europea y que, por consiguiente, no había razón para que no pudiera desarrollarse en el Nuevo Mundo una civilización más avanzada que la europea".[32]

José Carlos Mariátegui, sin embargo, veía las relaciones entre Occidente y América de manera más compleja. Ciertamente, uno de sus temas principales fue la crisis de Occidente. Pero en esa crisis advertía únicamente la decadencia del capitalismo. Pensaba que cuando se superara esta organización social individualista -"que la civilización occidental no sea sólo civilización capitalista"[33]- sería posible el pleno desarrollo de los valores espirituales y materiales del mundo

27 *Ibíd*., p. 199.
28 Se trata de nueve artículos reunidos por Mariátegui para su publicación en un libro. Los editores de sus obras completas los han publicado en el libro *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1985, pp. 15-63.
29 J. C. Mariátegui, *Historia de la crisis mundial,* Lima, Amauta, 1986, p. 198.
30 *Ibíd*., p. 199.
31 J. C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, *op. cit*., p. 57. En un artículo publicado en 1922 "El crepúsculo de la civilización", utiliza la teoría de Spengler -"uno de los pensadores más originales y sólidos de la Alemania actual"- para proclamar que "política y económicamente, la sociedad europea ofrece el espectáculo de una sociedad en decadencia". En *Signos y obras*, Lima, Amauta, 1985, p. 79.
32 Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, México, Joaquín Mortiz, 1971, pp. 116-117. El siguiente comentario en la p. 79 (nota) define bien la importancia de Spengler en América Latina durante ese período: "La célebre obra de Spengler comenzó a aparecer en 1918. Fue ampliamente discutida en toda Latinoamérica en los veinte, y las referencias a ella son muy frecuentes en los ensayos de la época. Desafortunadamente no existe un estudio sobre el efecto de las ideas spenglerianas en la América Latina".
33 Esta afirmación se encuentra en el artículo "Oriente y Occidente" incluido en: J. C. Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial*, Lima, Amauta, 1986, t. II, p. 205.

moderno. Por eso, aseveró que el socialismo peruano no podía dejar de lado los logros alcanzados por la civilización occidental. Con respecto a esta relación entre Occidente y la cultura andina emitió el siguiente juicio:

> "Y el fenómeno nacional no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento y su impulso. 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, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno".[34]

Esta valoración de la cultura europea fue determinante en la experiencia vital de José Carlos Mariátegui y lo condujo al redescubrimiento del Perú y de Latinoamérica. "Partimos al extranjero -dijo en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* refiriéndose a las comunes experiencias que había tenido con el poeta Alcides Spelucín- en busca no del secreto de los otros sino en busca del secreto de nosotros mismos".[35] Esta evaluación de su estancia en Europa, hecha varios años después de su regreso al Perú, muestra el profundo impacto que tuvo en su espíritu. Quizás la explicación de este complejo proceso espiritual la dio el propio Mariátegui cuando, refiriéndose a la experiencia europea del pintor José Sabogal, afirmaba lo que podría decirse del propio escritor:

> "Sobre todo, lo ha ayudado -por reacción contra un mundo en el cual se sentía extranjero- a descubrirse y reconocerse. Su autonomía le debe mucho a la experiencia europea. Sabogal ha comprendido o, por lo menos, esclarecido en Europa la necesidad de un humus histórico, de una raíz vital en toda gran creación artística. Y si Europa no se lo ha asimilado, en cambio él se ha asimilado a Europa, en la formación de su técnica".[36]

José Carlos Mariátegui asimiló la cultura europea de su época, y dentro de ella, el marxismo. R. Paris sostiene que sus "referencias, confesadas o no, definen un *campo cultural* extremadamente marginal respecto a ese marxismo -de Marx, de Lenin o de la III Internacional- que reivindica Mariátegui por aquel entonces".[37] La ausencia de citas de los autores marxistas de un "campo cultural" principal, ortodoxo, en la obra de Mariátegui; o la existencia en su biblioteca particular de las obras fundamentales de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, anotadas por el incorregible lector que era su dueño, como lo ha demostrado Harry Vanden[38], no prueban

34 "La nueva cruzada pro-indígena", publicado originalmente en: "El proceso del gamonalismo", Boletín de Defensa Indígena de *Amauta* (Lima), N° 5, enero de 1927, reproducido en: J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, *op. cit*., p. 167.

35 J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, op. cit*., p. 346. En este mismo sentido véase el siguiente comentario de José Carlos Mariátegui al artículo sobre una novela de César Falcón, su compañero de viaje por Europa: "Nos habíamos entregado sin reservas, hasta la última célula, con un 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". En: J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1986, pp. 201-202.

36 J. C. Mariátegui, *El artista y la época*, Lima, Amauta, 1986, pp. 92-93.

37 R. Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Pasado y Presente, 1981, p. 137. Salvo indicación en sentido contrario los subrayados pertenecen al autor de los textos citados.

38 H. Vanden, *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*, Lima, Amauta, 1975.

absolutamente nada sobre la concepción teórica del autor de los *7 Ensayos*. Esta tiene que ser buscada en el mismo desarrollo de su pensamiento, donde todas las influencias se reelaboraron y se tradujeron "a su propia lengua".[39] Este fue el trabajo teórico y práctico que realizó en los escasos siete últimos años de su vida.

EL "SOCIALISMO INDO-AMERICANO"

La tercera etapa de las relaciones de José Carlos Mariátegui con el socialismo se inicia con su retorno al Perú. Aunque pueda parecer excesivo dividir los escasos siete años de actividad que desarrolló Mariátegui, desde su regreso al Perú hasta su muerte en 1930, no deja de tener interés, para comprender la evolución de sus ideas sobre el socialismo, señalar tres momentos de su trabajo teórico y práctico. El primer momento corresponde a los años 1923-1925. Su preocupación principal entonces fue el examen de la crisis mundial y sus consecuencias para los trabajadores del Perú. Sus reflexiones sobre la situación mundial se encuentran en las conferencias que pronunció entre 1923 y 1924 y en los artículos del semanario *Variedades*, parte de los cuales publicaría en 1925 con el título de *La escena contemporánea*. Un segundo momento abarca los años 1925-1928. Sin abandonar el seguimiento de la situación internacional, su interés principal se dirigió hacia el estudio de los problemas peruanos. A propuesta del director de la revista *Mundial*, Mariátegui se encargó de la sección "Peruanicemos al Perú" y allí publicó sus artículos sobre temas peruanos desde el 11 de septiembre de 1925 hasta el 19 de mayo de 1929. Parte de esos artículos formaron el libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* publicado en 1928. En septiembre de 1926 apareció la revista *Amauta*. Mariátegui la presentó como expresión de la "nueva generación" y tuvo el presentimiento de su valor trascendental cuando en el editorial del primer número escribió: "Habrá que ser muy poco perspicaz para no darse cuenta de que al Perú le nace en este momento una revista histórica".[40] Un tercer momento comprende los años 1928-1930. Es el período de su máxima actividad política -teórica y práctica. Prepara dos libros, *Ideología y política en el Perú* y *Defensa del marxismo,*[41] y elabora tres documentos -los que son claves

39 La expresión la utilizó José Carlos Mariátegui para referirse a la asimilación de la cultura occidental por la cultura andina en *7 Ensayos de interpretación de la realidad nacional*, *op. cit*., p. 346.

40 La presentación de *Amauta* se encuentra reproducida en: J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, *op. cit*., p. 237.

41 Los originales del libro *Ideología y política en el Perú* desaparecieron misteriosamente y no se han encontraron hasta el día de hoy. Son varias las indicaciones de José Carlos Mariátegui sobre este libro. En él habría expuesto sus puntos de vista sobre "la revolución socialista en el Perú" y le habría servido para responder a sus críticos. Véase, por ejemplo, la siguiente referencia al contenido de su libro en la carta que escribió el 30 de julio de 1929 a Moisés Arroyo Posadas: "Trabajo también en el libro que sobre ideología y política nacionales publicaré en las ediciones "Historia Nueva" de Madrid. Este último libro, precisamente, contendrá todo mi alegato doctrinal y político. A él remito tanto a los que en "7 Ensayos" pretenden buscar algo que no tenía por qué formular en ninguno de sus capítulos: una teoría o un sistema políticos, como a los que, desde puntos de vista hayistas, me reprochan excesivo europeísmo o insuficiente americanismo. En el prólogo de "7 Ensayos" está declarado expresamente que daré desarrollo y autonomía en un libro aparte a mis conclusiones ideológicas y políticas. ¿Por qué, entonces, se quiere encontrar en sus capítulos un pensamiento político perfectamente explicado? Sobre la fácil acusación de teorizante y europeísta que puedan dirigirme quienes no han intentado seriamente hasta hoy una interpretación sistemática de nuestra realidad, y se han contentado al respecto con algunas generalizaciones de declamador y de editorialista, me hará justicia, con cuanto tengo ya publicado, lo que muy pronto, en el libro y en la revista, entregaré al público". La carta se encuentra reproducida en: J. C. Mariátegui, *Correspondencia*, Lima, Amauta, 1984, t. II, p. 610. Otras indicaciones sobre este libro se encuentran en: "Advertencia" a *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit*.; las cartas escritas a Samuel Glusberg el 7 de noviembre de 1928 y el 10 de junio de 1929, incluidas en J.

para comprender sus ideas políticas- para dos reuniones internacionales.[42] En septiembre de 1928, estableció las bases organizativas del Partido Socialista del Perú y en 1929 fue el artífice de la constitución de la Confederación General de Trabajadores del Perú. En los últimos años de su vida, Mariátegui precisó sus puntos de vista sobre la revolución socialista en polémica con los dirigentes del Secretariado Latinoamericano de la Tercera Internacional y con los ideólogos del nacionalismo radical.

Desde su regreso al Perú en 1923, la preocupación permanente de José Carlos Mariátegui fue la búsqueda de las condiciones que hicieran posible la realización del "socialismo peruano". Desde este punto de vista, aparece una constante tensión en sus reflexiones entre lo nacional y lo occidental, entre el mundo andino y el socialismo. En otros términos, su trabajo teórico y su actividad política estuvieron orientados a resolver el problema de cómo podría realizarse la revolución socialista en un país donde el desarrollo capitalista era incipiente y donde los campesinos -sometidos a formas de explotación señoriales- constituían la abrumadora mayoría de la población. La respuesta a esta pregunta fue su más original contribución al debate socialista.

El punto de partida de esa aventura intelectual y política fue su incorporación a los trabajos de la "Universidad Popular González Prada". Esta había sido creada por iniciativa de los estudiantes reformistas, en 1921, con el objeto de acercar la universidad a la clase obrera. Aparecía como expresión del espíritu renovador que nutría la lucha por la reforma universitaria, pues uno de los principios de ésta era la "vinculación efectiva de la Universidad con la vida social". En el documento "Antecedentes y desarrollo de la acción clasista", hablando en tercera persona, José Carlos Mariátegui describió su primer contacto orgánico con los trabajadores de Lima:

> "Mariátegui regresa en ese tiempo de Europa con el propósito de trabajar por la organización de un partido de clase. Las U[niversidades] P[opulares] que están en su apogeo, con motivo de las jornadas del 23 de Mayo, le

C. Mariátegui, *Correspondencia*, *op. cit*., t. II, pp. 468 y 576; la respuesta al cuestionario de la revista *La Sierra*, ahora incluida en J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1987, p. 263 y en la presentación que hizo a los trabajos que envió a los Congresos de Montevideo y Buenos Aires, ahora incluidos en J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, *op. cit*., pp. 15-16. Un examen sobre las referencias al libro, su desaparición y las implicaciones de este hecho se encuentra en: Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, pp. 130-134. José Carlos Mariátegui reunió los artículos publicados en 1928 y 1929 en la revista *Amauta* (en los números 17 al 24) con el título "Defensa del marxismo" y tenía intenciones de publicarlo en un libro, pero la muerte se lo impidió. La primera edición del libro se hizo en Santiago de Chile en 1934 con el título *Defensa del marxismo. La emoción de nuestro tiempo y otros ensayos* por la editorial Ediciones Nacionales y Extranjeras. Los editores de sus obras completas consideraron que esa publicación era incompleta. La edición definitiva fue publicada en 1959 por la editorial Amauta con el título *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria.*

42 "Antecedentes y desarrollo de la acción clasista" documento presentado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana que se reunió en Montevideo, en mayo de 1929. Fue reproducido en: Ricardo Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de la historia del Perú*, Lima, Empresa Editora Peruana, 1947-1949, 4 v., t. II, pp. 404-409. Ahora se encuentra en: J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, *op. cit*., pp. 96-104. "El problema de las razas en la América Latina" y "Punto de vista anti-imperialista" fueron documentos presentados a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana que se reunió en Buenos Aires en 1929. El primer documento comprendía dos partes, la primera con el título de "Planteamiento de la cuestión" fue redactada por José Carlos Mariátegui y la segunda por Hugo Pesce. La parte redactada por José Carlos Mariátegui fue reproducida en: R. Martínez de la Torre, *op. cit*., t. III, pp. 16-29. Hoy se encuentra publicado en: J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, *op. cit*., pp. 21-46. El segundo documento se reprodujo en: R. Martínez de la Torre, *op. cit*., t. II, pp. 414-418. Ahora se encuentra en: J. C. Mariátegui, *op. cit*., pp. 87-95.

ofrecen su tribuna y él acepta. Desarrolla un curso de conferencias sobre la crisis mundial, en la que explica el carácter revolucionario de esta crisis. Los anarquistas se muestran hostiles a esta propaganda, sobre todo por la defensa de la revolución rusa a que en parte se contrae; pero Mariátegui obtiene la solidaridad de la U.P. y de sus adherentes más entusiastas de las organizaciones obreras".[43]

José Carlos Mariátegui pronuncia diecisiete conferencias entre junio de 1923 y enero de 1924.[44] Como ha señalado M. Sylvers constituyeron un balance de la nueva conciencia adquirida en Europa.[45] El núcleo de todas ellas es la idea de la crisis de la civilización capitalista y de la actualidad de la revolución en Europa y en los países coloniales y semicoloniales. Algunos de los temas de esas conferencias se convirtieron en elementos fundamentales de su pensamiento político: la internacionalización de la economía producida por la expansión del capital imperialista; la crisis de la democracia liberal y del socialismo reformista; la estabilización de la Revolución Rusa y la emergencia del nacionalismo revolucionario en los países coloniales. En la visión de Mariátegui, la Primera Guerra Mundial constituyó el cambio principal ocurrido en la historia del siglo XX pues ponía fin al desarrollo pacífico del capitalismo y se producía la escisión entre socialistas y comunistas. Se puede definir la imagen que ofrecía del mundo que surge de la Gran Guerra, tal como la describe en sus conferencias, parafraseando a Lenin: se trataba de una era de guerras y de revoluciones.

La concepción de que el capitalismo entraba en un período de estabilización fue apareciendo en los artículos que José Carlos Mariátegui publicaba semanalmente en la sección "Figuras y aspectos de la vida mundial" de la revista *Variedades* desde septiembre de 1923 -con excepción del período mayo-septiembre de 1924 cuando, a causa de un tumor maligno en el muslo izquierdo, tuvieron que amputarle precisamente la pierna hasta ese momento sana-. En 1925, reunió parte de esos artículos y los publicó en un libro que tituló *La escena contemporánea.*[46] En la presentación del volumen, dijo que no pretendían "estas impresiones, demasiado rápidas o demasiado fragmentarias, componer una explicación de nuestra época".[47] A pesar de esta advertencia, el libro ofrece una imagen coherente de cómo, después de la ola revolucionaria de los años 1919-1920, Europa entraba en un período de equilibrio precario: el capitalismo se estabilizaba por el recurso al fascismo, por una parte, y por la instauración de gobiernos democráticos con la participación de los partidos socialistas reformistas, por otra. La contrapartida de la estabilidad capitalista era la consolidación de la Unión Soviética y la emergencia de los movimientos nacionalistas revolucionarios en los países semicoloniales o coloniales como los de la India y Turquía.

43 J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, *op. cit*., pp. 100-101.

44 De las diecisiete conferencias sólo existen los textos completos de nueve; de las restantes se conservan o notas del autor o reseñas periodísticas o ambas. Todo ese material ha sido publicado por los editores de la obra completa de José Carlos Mariátegui en el libro que tiene por título *Historia de la crisis mundial.*

45 M. Sylvers, "La formación de un revolucionario", en: B. Podestà (ed.), *Mariátegui en Italia*, Lima, Amauta, 1981, p. 38.

46 La primera edición fue publicada en Lima por la Editorial Amauta. Los otros artículos que escribió sobre política europea y asiática han sido reunidos por los editores de su obra completa en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, 3 t; los que tratan sobre América Latina se encuentran ahora reunidos en *Temas de nuestra América.*

47 J. C. Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1982, p. 25.

En octubre de 1924 aparece en la revista *Mundial* el primer artículo donde José Carlos Mariátegui empieza a examinar los problemas peruanos.[48] Ya desde esa época tenía el proyecto de escribir un libro de "crítica social y política sobre el Perú" como señalaba en la carta que escribió a Ricardo Vegas García. En esa misma carta da una indicación del tipo de estudio que se proponía realizar:

> "Necesito, con este motivo, apertrecharme de material histórico, leer lo que no he leído; no porque me proponga hacer una obra de documentación y bibliografía, sino porque no quiero cometer ninguna injusticia ni incurrir en ningún olvido al realizar crítica de crítica".[49]

No pretendía realizar un estudio erudito sobre la sociedad peruana sino, más bien, elaborar una síntesis a partir de la información que existía sobre los problemas socio-económicos del Perú en los años veinte. Los trabajos de este tipo eran escasos; las fuentes de Mariátegui se limitan a unas pocas investigaciones.[50] Para completarlas, recurrió a las escasas revistas especializadas que se editaban en ese momento y, sobre todo, a la entrevista con quienes podían ofrecerle datos u opiniones sobre temas de su competencia.[51]

Por eso, el libro que recogía lo publicado en forma de artículos entre 1924 y 1928, con acierto lo denominó *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.*[52] El término "interpretación" expresaba bien el objetivo de comprender el sentido de la realidad histórico-social del Perú. Se puede decir de este libro lo que el mismo Mariátegui afirmó del estudio de Waldo Frank *Nuestra América*: "No es crónica ni análisis; es teoría y síntesis".[53] Efectivamente, se trata de una obra que ofrece una síntesis -una "matriz teórica"[54]- de la naturaleza de la sociedad peruana en los años veinte. Sin embargo, no lo proponía como un trabajo académico sino como una propuesta elaborada desde el punto de vista socialista. Pues como Mariátegui proclamaba no era "un crítico imparcial y objetivo" y su tarea la concebía como "una contribución a la crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú".[55]

Además, definió como ensayo la forma de su obra. Y esta elección no fue casual. La caracterización del ensayo hecha por Theodor Adorno en *El ensayo*

---

48 Ese artículo se tituló "Poetas nuevos y poesía vieja"; actualmente se encuentra reproducido en: J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1986, pp. 21-27.

49 Carta de José Carlos Mariátegui a Ricardo Vegas García del 18 de noviembre de 1924, en: J. C. Mariátegui, *Correspondencia*, *Op*. *Cit*., t. I. p. 64.

50 Los más importantes fueron los estudios de C. Ugarte y H. Castro Pozo.

51 Véase con respecto a la forma cómo José Carlos Mariátegui conseguía informaciones sobre los problemas peruanos las entrevistas con E. Romero y L. Valcárcel, dos jóvenes contemporáneos del ensayista, realizadas por A. Flores Galindo y comentadas en su libro *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, pp. 66-67.

52 Fue el libro más importante escrito por José Carlos Mariátegui y constituye la síntesis más sugestiva de los problemas de la sociedad peruana. Muchas de sus afirmaciones han sido superadas por la investigación social posterior a su muerte; pero la perspectiva teórico-metodológica que es el fundamento del libro, sigue siendo actual. En el Perú, tiene más de sesenta ediciones y ha sido traducido a varios idiomas (ruso, francés, inglés, italiano, portugués, y húngaro). Además, se ha editado en varias capitales de Latinoamérica (Santiago de Chile, La Habana, México, Montevideo, Caracas) y en España (Barcelona). Sobre las ediciones del libro véase la nota editorial "En el cincuentenario de los 7 Ensayos" del libro *7 Ensayos. 50 años en la historia*, Lima, Amauta, 1981, pp. 7-10. Los artículos que trataban problemas peruanos y que no fueron incluidos en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, han sido reunidos por sus editores en los siguientes libros: *Peruanicemos al Perú, Temas de Educación* e *Ideología y política*.

53 J. C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, *op. cit*., p. 185.

54 A. Quijano, *op. cit*., p. 9.

55 J. C. Mariátegui, "Advertencia" a los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit*.

como forma resulta interesante para dar cuenta del sentido que ese género literario podría haber tenido para Mariátegui: "En vez de producir científicamente algo o de crear algo artísticamente, el esfuerzo del ensayo refleja aun el ocio de lo infantil, que se inflama sin escrúpulo con lo que otros ya han hecho. El ensayo refleja lo amado y lo odiado en vez de presentarse al espíritu, según el modelo de una ilimitada moral del trabajo, como creación a partir de la nada. Fortuna y juego le son esenciales".[56] Esta caracterización del ensayo como esfuerzo subjetivo para aprehender la realidad, correspondía plenamente al espíritu antisistemático y antidogmático del autor de los *7 Ensayos*. Se adecuaba a su actitud intelectual abierta y en constante búsqueda de ideas y perspectivas nuevas. Por eso, no es sorprendente que en la "Advertencia" de su libro dijera:

> "Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica. Tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado".[57]

Las necesidades de la investigación y de la polémica llevaron a Mariátegui a publicar la revista *Amauta.*[58] En la presentación del primer número (septiembre de 1926), aparecen delineadas las intenciones que le animaron a llevar a cabo este esfuerzo editorial. Por una parte, se proponía expresar su apoyo a la corriente de renovación en el pensamiento y la cultura que había comenzado a desarrollarse en los años veinte; por eso, la revista aparecía como "la voz de un movimiento y de una generación". Por otra, se presentaba como un lugar de debate sobre los problemas del Perú. "El objeto de esta revista -decía en la presentación- es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos".[59] En consecuencia, *Amauta* puede ser considerada como el esfuerzo más importante orientado a la renovación intelectual y moral del Perú en los años veinte. Además de esta revista, contribuyeron a la tarea de cambio cultural, la publicación del quincenario *Labor*, concebido como un periódico político y sindical[60] y la creación de la empresa editorial "Minerva", en 1925, la que publicó los dos libros de Mariátegui y varias obras de autores peruanos y extranjeros.[61]

De otro lado, fue en *Amauta* donde, en septiembre de 1928, se hizo pública la ruptura entre la corriente socialista que representaba José Carlos Mariátegui y el nacionalismo democrático radical, que tenía en Víctor Raúl Haya de la Torre su ideólogo más conspicuo. En "Aniversario y balance", editorial del número 17 de la revista, Mariátegui estableció en forma categórica el fin de una etapa y el inicio de otra:

---

56 La afirmación de Adorno se encuentra citada en: Fernando Savater, "El ensayista como rebelde y como doctrinario", en *Quimera* (Barcelona), N° 103-104, p. 93.

57 J. C. Mariátegui, *op. cit*.

58 Sobre el papel de la revista *Amauta*, véanse: A. Tauro, *Amauta y su influencia*, Lima, Amauta, 1960; A. Flores Galindo, *op. cit*., Cap. III: "*Amauta* como revista colectiva"; AA.VV., *Simposio internacional. Amauta y su época*, Lima, Minerva, 1998; AA.VV., *Simposio Internacional. Amauta, 80 años*, Lima, INC, 2009.

59 La "Presentación de *Amauta*" se encuentra reproducida en: J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, op. cit., 239.

60 Un examen del significado de *Labor* se encuentra en el artículo de G. Casette "Labor, revista sindical de los años veinte", en: B. Podestà (ed.), *Mariátegui en Italia*, Lima, Amauta, 1981.

61 Sobre la labor cultural de José Carlos Mariátegui véase el importante trabajo de A. Melis "La lucha en el frente cultural", en: B. Podestà (ed.), *op. cit*.

"El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de "Amauta" ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la "nueva generación", de la "vanguardia", de las "izquierdas". Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista".[62]

En los dos últimos años de su vida, José Carlos Mariátegui desarrolló también una intensa actividad política. A ese período corresponde la fundación del Partido Socialista del Perú y la organización de la Confederación General de Trabajadores del Perú. Por sus proyecciones teóricas y políticas, la fundación del partido fue el evento determinante de ese período de su vida. En septiembre de 1928, Mariátegui y un reducido grupo de socialistas -la "célula de los siete"- establecieron las bases de lo que debía ser el Partido Socialista del Perú. A las pocas semanas de muerto Mariátegui, sin embargo, por decisión del Secretariado Latinoamericano de la Tercera Internacional y con el apoyo de un grupo de militantes peruanos, el Partido Socialista fue transformado en Partido Comunista del Perú. Estos hechos traducían las profundas discrepancias teóricas y políticas que oponían a Mariátegui y a los dirigentes de la Tercera Internacional alrededor de la idea del socialismo.

¿Qué era el socialismo para José Carlos Mariátegui en 1928? En el editorial de *Amauta*, que he citado, lo define como el *socialismo indo-americano.*[63] Y el trabajo teórico y práctico de los dos últimos años de su vida estuvo orientado a darle una forma precisa. Sin embargo, su muerte impidió que diera término a esa tarea. A esas preocupaciones corresponde la redacción de dos libros que él consideraba fundamentales, pero que no logró publicar: *Defensa del marxismo* e *Ideología y política en el Perú*. Ellos contendrían su alegato "doctrinal y político" y sus puntos de vista sobre la revolución socialista en el Perú.

IV

La vigencia y trascendencia de la obra de Mariátegui estriba en su capacidad para establecer los puntos de partida para un análisis crítico -no eurocéntrico- de la realidad social y de su transformación. En el periodo de transición en el que estamos viviendo la obra de Mariátegui, leída de manera desfetichizada, es sumamente fructífera para avanzar en el proyecto de la descolonialidad del saber que permita acometer la larga tarea por construir otra forma de convivencia social más justa y democrática.

En determinados momentos históricos, como el periodo de transición en el que vivimos, es cuando se empiezan a tejer nuevas relaciones sociales. En la base se encuentran las prácticas específicas de los seres humanos y las formas de conciencia social que se derivan de ellas. La práctica es creativa por naturaleza. De ella se deriva un nuevo universo de significaciones que constituye el fondo último de la vida social. Estos nuevos sentidos se cristalizan en las diversas instituciones sociales: económicas, políticas, culturales.

62 Este editorial se encuentra reproducido en: *Ideología y política*, *op. cit*. La cita se encuentra en la p. 247.

63 Analizo la concepción socialista de Mariátegui en mi libro *El "socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995.

La realidad social se nos presenta, en consecuencia, como un "magma de significaciones imaginarias sociales" que se expande y se solidifica en las instituciones sociales. Ese agregado de significaciones sociales será, por eso mismo, la fuerza de fondo que mantiene unido al conjunto de la vida social, al mismo tiempo que le da forma. Lo que da vida a esas significaciones sociales es la imaginación productiva y creadora, un "imaginario social", tal como lo planteó Cornelius Castoriadis. "Lo imaginario de lo que hablo –señala Castoriadis- no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* alguna cosa. Lo que llamamos realidad y racionalidad son obra de ello".[64] El imaginario define, por lo tanto, las características básicas de una determinada realidad histórico-social: su estilo y su forma. El imaginario social se manifiesta en la práctica social y constituye, antes de toda forma de racionalidad, el universo de significaciones sociales.

Estamos viviendo un periodo donde está emergiendo un nuevo imaginario social. En un mundo cada vez más incierto, está asomando, sobre todo en América Latina, de manera lenta pero persistente, la perspectiva de otro horizonte de sentido, que puede resumirse en la noción de "bien vivir" [*sumak qamaña* (vivir bien) o del *sumak kawsay* (buen vivir)]. Es una revuelta contra el individualismo, la tecnocratización y la pérdida de sentido. De esta manera, se empiezan a recuperar tradiciones que habían sido subalternizadas y marginalizadas por el patrón de poder colonial/moderno.

El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui implicaba ese nuevo imaginario social y se entroncaba con las tradiciones milenarias de los pueblos originarios de América. "El pasado incaico –escribió- ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social […]. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición".[65]

Ciertamente, Mariátegui no buscaba volver al pasado pre-colonial; aspiraba, más bien, a hallar las raíces originarias del futuro:

> "El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva, que registra la historia, es la inkaica.
>
> No queremos ciertamente, que el socialismo en América 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 generación nueva".[66]

El actual debate sobre el buen vivir[67] puede ser enriquecido con las reflexiones de Mariátegui sobre el socialismo indo-americano. Mariátegui entrevió y exploró las raíces históricas que permitirían restituir el sentido de la sociedad peruana.

64 Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007, p. 7.
65 José Carlos Mariátegui, "La tradición nacional", *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1986, p. 121.
66 José Carlos Mariátegui, "Aniversario y Balance", *Ideología y Política*, op. cit., pp. 248-249.
67 En el debate sobre el buen vivir las reflexiones de Aníbal Quijano son muy fructíferas. Véase su ensayo "¿Bien vivir?: entre el "desarrollo" y la descolonialidad del poder", en: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/50.pdf.

El núcleo central de su propuesta estaba dado por la descolonialidad de las relaciones de poder que se establecieron con la conquista europea de América.

Esta perspectiva confluye con las búsquedas complejas que aparecen en el buen vivir; proceso y proyecto que tiene sus orígenes en las tradiciones andinas. No se le puede considerar como una utopía. Más bien expresa las experiencias y el aprendizaje milenario que los pueblos indígenas han mantenido a pesar de tantos siglos de sometimiento y humillación: la reciprocidad en las relaciones de trabajo, el autogobierno comunitario y la armonía con la naturaleza. Constituye un proceso y un proyecto para construir un orden social bueno, verdadero y bello que lleve al reencantamiento del mundo que la colonialidad/modernidad había desencantado. Este recomenzar de otra historia es un buen motivo para alegrarse; pero será una empresa muy dura de emprender.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Simposio internacional Amauta y su época*. Lima: Minerva, 1998.

AA.VV., *Simposio Internacional. Amauta, 80 años.* Lima: INC, 2009.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú.* Lima: Editorial Universitaria, 1968, t. X-XIV.

BURGA, Manuel. "La vigencia de Mariátegui: feudalismo, capitalismo y desarrollo desigual". *7 Ensayos. 50 años en la historia.* Lima, Amauta, 1981, pp. 41-56.

CARNERO CHECA, Guillermo. *La acción escrita.* Lima, 1964.

CASETTE, Giovanni. "Labor, revista sindical de los años veinte". Bruno Podestà (ed.), *Mariátegui en Italia.* Lima, Amauta, 1981.

CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad.* Buenos Aires: Tusquets, 2007.

FLORES GALINDO, Alberto. "Juan Croniqueur". *Apuntes,* Lima, N° 10, 1980, pp. 81-98.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

FRANCO, Jean. *La cultura moderna en América Latina.* México: Joaquín Mortiz, 1971.

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

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea* (1a. ed. 1925), 12a ed., Lima, Amauta, 1982.

_____*7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1a. ed. 1928), 49a ed., Lima, Amauta, 1987.

_____*El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1a. ed. 1950), 9a ed., Lima, Amauta, 1985.

_____*Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria* (1a. ed. 1934), 13a ed., Lima, Amauta, 1987.

_____*Figuras y aspectos de la vida mundial*. *I (1923-1925)* (1a. ed. 1970), 7a ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*Figuras y aspectos de la vida mundial. II (1926-1928)* (1a. ed. 1970), 6a ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*Figuras y aspectos de la vida mundial. III (1929-1930)* (1a. ed. 1970), 5a ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*Cartas de Italia* (1a. ed. 1969), 8a ed., Lima, Amauta, 1987.

_____*Signos y obras* (1a. ed. 1959), 9a ed., Lima, Amauta, 1985.

_____*Temas de nuestra América* (1a. ed. 1959), 9a ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*Peruanicemos al Perú* (1a. ed. 1970), 10a ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*Temas de educación* (1a. ed. 1970), 10a ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*El artista y la época* (1a. ed. 1959), 11a ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*Ideología y política* (1a. ed. 1969), 16a ed., Lima, Amauta, 1987.

_____*La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella. Ensayos Sintéticos. Reportajes y encuestas* (1a. ed. 1955), 12a ed., Lima, 1986.

_____*Historia de la crisis mundial. Conferencias (Años 1923 y 1924)* (1a. ed. 1959), 11a. ed., Lima, Amauta, 1986.

_____*Correspondencia (1915-1930)*, Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, 2 t., 1a ed., Lima, Amauta, 1984.

MELIS, Antonio. "José Carlos Mariátegui y la reforma universitaria". *Apuntes*, Lima, N° 10, 1980, pp. 73-80.

MELIS, Antonio. "La lucha en el frente cultural". Bruno Podestà (ed.). *Mariátegui en Italia.* Lima, Amauta, 1981.

MORETIC, Yerko. *José Carlos Mariátegui. Su vida e ideario. Su concepción del realismo*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Técnica del Estado, 1970.

NÚÑEZ, Estuardo. *La experiencia europea de Mariátegui.* Lima, Amauta, 1978.

PARIS, Robert. "Para una lectura de los *7 Ensayos...*", *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, pp. 309-321.

PARIS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui.* México, Pasado y Presente, 1981.

QUIJANO, Aníbal. "Prólogo". José Carlos Mariátegui. *Textos básicos.* Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. VII-XVI.

QUIJANO, Aníbal. *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui.* Lima: Mosca Azul Editores, 1981.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, No. 2, American Sociological Association, pp. 342-386.

QUIJANO, Aníbal. "¿Bien vivir?: entre el "desarrollo" y la descolonialidad del poder": http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/50.pdf.

ROUILLON. Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. t. I, *La edad de piedra (1894-1919)*, Lima, Arica, 1975.

ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. t. II, La edad revolucionaria*, Lima, 1984.

SYLVERS, Malcolm. "La formación de un revolucionario". Bruno Podestà (ed.). *Mariátegui en Italia.* Lima, Amauta, 1981.

VANDEN, Harry. *Mariátegui: influencias en su formación ideológica.* Lima, Amauta, 1975.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI.* México: Siglo XXI, 2003.

WIESSE, María. *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida.* Lima, Amauta, 1959.

Capítulo II.

EL EVANGELIO DEL SOCIALISMO PERUANO

Robert Paris

"Esta obra sólo es una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú". Así presentaba Mariátegui sus *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* a los lectores peruanos y latinoamericanos en 1928, que desde entonces, se revelaron destinados a convertirse en – si se nos permite la expresión – "el Evangelio del socialismo peruano". Cuarenta años después, este libro – presentado con tanta modestia por su autor, quien sólo se proponía "contribuir a la creación del socialismo peruano", no sólo mantiene su actualidad, frescura y originalidad sino que sigue siendo la primera gran obra marxista de un autor latinoamericano dedicada a América Latina. "Mariátegui es el primer marxista de América Latina". Puede decirse con certeza que esta su fórmula, quizás esquemática, de una época heroica, no ha perdido hoy nada de su contenido de verdad.

Como se hace con muchos otros autores, ¿podemos limitarnos a identificar la clave y el secreto de la presencia perdurable (no nos atrevemos a decir perenne) de la obra de Mariátegui en el propósito esencialmente práctico –el socialismo peruano– en la base de los *Siete Ensayos*, y más genéricamente en el carácter ocasional –de *ensayo*, para retomar el concepto de Lukacs– propio de sus obras? Evidentemente ello significaría desatender –además de la ambivalencia en cuanto discurso ocasional e ideológico a la vez– incluso la verificabilidad y el potencial operativo: y la obra de Mariátegui, excepto en raras ocasiones, no sólo puede relacionarse constantemente con la realidad del Perú contemporáneo sino que ofrece además instrumentos siempre válidos para quienes abordan el estudio de otras sociedades del mismo tipo. Faltaría un análisis muy sumario luego de subrayar cómo Mariátegui había querido realizar –a menudo consiguiendo– un discurso inmanente al movimiento real, garantía más segura, como se señala, que no es una abstracción de la voluntad del empeño o de intervención inmediata. Creemos que es por haber querido ser y haber sido contemporáneo de la misma historia –la historia de su tiempo– que Mariátegui ha logrado decir lo que sigue siendo esencial para nosotros.

En la obra de Mariátegui, los *Siete Ensayos* ocupan un lugar central, una posición estratégica. No es que el resto sea desdeñable o insignificante. Incluso los *Gründrisse** –se sabe– dicen cosas fundamentales: y sería injusto no ver en la *Defensa del Marxismo* o en *el Alma Matinal* otra cosa que no sea una

suerte de música de fondo que acompaña o escande la transmisión del mensaje original de los *Siete Ensayos*, preparando y favoreciendo su elaboración o estructuración Por otra parte, nada asegura que *Ideología y Política en el Perú* –manuscrito perdido en 1928 que debió seguir y concluir el discurso abierto por los *Siete Ensayos*– no habría trastocado lo que consideramos haber identificado como economía de la obra. Sin embargo, incluso la actualidad de los *Siete Ensayos* nos obliga a dar aun otra mirada a las demás obras de Mariátegui. El excelente periodismo de *Cartas de Italia*, las páginas notables de *La Escena Contemporánea* sobre el despertar de los pueblos de Oriente –que muy pocos vieron con tanta claridad entonces–, el intento original de *Siegfried y el Profesor Canella* –toda obra válida se examina en forma singular– tiende a transformarse ante nuestros ojos y convertirse en diversas, –"fragmentos de no se sabe cuál gran juego", como escribía Valery sobre Leonardo da Vinci–; puntos base de un largo aprendizaje que completan los *Siete Ensayos* y terminan superando la prueba de la realidad.

Se trata de un aprendizaje esencialmente europeo, según la misma confesión del autor – "En Europa he hecho mi mejor aprendizaje" anota en la Advertencia de los *Siete Ensayos* – y más aun, específicamente italiano: "He vivido más de dos años en Italia y he desposado a una mujer y algunas ideas" escribe en un texto autobiográfico. ¿Qué ideas? Adquiere ante todo un método, el marxismo, y más exactamente aquel estado del marxismo que se practicaba y se difundía en Italia en los años 20; y adquiere además algunos conceptos y modelos –por ejemplo el *Resurgimiento sin héroes*– que aplicará y verificará parcialmente al interpretar la realidad nacional. Puede afirmarse que, para Mariátegui, el encuentro con Italia –dejando de lado las razones climáticas que lo llevaron a preferirla frente a Francia– no tiene nada de fortuito en absoluto.

De hecho, las primeras experiencias de nuestro autor tienen como fondo el Perú de inicios de siglo donde los italianos y la cultura italiana ocupan un lugar de notable relevancia. Ciertamente a nivel de grupos dirigentes y de la cultura oficial, España y Francia siguen siendo los grandes polos de atracción; pero la presencia italiana se revela mucho más arraigada y difundida entre la "clase media" de la cual provienen Mariátegui y Haya de la Torre. Por ejemplo, son italianos y sobre todo masones quienes proporcionan algunos cuadros al primer gran partido laico del Perú republicano: el Partido Civilista. La manifestación anticlerical que organizan el 20 de septiembre de 1871, en ocasión del aniversario de la Toma de Roma, contribuye en gran medida al triunfo del candidato civilista Manuel Pardo. E incluso ante la logia masónica "Stella d'Italia" es que Manuel González Prada da dos de sus grandes conferencias: "*Las esclavas de la Iglesia"* el 25 de septiembre de 1904 e "*Italia y el Papado"* el 24 de septiembre de 1905. El mismo González Prada, líder intelectual de la generación de Mariátegui y Haya de la Torre, se declara con gusto "compatriota de los buenos italianos reunidos aquí para

* Se refiere a los importantes esbozos de Carlos Marx.

celebrar un triunfo de la Razón y la Libertad" –es decir, la toma de Roma[1]– y, con este propósito, se refiere al "triunvirato político de Garibaldi, Cavour y Mazzini, hombres que contribuyeron mayormente a lograr la unidad italiana en el siglo XIX".[2]

En este país, regularmente puesto bajo la protección del Sagrado Corazón de Jesús por sus dirigentes, la noción fundamental o, al menos, la opinión creada sobre Italia se traduce en un llamado, si puede decirse así, al anticlericalismo y la política laica. Diarios como "La Voce d'Italia", publicado en Lima de 1887 a 1930 por Emilio Sequi, y, sobre todo, la "Rivista italoperuvianna", dirigida por Enrico Calcagnoli (1910-15), perpetuaron tal presencia que también se expresa –se recuerda– por cierta cantidad de médicos y científicos como Giuseppe Evoli, Manuele Solari y Antonio Raimondi. A inicios del siglo, un filósofo, Alejandro Deustua, luego profesor universitario y director de la Biblioteca Nacional, establece lazos constantes con la cultura y los intelectuales italianos,[3] lo que en 1912 lo llevó a publicar una obra dedicada a *La cultura superior en Italia.*

Así se logra un nivel diverso de conocimiento y presencia de Italia que llega más directamente al grupo de escritores y poetas entre quienes Mariátegui madura sus primeras experiencias literarias. En aquel período, autores como Ada Negri, Grazia Deledda, Amalia Guglielminetti y luego Panzini o Bontempelli, son más bien notables en Perú, pero para el grupo que rodea a Abraham Valdelomar y la revista "Colónida" en 1916, la deidad tutelar innegable es Gabriele d'Annunzio, de la "ciudad muerta", la "ciudad del silencio". Así el poeta José María Eguren:

> Va a la ciudad que duerme parda,
> Por la muerta avenida,
> Y sin ver el dolor distraída
> La Tarda.[4]

Pero, excluyendo a Eguren, cuyos conocimientos de italiano le permiten leer al poeta en su idioma original, es sobre todo Valdelomar –a quien el gobierno de Billinghurst nombra secretario de la legación en Roma entre 1913 y 1914– quien contribuye en mayor medida a difundir un danunzianismo[5] tardío entre los jóvenes intelectuales ya de por sí algo decadentes (basta citar el episodio de la bailarina Norka Rouskaya en el cementerio de Lima).

Ya sea en una obra como *La Ciudad de los Tísicos* (1911), antes de viajar a Roma, o en la *Evocación de la Ciudad Muerta*:

> Por la ciudad en ruinas todo invita al olvido Los viejos portalones, la gran plaza desierta Y el templo abandonado…[6]

1 M. GONZÁLEZ PRADA, "*Las Esclavas de la Iglesia"*, en *Horas de Lucha,* Lima 1964, p. 57.
2 M. GONZÁLEZ PRADA, "*Italia y el Papado"*, en *Horas de Lucha*, cit, p. 77.
3 J.C. MARIÁTEGUI, *La Cultura Italiana* (marzo 1925) en *El Alma Matinal*, Lima 1950, pp.121-30.
4 EGUREN, *La Tarda* (1911), en Antología, Lima s.d., p. 23.
5 E. NÚÑEZ, *D'Annunzio en Valdelomar y en Riva Agüero*, en "Revista Peruana de Cultura", Lima, julio 1964, pp. 36-56.
6 VALDELOMAR, *Antología*, Lima s.d, p. 13.

Se reanudan lazos con el clima literario de una Italia de fin de siglo. Amigo, colaborador y quizás confidente de Valdelomar, Mariátegui participa íntimamente en esta experiencia – por no decir molestia, coherente con la deformación estetizante que sufre todo fermento intelectual. Citado con frecuencia por los comentaristas, el *Elogio de la Celda Ascética*, soneto escrito después de un periodo de retiro en un convento de franciscanos descalzos, no vale para explicar por completo el "decadentismo" de nuestro autor, ansioso, por usar sus palabras, de "sensaciones exquisitas y preciosas"[7] "El espectáculo de un linchamiento sería un tanto desordenado y sorprendente […]. El espectáculo de un fusilamiento sería diferente. La fuerza pública garantizaría el orden y el espectador podría presenciarlo cómodamente".[8]

Obviamente no tendría sentido imputar tal decadentismo solo al temperamento de algunos o a la influencia de D'Annunzio o Wilde. Al contrario, estamos frente a la situación, vista en negativo, de los elementos más conscientes (excepto algún grupo anárquico) de un país –Perú– donde la lucha de clases parece paralizada por completo, incluso sino inexistente.

Estas consideraciones nos ofrecen además el inicio para un breve balance de la juventud de Mariátegui antes de viajar a Europa y de la experiencia italiana. Como se anotó de hecho, según ciertos críticos (que no van a desmentir las declaraciones del propio Mariátegui) el momento decisivo empieza con el viaje a Europa. Así, según Antenor Orrego, antiguo colaborador de "Amauta", "Mariátegui, que al dejar el Perú sólo era un escritor de simples acrobacias verbales, de cierta amoralidad liberada, al llegar a Europa, entró en contacto con el sufrimiento humano, con la gran tragedia universal en la cual se liquidaba una época".[9] Sin embargo, recientemente se ha manifestado otra tendencia que trata de revalorizar y, podríamos decir, rehabilitar este tipo de prehistoria representada por los años 1916-1919. "¿Es más importante Mariátegui cronista en Europa o Mariátegui cronista político en Perú?" se pregunta, por ejemplo, Hugo Neira. Y llega a la conclusión que Leguía no hubiera exiliado a un periodista insignificante. "Ya entonces Mariátegui era un crítico fino de la sociedad peruana".[10] Lo que evidentemente no habría bastado para convertirse en el primer marxista de América Latina.

En el marco de la "prehistoria" peruana, se puede reservar con seguridad un lugar aparte al año 1919. Ya en la época de la experiencia de "Nuestra Época" y del efímero Comité de propaganda socialista de 1918, Mariátegui había empezado a abandonar buena parte de su esteticismo para orientarse, como su amigo Valdelomar, quien algunos años antes había desarrollado actividad política en apoyo de Billinghurst –hacia posiciones socialistas. En esta evolución, aparentemente un italiano –Remo Polastri–, tuvo un rol muy importante. Nacido en Florencia en 1878, emigró al Perú con sus padres a los nueve años. Decorador de profesión, Polastri parece haber contribuido a

7 –*El Asunto de Norka Rouskaya*, en "El Tiempo", Lima, 10 de noviembre 1917– Recogido después por H. NEIRA SAMANEZ, *En busca de Juan Croniqueur*, en "Cultura Peruana", Lima, septiembre -octubre 1960

8 *Glosario de las cosas cotidianas*, en "La Prensa", Lima, 11 de abril de 1916 - Recogido después por H. NEIRA SAMANEZ, *En busca de Juan Croniqueur*, cit.

9 A. ORREGO, *El hombre de una pasión y de una fe*, en "La Tribuna", Lima, 16 de abril, 1959, p. 4.

10 H. NEIRA SAMANEZ, *En busca de Juan Croniqueur*, cit.

alimentar el interés de Mariátegui por todo lo concerniente a Italia,[11] pero, repetimos, es el año 1919 que parece decisivo, por llevar a Mariátegui a descubrir y experimentar la lucha de clases.

Las grandes huelgas en el Perú en 1919 y el movimiento de la Reforma Universitaria –iniciado en Córdoba, Argentina el 15 de junio de 1918 y que sólo entonces comienza a embestir al Perú– evidentemente constituyen una etapa decisiva para Mariátegui. Naturalmente no faltan las carencias y problemas dejados en suspenso: no olvidamos que ambos movimientos, universitario y obrero, nunca se unieron de veras; y no olvidamos el fracaso –que Mariátegui debió registrar personalmente– del Comité de propaganda socialista y del efímero Partido Socialista, formado el 1 de mayo de 1919 y destinado a hundirse muy pronto en las arenas del leguiísmo. A pesar de todas estas debilidades, el gran movimiento de 1919 constituye para Mariátegui la clave de aquel sector – de aquel campo teórico – como se diría hoy – donde ahora se desarrolla su discurso. En definitiva, la experiencia de 1919 lo pone en capacidad no solo de exponer sino también, y sobre todo, de *concebir* los problemas que la experiencia italiana les permitirá formular y resolver juntos. En su polémica con el APRA constatará que "El socialismo no es ciertamente una doctrina indoamericana. Sin embargo, ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo".[12] Pero incluso para descubrir esto es necesario pasar por Europa.

De su breve estadía en Francia, Mariátegui cita sin duda ciertas cosas, pero se trata de elementos – por hablar el idioma existencialista – que sufren más por *tener* que por *ser* temas de reflexión o interés: el movimiento "Clarté", el surrealismo, las obras de Barbusse, Romain Rolland o Rabindranath Tagore; nada esencial para el tipo de aprendizaje que él realiza en Europa, para el proceso de "asimilación del marxismo" del cual habla en una nota autobiográfica en 1929. Cumplido dicho proceso de asimilación, cuando el fascismo volvió inútiles e infructuosos los contactos culturales con Italia, Mariátegui regresará a Francia y precisamente hacia "Clarté", pero el "Clarté" "nueva manera", nutrido de tesis de la oposición de izquierda. Sin embargo, en aquellos años 1919-22, la lucha de clases llega a su nivel máximo y la elaboración teórica a la forma más completa, no tanto en Francia como en Italia y ciertamente también en Alemania y Hungría – por citar los países que visitó Mariátegui. En este sentido, ciertamente no es casual que su conferencia sobre *La Agitación Proletaria en Europa de 1919 a 1924* se dedique esencialmente al movimiento obrero italiano y a la ocupación de las fábricas en septiembre de 1920[13] y que en el mismo texto se identifique precisamente en aquella experiencia el apogeo de la curva revolucionaria de post guerra.

Excepto algunas señales fugaces y aquel fragmento que podrá leerse después, sobre un viaje donde aparecen los nombres de Croce. Gramsci, Nitti, Bordiga, Terracini, Prezzolini, Papini y muchos otros, es difícil reconstruir

11 La información sobre Polastri (muerto en Lima, el 22 de julio de 1940) la extraigo de una carta que recibí de Guillermo Rouillon el 9 de agosto de 1965.
12 *Aniversario y Balance*, en "Amauta", III, 17, pp.1-3.
13 *Historia de la crisis mundial*, Lima 1959, pp.119-25.

el itinerario vivido en aquella experiencia italiana.[14] Solo puntos fijos - excepto alguna fotografía, la radiante felicidad de Frascati… las fechas de los artículos, de las Cartas de Italia, permiten a un crítico paciente, Estuardo Núñez, reconstruir los dos años y siete meses que Mariátegui pasó en Italia.[15] Todo el resto está en la obra, abierto a la comprensión o, muy a menudo, interpretación, adoptando, como clave esta confidencia: "Soy un hombre que ha querido ver Italia sin literatura".[16]

Así, la estancia de Mariátegui en Italia coincide con aquel período de tiempo que empieza con el gobierno de Nitti y termina con la conferencia de Génova, periodo marcado por hechos importantes como la aventura dannunziana del Fiume y la "huelga de las agujas" de Turín, la revuelta de Ancona y la publicación de los Estatutos del Quarnaro, la ocupación de las fábricas y el asalto fascista al Palacio de Accursio de Boloña, el Congreso de Livorno y la elección de Pío XI, los diversos congresos socialistas, populares, fascistas – sin olvidar todo lo que se escribe, se publica, se traduce. Luego son los hechos fuera de Italia, de los cuales se origina un aspecto particular, que no se puede ocultar, de la experiencia de Mariátegui: es de Italia, y generalmente mediante fuentes e interpretaciones italianas que él conoce poco a poco las huelgas, la revolución rusa o la agitación proletaria en Alemania, el Congreso de Bakú y de Halle, la crisis del resarcimiento, los problemas en Irlanda o la victoria de Kemal en Turquía. Es innecesario insistir en el cosmopolitismo tradicional de sus intelectuales para comprender cómo Italia, para Mariátegui, juega el papel de una plataforma giratoria. Es en Italia que él encuentra, exiliado en Florencia, al conde Karolyi; un italiano que descubre –en versiones de Lo Gatto– ciertas obras de la literatura rusa entre ellas *Humus* de Lidija Seifulina. Leyendo diarios o revistas como "Avanti!", "Il Soviet", "Critica Sociale". "Umanitá Nuova", "L'Ordine nuovo" y luego "Rivoluzione liberale" (o por lo menos las obras de Gobetti), madura lo que será la esencia de sus conferencias sobre la crisis internacional, para confluir después, en una decadencia más larga, en el diseño del panorama internacional donde "Amauta" tratará de regresar a la evolución del Perú contemporáneo: la revolución rusa ante todo, poco conocida en el Perú, la crisis de postguerra y las revoluciones de Alemania y Hungría, incluyendo hechos aun más ignorados en América Latina, como la revolución kemalista o el Congreso de Bakú de los Pueblos de Oriente.

Entre todas las personalidades que Mariátegui encuentra, ve de pasada o dan que hablar, en una palabra entre todos quienes cita –Croce, Nitti, Papini, Prezzolini, Marinetti, Gramsci, Gobetti, Malatesta, Bordiga, Balandra, Orlando, Giolitti, Mussolini y otros más– la figura de D'Annunzio es indudablemente la que provoca las mayores rupturas en el joven peruano, permitiéndose incluso, en cierto modo, valorar la importancia de esta experiencia italiana. Como se dijo, D'Annunzio fue uno de los principales inspiradores de aquel grupo de escritores reunidos alrededor de Valdelomar y la revista "Colónida" donde

14 A. Melis parece víctima de algunas ambigüedades del idioma cuando escribe: "Conoce a Croce, Gobetti, Gramsci, Nitti, Sturzo, D'Annunzio, Romain Rolland, Barbuse, Gor'kij…" (A. MELIS, J.C. Mariátegui, primo marxista d'America, en "Crítica Marxista", V.2, marzo-abril 1967, p. 137).

15 E. NÚÑEZ, *J.C. Mariátegui y su experiencia italiana*, en "*Cuadernos americanos*" XXIII, 6, México, noviembre-diciembre1964, pp. 179-97.

16 El paisaje italiano (19 de junio de 1925), en *El Alma Matinal*, cit., p. 85.

Mariátegui tuvo sus primeras experiencias literarias, e incluso, si queremos creer en los *Siete Ensayos*, formuló sus "primeras divagaciones socialistas". Ya bastante tiempo antes del resto, él había dedicado un artículo a D'Annunzio, y precisamente al D'Annunzio intervencionista.[17] Debió ser la aventura del Fiume la que lo llevó a descubrir los límites del personaje.

En el Fiume, D'Annunzio, anota Mariátegui, "habla el mismo lenguaje épico de sus viejos discursos, lo que significa que no ha cambiado. Por- que al menos a los poetas les toca ser siempre – incluso en el presente– un poco idealistas y un poco sentimentales".[18] En otras palabras, el lenguaje poético no es de quienes pueden darse cuenta de la realidad y menos aun, transformarla. Y esto parece confirmarse por los Estatutos de Quarnaro: "D'Annunzio hace más literatura que nunca" subraya. En este punto, sus análisis se apoyan en la oposición romántica poesía–no poesía: la nueva constitución del Fiume es solo una constitución cóctel" (y evidentemente Mariátegui no ve todas las posibilidades), una "constitución-poema", una "bella obra poética", la cual, "como obra de D'Annunzio vale menos que la *Gioconda*".[19] Entonces, fracaso del lenguaje poético frente a la realidad: y *Siegfried y el Profesor Canella*, novela elaborada en base a un hecho real, puramente italiana, tratará de resolver este problema algunos años después, pero el poeta no aparece derrotado del todo.

Sucede así que volviendo sobre D'Annunzio al día siguiente de la "epopeya", Mariátegui descubre o recupera, para absolverlo, cierto lenguaje irracional, antiintelectual que aún tendremos oportunidad de encontrar en él –"Lo fundamental en las empresas de D'Annunzio no es la ideología. Esta casi siempre es el elemento menos concreto, menos preciso, menos vigoroso. Lo fundamental es la acción"[20] con la cual se compararán fórmulas posteriores: "Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las masas".[21] Otro texto, escrito bastante después de la "marcha sobre Roma" y el asesinato de Matteotti y después del discurso del 3 de enero de 1925, volverá sobre D'Annunzio y sus responsabilidades frente al fascismo. –"D'Annunzio no es fascista, pero el fascismo es dannunziano" (lo que está lejos de ser absurdo)– para llegar a absolverlo relativamente: en nombre del Héroe, del Mito y la Acción, pero aquí se perciben evidentemente las sombras del pensamiento de Mariátegui….

En las antípodas de esta "exhortación a la vida heroica" representada por D'Annunzio, Mariátegui se encuentra frente a otro modelo de acción, esta vez política, opuesto al anterior dentro de la crisis existente en Italia: se trata del radicalismo iluminado de Nitti "hombre de estado sagaz e inteligente" que trata inútilmente, especialmente en el asunto del Adriático, de promover una política externa de izquierda.[22] Para Mariátegui, la figura de Nitti surge

17 *D'Annunzio y la guerra*, en "La Prensa", Lima, 27 de abril, 1915.
18 *Aspectos del problema adriático* (fechado 23 de agosto, 1920) en "El Tiempo", 11 de diciembre, 1920.
19 *El Estatuto del Estado Libre de Fiume* (fechado en 1920) en "El Tiempo", 6 de febrero, 1921.
20 *D'Annunzio después de la epopeya* (fechado en marzo) en "El Tiempo", 5 de junio, 1921.
21 *El Hombre y el Mito* (16 de enero, 1925), en El *Alma Matinal* cit., p. 29.
22 *La Conferencia de Spa*, en "El Tiempo", 1 de noviembre, 1920; *Aspectos del Problema Adriático*, cit.

tan importante y representativa de ciertas posibilidades de la vida política italiana como para inducirlo, en vísperas de las elecciones del 15 de mayo de 1921, a dedicar un artículo al programa electoral de quien considera, indudablemente con razón, "el hombre de estado más moderno, inteligente y valioso de la burguesía italiana".[23]

En este punto, es oportuno decir algunas palabras sobre las esperanzas –o ilusiones– que Mariátegui guarda sobre la posibilidad de la democracia italiana y que manifiesta a propósito del gobierno de Giolitti, de manera bastante extraña, no dudando en definirlo como "gabinete taumatúrgico". Se trata de una expresión que es lícito subrayar: por su parte, Gramsci hablará, a propósito de Giolitti de "tratamiento homeopático".[24] Es a través de la política externa de Italia, cita entonces Mariátegui, que se explica mejor el carácter democrático de la organización del país: "Italia es hoy una nación verdaderamente pacifista porque es una nación cuyos gobernantes no pueden determinar el estado de paz prescindiendo del sentimiento popular. El control del proletariado sirve para evitar que las exageraciones nacionalistas y fascistas encuentren eco en las acciones del gobierno".[25] No es que Mariátegui no se haya percatado pronto de la fragilidad de la democracia italiana, pero el artículo en cuestión –escrito en enero de 1921– es contemporáneo a la primera aparición de los escuadrones rurales. Aparentemente, justo en ocasión de la campaña electoral, el joven peruano descubre en realidad la violencia fascista;[26] publica entonces una entrevista de Gaetano Polverelli y empieza a informar a sus lectores sobre la guerra civil que destruye a Italia.[27] Y empezará a hacerlo sin interrupciones.

Acusado por algunos de desarrollar una política "demagógica y anarquista", Nitti, representante de la izquierda monárquica, cristaliza entonces el "sentimiento reformista",[28] pero la esencia de su política queda evidentemente en el programa europeo, basado en la revisión del Tratado de Versalles y el acercamiento entre Europa y el Soviet. Se ve claramente la causa principal del fracaso de Nitti en Italia, Mariátegui subraya de buen grado –diremos en forma intencional– la posibilidad "antiimperalista". "Italia sólo puede convivir con una Europa respetuosa de la libertad y fiel a la democracia. A Italia no le conviene que se desarrolle ningún imperialismo en Italia. El papel que le espera a Italia en Europa y el mundo es necesariamente moderador y democrático".[29] Sin embargo, otro artículo, más amplio y equilibrado, hará justicia a aquella ilusión: "No acepta el imperialismo de una nación europea sobre otra, pero sí el imperialismo del mundo occidental sobre el mundo cafre, hindú, árabe o piel roja". De hecho este artículo es escrito en Lima.[30]

23 *El programa electoral de Nitti* (fechado en abril) en "El Tiempo", 19 de junio, 1921.
24 A. GRAMSCI, *Les origines du cabinet Mussolini*, en "La Correspondance internationale", 20 de noviembre, 1922.
25 *El Gabinete Giolitti y la Cámara* (fechado en enero), en "El Tiempo", 9 de marzo, 1921.
26 *Vísperas de elecciones* (fechado en marzo), en "El Tiempo", 15 de junio, 1921.
27 *Algo sobre el fascismo* y *Escenas de guerra civil* (fechado en marzo), en "El Tiempo", 29 de junio, 1921.
28 *Los programas de Salandra y Orlando* (fechado en mayo), en "El Tiempo", 14 de agosto, 1921.
29 *La última crisis italiana* (fechado el 24 de febrero), en "El Tiempo", 13 de abril, 1922 y sobre todo, *La figura europea de Nitti* (fechado el 10 de marzo), ivi, 21 de mayo, 1922.
30 *Nitti* (13 de octubre, 1923), en *La Escena Contemporánea*, Lima 1925, p. 73.

La fascinación que algunos representantes de la burguesía iluminada ejercen sobre –como Nitti, Karolyi y (por lo menos él está convencido) Croce– quizás explica la presencia latente en él de una visión del socialismo como "idea que nace de la evolución del liberalismo",[31] si queremos, como momento supremo de este último, visiones que sólo trascenderán en sus últimos años de vida cuando siempre se reforzará y confirmará más en él la convicción de que el socialismo sólo se puede elaborar y realizar en el crisol de la sociedad industrial, y cuando la lectura de Gobetti (los artículos que Mariátegui le dedicó son de la misma época) le hará descubrir en un tiempo los valores utópicos del liberalismo y las virtudes creativas de la gran industria. Es bastante extraño que, del resto, en la *Defensa del Marxismo*, en la polémica contra el "neorrevisionismo", esta rehabilitación del liberalismo se vislumbre más frecuentemente. Naturalmente es necesario considerar las ilusiones de Mariátegui: Croce no es en absoluto el obstinado defensor del socialismo que él imagina.[32] Por otra parte, Mariátegui es consciente de la existencia de un "mal liberalismo"–encarnado por Gentille– y del hecho que "nada es hoy menos liberal que los viejos partidos con ese nombre".[33] Ni se van a omitir los errores o mistificaciones: evidentemente se inspira en Gobetti la afirmación que "la función del liberalismo, histórica y filosóficamente, ha pasado al socialismo".[34] ¡¡Pero cuántos contemporáneos la han creído!!

No obstante, lo importante es que, más allá de estas reservas, Mariátegui no deja de formular, refiriéndose siempre al nombre de Croce, un concepto del socialismo que sin manifestar necesariamente gradualismo o reformismo, por lo menos tiende a no considerar –e incluso, ni siquiera concebir– una ruptura entre liberalismo y socialismo. Tal concepto –según el cual "el socialismo sucede históricamente al liberalismo, como principio de civilidad y progreso"[35]– de hecho nos permite llegar a lo que será el principal problema político de Mariátegui: la elaboración de un concepto autónomo de socialismo –en otras palabras, el problema que Gramsci encontrará en Labriola, la autosuficiencia del marxismo– o incluso, en el plano de la realidad política peruana, la formación de una fuerza socialista autónoma, libre de alianzas de tipo populista con la pequeña burguesía.

En este sentido particularmente significativo aparece el artículo de Mariátegui dedicado al Partido Popular Italiano poco después del congreso de Nápoles (8-12 de abril de 1920): es la misma personalidad de don Sturzo, "constructor del Partido Popular desde sus bases" que lo impresiona fuertemente: "Ejemplo admirable de organización inteligente y moderna", don Sturzo se volcó al pueblo desde el inicio y ha pasado "largos años" organizando sindicatos de obreros católicos "sobre la base de un programa cristiano-socialista" empeñándose en construir el PPI solo después de asegurarse la disponibilidad de una "sólida masa popular".[36] En este punto, se piensa en las reticencias de Mariátegui

31 *"El idealismo materialista"* (17 de mayo, 1929), en *Defensa del marxismo*, Lima 1964, p. 87.
32 *Defensa del marxismo* cit., p. 87.
33 *Ibíd*., p. 65; se trata de un texto del 14 de diciembre de 1928.
34 *Ibíd*., p.67.
35 *"Veinticinco años de sucesos extranjeros"* (marzo 1929), en *Historia de la Crisis Mundial* cit., p. 199.
36 "El partido popular italiano" (con fecha 28 de mayo), en "El Tiempo", 15 de septiembre, 1920.

frente a la fundación, en su opinión prematura, del efímero Partido Socialista en 1919: se piensa en cuál será su actitud en la época de la constitución (1928) del Partido Socialista peruano y, más aun, al rechazo opuesto por este último a la intimidación de la Internacional comunista, dirigida a hacer que se transformase lo más pronto en partido comunista "ortodoxo": aquí se convencerá rápidamente de que el PPI expresa para Mariátegui no sólo un aspecto esencial de la "realidad política de Italia" y [de la] realidad social del mundo." sino también un momento insustituible del mismo itinerario teórico-político.

Indudablemente, la fórmula del nuevo partido, su carácter populista y secundariamente internacional, es lo que atrae la atención del peruano. Tomando de Claudio Treves la imagen de un árbol cuya cima es la aristocracia y sus raíces se nutren del "humus proletario", Mariátegui será particularmente sensible a la vocación interclasista de la nueva disposición: "Don Sturzo ha logrado formar un partido de aristócratas, burgueses, sacerdotes y obreros, unidos frente al materialismo maximalista por el vínculo de un espiritualismo cristiano". Sin volver a las primeras experiencias populistas de Mariátegui en la época de "La Razón", evidentemente es un partido del mismo tipo, es decir, interclasista, que el APRA –el Kuomintang latinoamericano como se le llama a menudo– tratará de realizar poco después: el espiritualismo cristiano será sustituido aquí por el antiimperialismo.

Unos años después, al dedicar otro artículo al partido "de tipo más o menos internacional" de don Sturzo, Mariátegui pinta con notable previsión incluso la que será la evolución ulterior del Apra: "La composición abiertamente heterogénea [del PPI] contenía los gérmenes de una escisión inevitable. Los elementos de derecha del partido, por sus intereses económicos, tendían a una política antisocialista. Por el contrario, los elementos de izquierda, respaldados por numerosos campesinos, reclamaban una dirección socialdemocrata".[37] Pero por el momento, y en definitiva hasta la ruptura con el Apra, el interclasismo representado por el Partido popular constituye el instrumento virtual de la *peruanización* del Perú, es decir, la integración en la realidad nacional de las comunidades que, como los pequeños campesinos católicos de Italia, aun viven acampando en los márgenes de la ciudad: los indios.

Este modelo de organización interclasista o populista, persistente y arraigado en Mariátegui, nos remite a su concepto de socialismo y más exactamente a su visión del proletariado, visión, no es necesario decirlo, determinada en la época de su estadía en Europa, con referencia particular al período transcurrido en Italia. La razón es investigar, no tanto como se pudiera creer, el hecho que el proletariado peruano es minoritario o forma sólo una clase emergente (parafraseando cierta formula populista), pero sobre todo, creemos, la forma asumida hasta ahora por la lucha de clases en el Perú que nunca reclamó la intervención del proletariado como fuerza autónoma y ni siquiera había usado el concepto de proletariado. En otro nivel, las luchas se expresaban mediante corrientes anárquicas (generalmente influenciadas por Kropotkin) por las cuales la Revolución no era "una cuestión de clase": es sintomático que una de las polémicas principales con este fin se haya desarrollado en América Latina en

37 La democracia católica (8 de marzo, 1924), en *La Escena Contemporánea* cit., p. 111.

1908, entre "La Protesta" de Buenos Aires y "Acción Obrera" de Montevideo.[38] En cuanto a la experiencia de Mariátegui durante las luchas de 1919, se ha dicho que nunca había superado aquel populismo genérico, por el cual "pueblo" y "proletariado" eran sinónimos con frecuencia. "La Razón", diario desde el cual había dado batalla, publicaba, bajo responsabilidad de Fausto Posada, una sección titulada *El Proletariado* dedicada a cuestiones sindicales, pero nunca se planteó el problema de una política proletaria autónoma, y se encerró en el rol de "diario del pueblo y para el pueblo."

Un problema que debe afrontar Mariátegui después de los primeros contactos con el proletariado italiano es articular el movimiento obrero en una serie de fuerzas aparentemente contradictorias.[39] Muy pronto, entusiasmado como está por la revolución rusa, sus simpatías –que se precisan después del Congreso de Livorno– van al "maximalismo" y luego al comunismo –Bombacci, Bordiga, Terracini, Gramsci, Graziadei– mientras se acentúan sus críticas en las confrontaciones con otras corrientes. El artículo dedicado a la escisión de Livorno parece signado por la ortodoxia que pronto se convertirá en rigor dentro de la Internacional comunista. Descubre así en la persona de Serrato los delitos del "centrismo"; en Livorno, anota entonces que los centristas han escogido "romper con sesenta mil comunistas para no romper con veinte mil social demócratas".[40]

¿Dónde se buscará el origen de este obstinado cliché? Es verosímil que en el "Ordine Nuovo" convertido en diario comunista después del 1º de enero de 1921 y por el cual "el deber supremo de los comunistas italianos es desenmascarar y combatir esta política peligrosa de los centristas".[41] Habíamos dicho "L'Ordine Nuovo" y no "Il Soviet" porque es el diario de Gramsci el que Mariátegui lee más y coloca en primer plano entre la prensa revolucionaria italiana.[42] Por otra parte, ¿el retrato que hace de Serrato no refleja quizás aquella crueldad inútil que Gramsci deplorará pocos años después?[43] Escribe Mariátegui, "Serrati no es más que un buen ejemplo de propagandista, agitador, orador de mitin, a quien la dirección de "Avanti" y un largo y honesto currículo de actividades le han conferido una autoridad superior a su estatura intelectual, en la última crisis".[44] Es bastante rotundo del resto y lo mismo sucederá con Gramsci, que el rigor del tono – "a lo Zinoviev" sólo busca disfrazar la fragilidad de las convicciones.

No bien se separa, se diría oficialmente, de los problemas del socialismo italiano, de hecho Mariátegui parece permanecer relativamente indiferente a las motivaciones y principios propuestos para constituir la Internacional socialista y a la escisión de Livorno. Si trata de la Sociedad de las Naciones o del hambre en Rusia – argumentos de artículos donde Mariátegui toca estos problemas en forma indirecta–, evidentemente le son extraños algunos temas

38 D. ABAD DE SANTILLÁN. *La Revolution n'est pas une question de classe*, en "L'Idee anarchiste", nn. 8-9, 10 de julio, 1924; p.3.
39 *Las fuerzas socialistas italianas* (fechado en abril), en "El Tiempo", 28 de julio, 1920.
40 *El cisma del socialismo* (fechado en marzo), en "El Tiempo", 12 de junio, 1921.
41 A. GRAMSCI, *Russia e Internazionale* (9 de enero, 1921), en *Socialismo e fascismo, L'Ordine Nuovo* (1921-1922), Turín 1966, pp. 33-34.
42 *La Prensa italiana* (fechado en junio), en "El Tiempo", 10 de julio, 1921.
43 A. GRAMSCI, *Il compagno G.M. Serrato e le generazioni del socialismo italiano* (14 de mayo, 1926) en *La costruzione del Partito comunista* (1923-1926), Turín 1971.
44 *El cisma del socialismo* cit.

esenciales del "leninismo" y no sólo el esfuerzo por hacer coincidir –mediante la escisión– teoría y organización (se piensa en la polémica entre Lenin y Rosa Luxemburgo sobre el "oportunismo") sino también el empeño continuo por desenmascarar, con el reformismo, las famosas "aristocracias obreras" para poner en evidencia las articulaciones y estratificaciones internas del proletariado. Fuera de todas las interrogantes sobre la validez de la tesis, aquí se puede preguntar lo que podría significar en un proletariado "minoritario" como el peruano, la discriminación de cualquier "aristocracia obrera" y esto, claro está, no para retomar la contratesis absurda según la cual, en el caso en cuestión, el proletariado debería ser considerado en su totalidad como una "aristocracia" con relación a la clase campesina pobre, pero sólo para subrayar cómo una posición unitaria fuese casi inevitable para el joven peruano.

El motivo de tal elección unitaria fue dado –y no por casualidad– por Rusia. Mariátegui anota que si entrase en la Sociedad de las Naciones, la Unión Soviética hablaría "en nombre del proletariado socialista de todo el mundo". En una palabra, en nombre de la internacional obrera que ya no estaría representada, como antes, por el "Buró" de Bruselas o Ginebra, sino por un estado grande y fuerte, basado en los principios de su "dictado doctrinal".[45] Entonces, ¿Rusia se convertiría en portavoz de la Internacional? Indudablemente, pero la III Internacional –y Mariátegui lo sabe por haber asistido al Congreso de Livorno– aun está lejos de acoger al "proletariado socialista de todo el mundo." Por lo tanto, será necesario establecer una dialéctica particular entre el proletariado internacional y una de sus organizaciones. También es verdad que con ocasión de la campaña internacional de solidaridad con Rusia presa de la carestía. Mariátegui afirma que todo el proletariado mundial se reconoce en la revolución rusa: "Para el proletariado –más allá de toda divergencia y contraste con los principios maximalistas– la revolución rusa siempre es la base de la revolución social. Para el proletariado, Rusia siempre es la primera república-experimento socialista".[46] Donde se olvida naturalmente que de Kautsky a Bauer o Rosa Luxemburgo no han faltado reservas sobre la conformidad de la experiencia rusa con el "dictado doctrinal" del socialismo.

Pero consideramos que dicho comportamiento está determinado por el deseo de afirmar, más allá de la deformidad o variedad de sus organizaciones, la unidad fundamental del proletariado mundial. Bastante extrañamente –y aun así aprobando implícitamente por ejemplo, el Bordiga de "Nada vale más que una buena escisión"– Mariátegui llega a proclamar: "Llámese segunda o tercera Internacional, de Ginebra o Moscú, la internacional obrera es fundamentalmente una sola".[47] Afirmación extraña –repetimos– de quien recoge a la ligera las diatribas de Zinoviev contra el "centrismo". Así pues, se ha consentido acercarla a otra declaración, esta de Gramsci: "No creemos que la Internacional esté viva solo cuando el *Buró* funciona regularmente. Para nosotros, la Internacional es un acto del espíritu, es la conciencia que los proletarios de todo el mundo tienen (cuando la tienen) de constituir una unidad",[48] donde se recupera, en la articulación de otra concreción dentro de

45 *La Sociedad de las Naciones* (fechado el 25 de mayo) en "El Tiempo", 17 de octubre, 1920.
46 *El Hambre en Rusia* (fechado en agosto), en "El Tiempo", 17 de noviembre, 1921.
47 *La Sociedad de las Naciones* cit.
48 A. GRAMSCI, *Dopo il Congresso socialista spagnuolo* (13 noviembre, 1915), en *Scritti giovanili*

una totalidad abstracta, algo muy similar a la "dialéctica de los diferentes" de Croce.

Sería algo precipitado, sobre todo para este periodo de su vida, descubrir en la relación establecida por Mariátegui entre los diversos momentos del movimiento obrero y la unidad ideal representada por la Rusia revolucionaria, la influencia directa de la doctrina crociana; incluso la "reacción antipositivista" –gracias a universitarios como Jorge Polar, Enrique Barboza y Mariano Iberico y Rodríguez– ya había empezado a difundirse en la cultura peruana hacía tiempo. Pero esto no quita que sea incluso esta la dialéctica que –creemos, exactamente como en Gramsci– seguirá constituyendo en el futuro la base de todas sus tomas de posiciones "unitarias" Un ejemplo: años más tarde, Mariátegui descubrirá una prueba – en verdad algo paradójico – de la "validez del método marxista" en el hecho que "los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc., invocan igualmente a Marx".[49] El célebre ensayo sobre el *1º de Mayo y el frente único*, que se podrá leer más adelante, es ejemplar en este sentido. "El 1 de Mayo no pertenece a una Internacional: es la jornada de todas las Internacionales: socialistas, comunistas y liberales cuyos matices se confunden hoy en un sólo ejército que marcha hacia la lucha final".[50] Y, en este caso, la fiesta del trabajo representará para el proletariado la ocasión de concentrar las propias energías y manifestarse como una totalidad, el mismo proletariado que, más allá de divisiones doctrinarias y organizaciones, se reconoce reunificado en el nuevo estado bolchevique o en lo concerniente a la teoría, en el pensamiento de Marx.

Pero sería injusto, sacar la conclusión, de todo lo dicho –como han hecho algunos, dentro de una historiografía más hagiográfica que científica, elaborada sobre los pasos de los Frentes Populares–que la invocación constante a la unidad del proletariado, peruano e internacional, derivó en Mariátegui de la deliberación abstracta de "mantener, sobre todo obstáculo, la unidad de la clase obrera": de hecho, tal juicio constituye, a nuestro parecer, un verdadero giro de tipo hegeliano. Por el contrario, –y quizás porque su situación de latinoamericano que ha vivido la experiencia de la Reforma Universitaria lo pone en condición (bastante más que Gramsci, por ejemplo) de recoger la naturaleza mundial del imperialismo– ha descubierto en su viaje a Europa que la unidad del proletariado, lejos de ser un simple valor ideal, es una realidad que encuentra fundamento justo en lo monolítico del mercado mundial. "El internacionalismo –declarará por ejemplo en 1923– no es sólo un ideal, es una realidad histórica […]. Un período revolucionario en Europa también será un período revolucionario en América".[51] Tal principio constituirá el hilo conductor de las conferencias que dará Mariátegui en la Universidad Popular González Prada después de volver al Perú: "Todo obrero que cae en este momento en las calles de Berlín o en las barricadas de Hamburgo no solo cae por la causa del proletariado alemán. También cae por su causa, compañeros

(1914-1918), Turín 1958, p. 7.

49 *Mensaje al congreso obrero*, en "Amauta", enero 1927 (cfr. otro, pp. 370-374)

50 *El 1 de mayo y el Frente único* en "El Obrero Textil", Lima, 1 de mayo, 1924, p.2, (cfr. otro, pp. 367-369).

51 *La crisis mundial y el proletariado peruano* (15 de enero, 1923), en *Historia de la crisis mundial*, cit., pp. 16-17.

del Perú".[52] La presencia del proletariado y el despliegue de la lucha a escala mundial –aquella "lucha final" cuyo grito resuena en las calles de Moscú, Roma, Milán, Berlín, Paris, Viena y Lima[53]– no sólo constituyen la condición verdadera del "socialismo peruano" sino que además hacen necesaria su creación: una "creación heroica", como la define Mariátegui.

Entre las numerosas figuras que pueblan la obra de Mariátegui (y aquí basta citar el famoso "desmemoriado" protagonista de tantos cantos populares italianos, que da a nuestro autor la base para la novela de 1929, *Siegfried y el Profesor Canella*), ciertamente una de las más importantes es Benedetto Croce, "cuya fama de filósofo y literato es grandiosa, mundial y legítima".[54] Se dice que su encuentro tuvo lugar en Siena, en casa de los suegros de Mariátegui, y que el filósofo napolitano le agradeció la invitación, manifestándole al joven peruano "la estimación más cordial".[55] Ninguna huella de este encuentro aparece en los archivos o cartas de Croce, pero su presencia, repetimos, es innegable, y su nombre reaparece en todos los documentos de Mariátegui. A veces se trata de una presencia directa, sin ficción, fácilmente individual; indudablemente es un Marx crociano, historicista que en la *Defensa del marxismo* se opone a las "revisiones" de Henri de Man, Vandervelde o Eastman; y al ser citado, Croce –junto con De Sanctis y Gobetti– cuando la "interpretación de la realidad peruana" afronta los problemas de la literatura; es Croce quien brinda – trátese de Labriola, Lafargue o Kautsky– las referencias culturales más importantes e incluso, frecuentemente, las citas. En otros casos, nos encontramos en cambio ante una presencia indirecta, mediata a través de intelectuales que, como Piero Gobetti, pertenecen a la escuela crociana, o de modo aun más sutil, llevada a través de ciertos temas que interpreta el mismo Croce.

El nombre de Croce constituye sobre todo, en realidad, el polo alrededor del cual se coordinan los diversos motivos de la reacción que conocemos contra el positivismo y, más exactamente, contra las deformaciones reformistas o positivistas del marxismo. Y es justo en esta reacción antipositivista que se debería fijar el horizonte teórico del marxismo de Mariátegui. Siguiendo los pasos de Croce y, en todo caso con el aval de su obra, aparecerán luego los nombres de Bergson y Sorel. Respecto a Bergson, Mariátegui constatará, por ejemplo, en un documento de 1929: "*La evolución creadora* constituye en todo caso, en la historia de estos veinticinco años, un hecho mucho más importante que la creación del reino serbo-croata-esloveno, también conocido como Yugoslavia [….]. Históricamente, la filosofía de Bergson ha contribuido como ningún otro factor intelectual al fracaso del idealismo y el racionalismo burgués y a la muerte del viejo absolutismo, aunque, por contragolpe, favoreció el resurgimiento de supersticiones decrépitas".[56] Aunque es innecesario insistir en este punto, queremos recordar el papel de la acusación de "bergsonismo" dentro de la polémica que a inicios de los años 20 enfrentó a Gramsci y el "Ordine nuovo" en la dirección del Partido Socialista Italiano.

52 *Internacionalismo y marxismo* (2 de noviembre, 1923), en *Historia de la crisis mundial* cit., p. 160.
53 *La lucha final* (20 de marzo, 1925), en *El alma matinal* cti., p. 30
54 JACK [MARIÁTEGUI], *Benedetto Croce y el Dante* (fechado 14 de agosto, 1920), en "El Tiempo"", 9 de diciembre, 1920.
55 M. WIESSE, *José Carlos Mariátegui* (*Etapas de su vida*), Lima 1945, p. 44.
56 J.C. MARIÁTEGUI, *Veinticinco años de sucesos extranjeros* cit., en *Historia de la crisis mundial* cit., pp. 198-99.

Junto con la *Evolución creadora*, Mariátegui pone entre los libros del siglo las *Reflexiones sobre la violencia* que señalaron la ruptura con el periodo lassalliano, iluminista, positivista, del movimiento obrero, en su criterio, y con las teorías con las que Gramsci –que también aparecen en Sorel, "la lógica áspera de Marx"– definía algunos años antes la "doctrina de la inercia del proletariado" Pero a diferencia de Gramsci, para quien se trata sobre todo de una etapa (incluso si sería oportuno indagar sobre ciertos "retornos" en los *Cuadernos de la Cárcel*…), a lo largo de la obra y de la parábola práctica de Mariátegui, Sorel sigue siendo una referencia privilegiada. Por ejemplo, los *Siete Ensayos* ponen a este "economista moderno" en un plano de igualdad con Marx: "La de los Incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial." ¿Pero no es Gobetti quien habla de la "visión histórica lúcida de Marx y Sorel?[57] El llamado a formar la Confederación General del Trabajo en el Perú, un año antes, se hizo bajo los auspicios de Sorel… Y este nombre vuelve continuamente en la *Defensa del Marxismo*, recopilación de obras contemporáneas, la creación del Partido Socialista del Perú y a los intentos de afiliarse a la Internacional Comunista.

No obstante, el hecho más singular es el esfuerzo obstinado –y frecuentemente absurdo– de Mariátegui por acercar Lenin a Sorel. Ciertamente siempre puede referirse –y nuestro autor no renuncia a ello– al apéndice de las *Reflexiones sobre la violencia*, *Por Lenin*, ya publicada – no hace falta recordarlo– en el "Resto del Carlino" el 23 de julio de 1919. Pero se llega al límite del estupor cuando, después de pretender que la muerte de Sorel había afligido al proletariado y los intelectuales franceses,[58] Mariátegui –quien ve en él al "continuador más válido de Marx en este período de parlamentarismo socialdemócrata (este último fenómeno que caracterizó a la II Internacional)– construye con desparpajo un argumento singular: "Las *Reflexiones sobre la violencia* parecen haber influido de manera decisiva en la formación mental de dos líderes antagonistas como Lenin y Mussolini. Y en nuestra época, Lenin aparece como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista…"[59]

Ciertamente la admiración por Lenin no se puede atribuir a la influencia de Croce, según el cual el dirigente bolchevique "si bien […] aduciendo la comprensión propia del marxismo […] lo comprende poquísimo".[60] Pero ¿no es el mismo Croce que anota que, en Lenin, "El pensamiento convertido en fe es principio de la acción…la imaginación embriaga los ánimos y conforta las osadías y audacias? E incluso en este "pensamiento convertido en fe" se articulan en la visión de Mariátegui los conceptos de ambos líderes o, más exactamente, la opinión que él tiene de ellos: si Lenin "no es una figura mística ni sacerdotal, ni hierática" por otra parte (y el término usado también pertenece al lenguaje mussoliniano) es "un realizador" que suscita en las

57 P. GOBETTI, *Storia dei comunisti torinesi scritta da un liberale* (7 abril, 1922) en *Scritti politici*, Turín 1960, p. 280.

58 *Historia de la crisis mundial* cit., p. 21.

59 *Henri de Man y la crisis del marxismo* (7 de julio, 1928), en *Defensa del marxismo* cit., p. 17. Sobre este punto me es licito referirme a R. PARIS, *Mariátegui: un "sorelismo" ambiguo*, "Aportes", Paris, octubre 1971.

60 E. SANTARELLI, *Benedetto Croce e il leninismo*, en *La revisione del marxismo in Italia*, Milán 1964, pp. 324-25.

multitudes que lo rodean "la religiosidad, fervor, pasión" El mismo bolchevismo –y aquí se dará cuenta bien pronto que en eso Mariátegui identifica la edad heroica del comunismo de guerra– quizás no parece referirse a aquellos mitos, a aquella fe, aquella religiosidad que Sorel –cierto Sorel– conjetura en el socialismo? Analizando la obra de González Prada, de donde emerge –*mutatis mutandis*, y recordando que se trata de un anarquista– el momento positivista, científico del socialismo peruano, Mariátegui opondrá con toda naturaleza este concepto religioso del socialismo: "Una revolución siempre es religiosa […] No importa que los soviéticos escriban en los manifiestos propagandísticos que "la religión es el opio del pueblo". El comunismo es esencialmente religioso".

Así, la polémica antipositivista lleva a nuestro autor (o mejor dicho, en nuestra opinión, convalida la opinión) a una definición del socialismo que se podría acusar apresuradamente de irracional. De hecho, lo decimos enseguida, es la afirmación de su naturaleza mítica, utópica, heroica, junto a su carácter internacional, lo que permitirá que el socialismo se introduzca en la realidad peruana. "La fuerza de los revolucionarios no es la de su ciencia, sino la de su fe, su pasión, su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito".[61] Indudablemente estamos frente a la consecuencia inevitable del discurso de Croce que Mariátegui continúa releyendo en las páginas del *Materialismo Histórico y Economía Marxista*: en otros términos, la ruptura entre valores científicos y utópicos o –como escribe el filósofo napolitano en el *Apéndice* que nuestro autor no ha podido leer– la reducción del marxismo a un "simple catecismo revolucionario",[62] la esperanza se convierte así en una virtud cardinal del socialismo….

Esta utopía, este mismo lenguaje –tan familiar para quien había seguido un poco la evolución del socialismo italiano desde la crisis de los años 10 hasta el renacimiento de posguerra– reencuentran espontáneamente el camino de un voluntarismo ya presente en Gramsci y el grupo del "Ordine nuovo". "La concepción socialista del proceso revolucionario –cita Gramsci– se caracteriza por dos notas fundamentales que Romain Rolland resumió en su lema de orden: "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad".[63] Máxima a la que esta nota de Mariátegui responde en contrapunto: "Me parece que José Vasconcelos había encontrado una definición del pesimismo y del optimismo que no solo reflejan el sentimiento de la nueva generación hispanoamericana frente a la crisis contemporánea, sino que también responde fielmente a la mentalidad y sensibilidad de una época donde […] millones de hombres trabajan con osadía mística y pasión religiosa para crear un mundo nuevo. "Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal" es el lema de José Vasconcelos".[64] Ciertamente, repetimos que no se trata de reconstruir un génesis sino solo de constatar –en dos intelectuales formados con la misma matriz, que llamaremos esquemáticamente crociana– cierto número de

61 *El Hombre y el Mito* (16 de enero, 1925), en *El Alma Matinal* cit., p. 29.
62 B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1961, p. 322.
63 A. GRAMSCI, *Discorso agli anarchici* (3-10 abril, 1920) en *L'Ordine Nuovo* (1919-1920), Turín 1955, p. 400.
64 *Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal* (21 de agosto, 1925), en *El Alma Matinal* cit., p. 35. En otro texto, *Romain Rolland* (diciembre 1925, dedicado a Haya de la Torre), Mariátegui escribe "Como Vasconcelos, Romain Rolland es un pesimista de la realidad y un optimista del ideal" (p. 177).

actitudes comunes o argumentos preferenciales que confluyen en definiciones muy similares del socialismo y particularmente en la misma preocupación por la unidad del proletariado, indiferente –como se ha visto– en las confrontaciones del Buró de la Internacional: el que es de marca típicamente soreliana.

Aquí no se trata de ver en qué medida la visión universal del proletariado se encuentra en contradicción, en nuestro autor, con la fascinación que ejerce en él la obra de Gobetti y, por medio de él –la gran fábrica de tipo anglosajón– la Fiat –destinada, según el intelectual turinés– a producir y educar a "los cuadros de la herejía y la revolución democrática",[65] es decir, en el lenguaje de Lenin, seleccionar la aristocracia obrera. Otros dirán cómo el socialismo "heroico" coexiste a duras penas con la desconfianza gobettiana –y crociana– en los límites de la "ilusión mesiánica de naturaleza mística y hegeliana, de una abolición final de las clases"[66] En cambio, es importante subrayar el espacio que ocupan en la obra de Mariátegui las sugerencias de aquel "crociano de izquierda" que es Gobetti: esta vez ya no en la definición del socialismo sino en otro aspecto del procedimiento, es decir, el análisis o interpretación de una realidad que el mismo socialismo se sentirá en la obligación de transformar. El recurso inevitable de Gobetti[67] sella, creemos, una nueva etapa del desarrollo o descomposición del crocianismo.

En este punto, no olvidamos que para volver a América Latina, el sociólogo argentino José Ingenieros –junto con Alfredo Palacios, líder intelectual de la "nueva generación latinoamericana" a la cual pertenece Mariátegui– no dudaba en declarar en 1923 que consideraba un "gran honor" el hecho de haber sido discípulo de Croce[68] en su juventud". De hecho, en Croce, Ingenieros –reformista preocupado por excluir o mandar al desván el "esquema rígido de la lucha de clases" para elaborar una "política sociológica" "realista" que le permita hacer coincidir los intereses del proletariado y de la burguesía– encuentra los instrumentos (el famoso "canon empírico") gracias a los cuales podrá renegar y exorcizar "las premisas rígidas del barbado apóstol del socialismo".[69]

Pero es cierto que para los revolucionarios nacidos en el crisol de aquella Reforma universitaria que no había olvidado, entre otras cosas, apelar a Ingenieros (quien, digamos de pasada, aplaude la revolución rusa justo como Sorel), para la generación de Mariátegui que se forma en vivo en la lucha de clases, recurrir pura y simplemente al "revisionismo crociano" es ahora imposible: mientras el concepto del socialismo procederá del "revisionismo de izquierda" de un Sorel muy cercano al clima que se desarrolla alrededor del grupo turinés del "Orden Nuevo" , es a la vuelta sociológica de este último, es decir el liberalismo de izquierda de un Gobetti, que se caracterizarán los esquemas de interpretación. Así pues, ninguna maravilla si la "creación

65 P. GOBETTI, *Il nostro protestantismo* (1925), en *Scritti politici*, Turín 1960, p. 826.
66 ID., *La rivoluzione liberale, Saggio sulla lotta politica in Italia,* en *Scritti politici*, Turín 1960, p. 826.
67 Sobre las relaciones entre ambos intelectuales cfr. R. PARIS, *Mariategui e Gobetti*, en "Centro Studi Piero Gobetti: Cuaderno 12" marzo 1967.
68 H.P. AGOSTI, *Ingenieros – Ciudadano de la juventud*, Buenos Aires 1950, pp. 69-70. Sobre Ingenieros cfr. también J.C. MARIATEGUI, *José Ingenieros* (7 de noviembre, 1925), en *Temas de nuestra América*, Lima 1960, pp. 103-6.
69 H.P. AGOSTI, *Ingenieros – Ciudadano de la juventud*, cit., pp. 70-76.

heroica" –"en nuestro lenguaje original" precisa Mariátegui– del "socialismo indoamericano"[70] encuentra sus motivos y fundamento en un análisis del Perú deudor tanto del *Risorgimento senza eroi* de Gobetti como del *Capital* de Marx.

A excepción de un ensayo de fines de 1924 sobre el problema de los indios,[71] sólo en el curso de 1925 Mariátegui empieza efectivamente a volverse hacia la realidad peruana y, si puede decirse así, verificar las hipótesis y modelos aprendidos en Italia. "Reveo y perfecciono el plan de un libro sobre el Perú que me propongo escribir pronto" declara en una entrevista al periódico "Variedades" el 6 de junio de 1925. Y tiempo después vuelve a este tema: el mérito de su generación es el creciente interés por conocer las cosas peruanas.[72] Otro artículo dedicado al "factor económico" señala, un poco antes, una primera exploración de la realidad nacional",[73] pero la obra madura lentamente.

En la misma época, otro periodista peruano, Gastón Roger, empieza a publicar en "Mundial" una crónica titulada *Peruanicemos el Perú*, que se convertirá en verso e incluso en lema – tanto que aun dos años después en la misma revista aparecerá un artículo titulado *Musicalicemos el Perú.* Es en el cuadro de la crónica "tan brillantemente inaugurada" por Gastón Roger que empiezan a aparecer las primeras investigaciones sobre la realidad peruana que constituirán los *Siete Ensayos*. Una investigación de ese tipo encuentra su lugar natural dentro de las indagaciones que los contemporáneos de Mariátegui dedican a la realidad nacional, mayormente bajo el impulso del Apra. Basta mencionar aquí las obras de César Ugarte sobre la economía peruana, de Abelardo Solís sobre el problema agrario, de Castro Pozo sobre las comunidades indígenas y de Basadre sobre la historia del Perú, por no mencionar el programa del Apra titulado "El abecé de la peruanización del Perú".[74] Pero el discurso solo se hace original después de leer el *Resurgimiento sin héroes* y los dos volúmenes de la *Opera crítica* de Gobetti: y solo entonces –en los años 1927-28–se publican los trabajos más importantes sobre el indio, sobre la tierra….

A diferencia de los productos culturales de sociedades industriales avanzadas, los *Siete Ensayos* están obligados ante todo ya no a insertarse en un área cultural preestablecida, sino a crear su propio espacio e incluso a definir su propio campo teórico o epistemológico, llegando a determinar por eso mismo la posibilidad y la necesidad de otros estudios análogos. No es que el libro –y hemos tenido el modo de constatarlo– sea una de aquellas obras caídas del cielo: por el contrario, constituye lo exacto opuesto, por cuanto, aun considerando la producción –digamos– ideológica anterior, fundamentalmente rompe con ella –en sentido epistemológico o político, según los puntos de vista.

De hecho, desde el inicio del siglo, cuando la presencia de los Estados Unidos empieza a hacerse sentir con más fuerza en toda América Latina (y

70 *Aniversario y Balance* cit., pp.1-3.
71 *El problema primario del Perú*, en "Mundial", 9 de diciembre 1924.
72 *Hacia el estudio de los problemas peruanos*, en "Mundial", 10 de julio 1925.
73 *El hecho económico en la historia peruana*, en "Mundial", 14 de agosto 1925.
74 C.A. UGARTE, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, Lima 1926; A. SOLIS, *Ante el problema agrario peruano,* Lima 1928; H. CASTRO POZO, *Nuestra comunidad indígena*, Lima 1924; J. BASADRE, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, Lima 1929, y *La iniciación de la República,* Lima 1929-30; L.E. HEYSEN, *El Abecé de la Peruanización del P*erú, Cuzco 1931.

basta citar aquí al *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó que dejará un sello en varias generaciones) aparece cierto número de intelectuales peruanos cuyos estudios investigan los sucesos y taras de la sociedad actual, sean sus raíces lejanas y sus bases éticas. Una obra como aquella de González Prada –y particularmente después de su adhesión a los ideales anárquicos, textos como *Nuestros Indios* (1904) y *El Intelectual y el Obrero* (1905)– son testimonios bastante significativos de la inquietud que empieza a insinuarse dentro de ciertos grupos, aun muy limitados.

En este punto se da relieve específico a la figura de Víctor Andrés Belaunde, quien luego de publicar un interesante ensayo de "sociología jurídica peruana" dedicado al Perú incaico[75] en 1908, en 1912 escribe para "La Ilustración Peruana" (de la cual es director) una serie de artículos sobre la "psicología nacional" y en 1917, para "El Perú" algunos capítulos de un estudio que está preparando, *La realidad nacional*, obra que solo verá la luz en París en 1931, después de la publicación de los *Siete Ensayos* y será tan notable que el título de la primera parte será *En Torno al Último Libro de Mariátegui.*[76]

Indudablemente sería alentador –y algunos no han sabido renunciar a ello– descubrir aquí una de aquellas relaciones antagónicas maestro-discípulo que existe –o existiría– entre Croce y Cabriola o entre Gramsci y Croce. Por ejemplo, para el Reverendo Padre Antonio San Cristóbal Sebastián, "no existe una verdadera contradicción entre Belaunde y Mariátegui en lo que concierne al aspecto esencial de sus interpretaciones peruanas": que parece fruto de un ecumenismo excesivo. Es innegable –más bien obvio– que la *Realidad Nacional* de Belaunde se lee "en función de los *Siete Ensayos*"; pero mucho más discutible nos parece la afirmación según la cual "ambos antagonistas [Mariátegui y Belaunde] descubren, cada uno por intuición propia, que el Perú es constitucionalmente un problema, en cuanto a realidad nacional"[77] Esta intuición, si existió en Belaunde –y tenemos nuestras dudas al respecto– no se ha hecho extensiva del todo a los *Siete Ensayos* – donde problemas y contradicciones están extremadamente determinados, como se verá– sino más bien a otro gran libro del Perú contemporáneo, de Jorge Basadre,[78] según nuestra opinión.

Nos parece que una clave principal de los *Siete Ensayos* de Mariátegui aparece, por el contrario, en la obra de Francisco García Calderón, *El Perú Contemporáneo,* publicada en 1907 con los auspicios de la Sociedad de Sociología de París.[79] Debe considerarse, por lo menos como curiosidad, que este texto (dejando aparte una *Introducción Geográfica e Histórica*) se divide en siete capítulos donde se podría identificar indudablemente el origen de la que será la estructura de los *Siete Ensayos*.[80] La mayoría de los problemas afrontados

75 V.A. BELAUNDE, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos (Introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana*), Imprenta y librería de San Pedro, Lima 1908, 118 pp.

76 V.A. BELAUNDE, *La realidad nacional*, Le livre libre, París 1931, 358 pp.

77 A. SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, *El realismo peruanista de Víctor Andrés Belaunde (Comentarios a La Realidad Nacional* en «Mercurio Peruano» agosto 1958, pp. 387 - 407.

78 J. BASADRE, *Perú: Problema y Posibilidad*, Rosay, Lima, 1931, 249 pp.

79 P. GARCÍA CALDERÓN, *Le Perou contemporain*, *Étude sociale*, con prefacio de G. Seailles, profesor de La Sorbona, Dujarric & Cie, París 1907, VI, 133 pp.

80 El libro se divide en*: Introducción geográfica e histórica* (pp. 1 a 25), I: *El renacimiento peruano* (pp. 27 a 46), 2: *La evolución de las ideas y de los hechos en el régimen republicano* (pp. 47 a 120),

por el ensayo de García Calderón son los mismos que encontrará Mariátegui casi veinte años después. Ante todo, la distinción geográfica de las tres zonas –costa, sierra y selva– sobre la cual habrá ocasión de volver a hablar y el viejo tema del "regionalismo" y el "centralismo" como aquella capital –*Lima la Horrible*–, como la llamará Sebastián Salazar Bondy "demasiado grande para un país inmenso sin habitantes". En segundo lugar, el problema del *ayllu* y el socialismo inca "el más despótico y paternalista de todos los tipos de socialismo" (y el diagnóstico que retomará Mariátegui: la conquista fue "demasiado fácil"). En fin, una periodicidad de la historia peruana y una visión en perspectiva de los problemas y dificultades que preludiaron indudablemente a los *Siete Ensayos*. Por citar sólo un ejemplo: cuando García Calderón constata: "Nosotros no tenemos una burguesía, en el sentido social del término. […]. Nuestro "tercer estado" es el criollo",[81] enseguida se piensa al que es un lema de los *Siete Ensayos* (y naturalmente un eco del *Resurgimiento sin héroes* de Gobetti): "Los propietarios agrarios no han logrado transformarse en burguesía capitalista, patrona de la economía nacional" o incluso, analizando la revolución por la independencia:"El Perú no tenía una clase burguesa que los aplicase (los principios destinados a liberar a la tierra de las "ataduras feudales"), de acuerdo con sus intereses económicos y su doctrina política y jurídica…."

Además, García Calderón tiende a presentarse como defensor del materialismo histórico. "En nuestros nuevos países –escribe con satisfacción– la tesis del materialismo es un dato de hecho. Las etapas de la riqueza condicionan los progresos de la actividad, la política, la ciencia y la vida",[82] Pero como resulta evidente, el materialismo histórico se identifica aquí con las tesis principales de la sociología positivista, enmendada apenas por algunas referencias a Bergson. Los nombres tutelares no son en absoluto Marx o Engels, sino –como los cita el autor– Le Play, Seignobos, Taine y Achille Loria. Por otra parte, este último podría ser asumido como un símbolo de todo lo que separa esta corriente de aquella de Mariátegui, quien ha asimilado plenamente las animosidades crocianas y critica conscientemente las confrontaciones de los "conceptos falsos y simplistas…..sobre el materialismo histórico" de los cuales "el señor Achille Loria" es el responsable principal.[83]

Desde este punto de vista, los *Siete Ensayos* operan una subversión, una reestructuración auténtica del proceso histórico. En García Calderón, el condicionamiento material, muy similar al "factor económico" criticado por Cabriola, se presenta –y se asume sobre todo– como un "hecho". El trabajo del autor consiste entonces no tanto en hacer una crítica de este "hecho" como en describirlo positivamente, es decir, recolocarlo en su positividad, buena o mala. Innegablemente, este tipo de sociología representa la expresión ideológica de uno de los principales grupos oligárquicos que domina el Perú. Pero se subraya sobre todo cómo interviene aquí la distinción –más bien, fractura– característica

3: *Las actuales fuerzas económicas* (pp. 121 a 161), 4: *Las fuerzas políticas* (pp. 163 a 180), 5: *La fuerza educativa* (pp. 181 a 205), 6: La situación internacional (pp. 205 a 250, 7: *El porvenir* (pp. 231 a 333),

81 P. GARCÍA CALDERÓN, *Le Pérou contemporain*, cit., p.95.

82 *Ibíd*., p. III.

83 J.C. MARIÁTEGUI, La *influencia de Italia en la cultura hispano- americana* en "Variedades" 25 de agosto, 1928.

del positivismo, entre juicio de hecho y juicio de valor. Contradiciendo o desmintiendo casi enseguida la amargura y pesimismo de los análisis, el autor quiere llegar a conclusiones decididamente optimistas: el Parlamento es extremadamente débil "pero marchamos hacia el parlamentarismo";[84] es necesario oponerse a la "tutela política de los Estados Unidos" pero el imperialismo sigue siendo un "fenómeno necesario para América".[85]

Indudablemente, juicio de facto y juicio de valor siguen siendo tan externos –y a menudo extraños– uno del otro como, para García Calderón y el grupo del cual es portavoz, las soluciones no solo no vienen deducidas por una interpretación crítica de la realidad nacional –asumida aquí, como se ha dicho, en su positividad– sino que, por el contrario, están estrechamente ligadas al capital extranjero. De hecho, García Calderón escribe: "Quisiéramos pedirle al capital francés que termine la obra del genio francés e invada aquellas tierras lejanas donde el pensamiento y la lengua de Francia siempre han dominado, en la política, las letras y la vida".[86] Por lo demás es un punto de vista compartido entonces por numerosos socialistas, y no entre los menos representativos, de América Latina. Por ejemplo, Juan Bautista Justo –fundador del Partido socialista obrero en Argentina y primer traductor al español del *Capital* de Marx– "no duda en escribir en 1896 en "La Nación" de Buenos Aires: "….Aunque sin oponernos a su ingreso, no debemos considerar como una ventaja la presencia de mayores capitales extranjeros en el país. De hecho, estos, sometiendo nuestro mercado a una continua despauperación de las reservas de oro, constituyen el factor más importante que nos impide sostener el valor de la moneda. Entonces, que vengan también los capitales, pero que vengan con los capitalistas".[87] Sobrevolamos por la doble ilusión que conjetura un "buen" imperialismo y lo define simultáneamente –un poco como lo hará Lenin– en términos de "plagio" y en cambio nos detenemos a considerar cómo la mayoría de los dirigentes socialistas o intelectuales progresistas latinoamericanos –con la notable excepción de un Manuel Ugarte– identifican en lo dicho una vía real de desarrollo, y así pues de revolución. Aun en 1909, en la famosa polémica con Enrico Ferri, Justo seguirá siendo el adversario hasta el último capítulo del primer libro del *Capital*, dedicado a la *Teoría moderna de la colonización*.[88]

La suma de estos factores nos permite ver cómo Mariátegui, rompiendo con la sociología positiva de un García Calderón, rompe también con las posiciones fundamentales del socialismo oficial. Tal ruptura no puede dejar de recordar –sea dicho sin querer traer alguna hipótesis de consecuencialidad– aquella hecha por Gramsci algunos años antes con las "doctrinas de inercia del proletariado" y se inscribe evidentemente dentro del contexto de la polémica anti-positivista guiada contemporáneamente por Bergson en Francia y Croce en Italia. La dimensión crítica de los *Siete Ensayos*,[89] gracias a la cual estos asumen

84 P. GARCÍA CALDERÓN, *Le Pérou contemporain*, cit., p.95
85 *Ibíd*., pp. 32 y 240.
86 P. GARCÍA CALDERÓN, *Le Pérou contemporain*, cit., p. 2
87 Cit. de J.L. ROMERO, *Las ideas políticas en Argentina*, México 1946, pp. 193 a 94.
88 L. PAN, Justo y Marx, *El socialismo en la Argentina*, Buenos Aires 1964, p. 117.
89 "Esta obra sólo es un aporte a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú" escribe Mariátegui en la Advertencia de sus *Siete Ensayos.*

un rol de oposición y fractura en las confrontaciones de la sociología positiva de un García Calderón, aparece así basada fundamentalmente en las conclusiones del historicismo crociano y particularmente en la identidad historia-filosofía o en la convergencia de la verdad con el hecho, de origen vichiano. Al tratar el problema central de la obra –el indio– Mariátegui no duda en afirmar que "Un movimiento histórico en gestación solo puede ser comprendido en toda su trascendencia por quienes luchan para que se realice. Por ejemplo, el movimiento socialista solo es comprendido del todo por sus militantes".[90] Y nos parece sintomático que escriba aun, siempre a propósito del problema del indio: "La solidaridad con los indios […] permitió a Reyna crear un espacio histórico y sentimental propio"[91] Aquí también, como con Croce, la historia es historia del presente.

Tal asunto (que llevará a escribir a uno de sus críticos: "Hay dos hombres en Mariátegui: el histórico y el místico")[92] se expresará en primer lugar en aquella reconstrucción de la historia del Perú que constituye el argumento del primer ensayo y luego atraviesa, como hilo conductor, todos los demás – reconstrucción que, aunque sin distanciarse de la periodización tradicional (por ejemplo, aquella de un García Calderón), es inseparable de la crítica del presente y por eso se podría definir la lectura retroactiva de la "autobiografía de la nación." Tal proceso –critica del presente– reconstrucción histórica –interpretación (operativa) de la realidad peruana– sin nada de círculo vicioso, constituye más bien, en nuestra opinión, la expresión del círculo concreto-abstracto-concreto característico de la dialéctica racionalista. Como quiera, la influencia de la dialéctica crociana se mide a través de la obra de Gobetti *Risorgimento senza eroi.*

Mariátegui extrae el concepto central de Gobetti, "la incapacidad del pueblo de expresar en su seno una clase de gobierno"[93] más exactamente, la crítica de una burguesía incapaz de dedicarse a sus propias tareas históricas, en este caso representadas por la reforma agraria. Ya hemos visto que tal crítica a la burguesía peruana ya se había esbozado en la obra de García Calderón quien retomó el tema del libro de Renan *La reforma intelectual y moral* que ciertamente había leído. Pero en Mariátegui, la incapacidad de la clase dirigente, en lugar de reducirse a una simple constatación, se vuelve a colocar en una perspectiva histórica, diremos genérica, estrechamente adherida a la realidad. Está en la misma génesis de la independencia peruana, en el "fenómeno de las plebes absolutamente antiliberales porque fueron domesticadas por la política filantrópica de la Iglesia" y excluidas del proceso de formación nacional, que aparece la clave de esta laguna de clases dirigentes y, por consiguiente, de la ausencia de una reforma agraria.[94]

90 J.C. MARIÁTEGUI, Prólogo (1927) a L.E. VALCÁRCEL, Tempestad en los Andes, Populibros peruanos, Lima s.d., p. 7.

91 J.C. MARIÁTEGUI, Prefacio de B. REYNA, El Amauta Atusparia, La sublevación indígena de Huaraz en 1883, Ed. "Amauta", Lima 1930, pp. 1 a 2.

92 L. BAUDIN, "Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana" por J.C. Mariátegui en "Revue de l'Amérique Latine", 1 de junio, 1930, pp. 555/56.

93 P. GOBETTI, *La crisi rivoluzionaria dell'Ottocento in Italia* (ya en *Risorgimento senza eroi*, Turín 1926) en *Scritti storici, letterari e filosofici*, Turín 1969, p. 165.

94 ID., *Risorgimento senza eroi*, Turín 1926) en *Scritti storici, letterari e filosofici* cit., p. 54. citado por el mismo Mariátegui en su artículo *La economía y Piero Gobetti.*

El problema aún se retoma, a propósito del "factor religioso", en los mismos términos de Gobetti: la burguesía peruana –como la italiana– nunca pasó por la experiencia del protestantismo y por tanto no ha podido superar la idea católica, pasar "la primera etapa de [su] emancipación. En otras palabras, la burguesía peruana no ha sabido sustraerse de la esfera de la economía de tipo "feudal" heredada de la economía colonial o, más exactamente, se ha desarrollado al margen de ésta, incapaz de destruirla o transformarla, convirtiéndose en cómplice de ella. A la influencia de Gobetti y los grandes textos de Marx y Engels se suma aquí un aporte indudablemente weberiano: ciertamente se debe al escritor norteamericano Waldo Frank el mérito de presentar a Mariátegui los temas de la *Ética Protestante y el Capitalismo*.

Evidentemente quedará golpeado, y es inútil insistir mucho tiempo, por las analogías la sociedad peruana en Mariátegui, y por otro lado, la crítica gobettiana al Resurgimiento o la famosa tesis de Gramsci sobre la "fallida revolución agraria." En todo caso, se trata de la misma concesión "dualista." Aun así es verdad que, en el Perú de su tiempo, Mariátegui distingue "tres economías diferentes": el capitalismo industrial, aún embrionario, que se desarrolla en la costa; una economía agraria de tipo "feudal" que sigue representando la actividad más importante del país; por último, en el mismo cuadro de esta economía, algunos sobrevivientes del Perú precolombino, es decir, las comunidades indígenas o *ayllus*. Pero en estas últimas es evidente –y también lo reconoce Mariátegui– que sólo se trata –justo como en los famosos *mir* rusos del siglo XIX– de formas de producción en vías de extinción y que como quiera que regresan y trabajan, en el mejor de los casos, dentro de la economía agraria. El funcionamiento de la economía peruana, según análisis de nuestro autor, así pues se basa sustancialmente en dos "polos" y es inevitable recordar la famosa alianza de los industriales del Norte y de los grandes propietarios de tierras del Sur de Italia que describen Salvemini o Gramsci. Citando los *Siete Ensayos*: "Bajo el régimen de la economía feudal, nacido en la conquista, en la Sierra subsisten algunos residuos, aun vivos, de la economía comunitaria indígena. En la Costa, en terreno feudal, crece una economía burguesa que da la impresión de ser retardada, al menos en su desarrollo mental". Se trata del resto de una tesis respetuosa entonces de la posición oficial de la Internacional comunista sobre aquello que ahora se llama "Tercer Mundo".

Para los preocupados por distinguir en los *Siete Ensayos* el tradicional "lo que está vivo y lo que está muerto", esta tesis "dualista" ciertamente constituiría uno de los puntos más contestables. Por otra parte, Mariátegui no siempre lo asume con el mismo rigor y Belaunde se percata de ello anotando en su análisis del libro que "No puede negarse que emerge entre líneas algo más que una neutralidad benévola en las confrontaciones de este último período de la evolución económica del Perú. No podemos ofender al autor atribuyendo este hecho a otra cosa que no sea lo que los franceses llaman "la política de lo peor." Los excesos del capitalismo y el imperialismo llevan a la revolución social, el ideal de Mariátegui".[95] En efecto, éste es

95 V.A. BELAUNDE, *En torno al último libro de Mariátegui*. I. *La cuestión económica*, en "Mercurio Peruano" mayo – junio 1929, p. 211.

plenamente consciente de que la liquidación del sector que llama "feudal" –es decir, la economía campesina– no compete, como generalmente se cree, al socialismo, sino que es una de las tareas institucionales (e incluso el destino) de la economía capitalista. Destaca que se trata de una solución que "no es utópica, herética, revolucionaria, bolchevique, ni vanguardista, sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa". Pero la debilidad o retraso de la burguesía peruana –por no hablar de elementos "morales, políticos, psicológicos" y sobre todo el factor importantísimo que es "la supervivencia de una organización comunitaria y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena"– lo indujeron a renunciar a esta posición y reanudar las tesis "dualistas". A todo lo dicho hay que agregar aun que el capitalismo peruano, a pesar de algunas reformas, ni siquiera está lejos de llevar aquella "nueva aurora de redención" que anuncian algunos.[96]

Así pues, la tesis dualista es bastante controversial encontrándose, por ejemplo, en primer plano, entre las *Siete tesis erradas sobre América Latina*, en la contestación que el sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen desarrolla con gran eficacia. A pesar de las diferencias que separan a los diversos sectores de la economía, dos razones –subraya Stavenhagen– nos impiden adoptar el concepto de "sociedad dualista": "los dos polos se derivan de un solo proceso histórico" y sobre todo lo que nos parece aun más decisivo –"las relaciones mutuas que subsisten entre regiones y grupos "arcaicos" o "feudales" por una parte y los grupos "modernos" o "capitalistas" por otra, iluminan el funcionamiento de *una sociedad global única*, a la cual pertenecen estos dos polos".[97]

El marxista norteamericano André Gunder Frank va más allá, para él no sólo se trata de articular ambos polos dentro de una misma totalidad, sino de demostrar que uno solo de ellos (y no ciertamente el sector "feudal") es verdaderamente determinante: "Aunque sea verdad que en América Latina aun existen regiones donde la propiedad de la tierra es de naturaleza feudal o semifeudal, y ciertos terratenientes agrarios detentan todavía el poder político de la provincia, no puede aseverarse que estos grupos sean determinantes en la vida política nacional de los países de América Latina. Más bien, el poder político y económico está en manos de las burguesías nacionales del comercio, banca e industria e incluso de las grandes compañías extranjeras".[98]

Volviendo a las famosas "relaciones feudales", en otros escritos el mismo autor subraya aun que "su aparición [de estas] no sólo no constituye la consecuencia de un antiguo ordenamiento en América Latina, sino que es resultado del "desarrollo" económico sobre el capitalismo propiamente dicho.[99] Basta pensar en la aparición de un fenómeno como la «segunda esclavitud» de la Rusia del siglo XVIII, durante el reino iluminado de Catalina II, o releer las páginas que Rosa Luxemburgo dedica a la deuda turca en la *Acumulación*

96 Cfr. Por ejemplo VIRACOCHA, *La revolución agraria en el Perú*, en "Mundial", 27 de septiembre, 1929.

97 R. STAVENHAGEN, *Sept thèses erronées sur l'Amérique Latine, en l'Amérique Latine en marche* – Partisans, n. 26 – 27, pp. 3–14 (cita extraída de la pag.7, la cursiva pertenece al autor.

98 A.G. FRANK, *Les différentes variétés de réforme agraire*, en *Où va l'Amérique Latine?* A cargo de L. Huberman y P.M. Sweezy, París 1964, p. 86.

99 A.G. FRANK, "*Feudalismo no: Capitalismo"*, en "Monthly Review – Selecciones en castellano" I, 12, Buenos Aires, agosto 1964, pp. 45-56 (cita extraída de la página 47).

del Capital, para constatar cómo, en ciertos casos, el cobro de la plusvalía pasa por restaurar –o incluso instaurar– «relaciones» que la historia parecía haber liquidado en forma definitiva. Y aclarar que en estos casos ya no se trata solo de guardar las apariencias: disfrazadas de «relaciones feudales», encontramos en efecto las relaciones de producción capitalistas.

Ciertamente el tema de este debate no es académico, sino principalmente político. La afirmación del «dualismo» y eso se verá a propósito del Apra generalmente lleva al movimiento revolucionario a adoptar tesis y estrategias fundamentalmente populistas: por un lado, política de alianza con la burguesía «nacional» teniendo como objetivo una revolución gradual a la cual se encomienda la tarea de liquidar el famoso «feudalismo»; por el otro, ofensiva del campo contra las «ciudades», es decir, lucha o guerrilla dirigida por el sector «feudal» contra el sector «avanzado.» Así, una de las mejores síntesis sobre el «castrismo en los Andes peruanos» y más exactamente sobre la acción del MIR peruano, se basa con coherencia extrema en «un concepto fundamental que justifica las peculiaridades del Perú contemporáneo: el concepto del *dualismo de la sociedad*»; el análisis que enfrentamos, en este caso se refiere a las obras del economista brasileño Celso Furtado[100], más que a la tradición de Mariátegui.

Entre los diversos grupos revolucionarios que surgieron en el Perú en los últimos años, en realidad uno solo se preocupó por verificar la tesis del «dualismo». Se trata de «Vanguardia Revolucionaria» que ha extendido su elaboración teórica a la crítica de estrategias de otras organizaciones, particularmente el MIR, luego del fracaso de Luis de la Puente Uceda:» Cierta confusión sale a la luz cuando se trata de definir un sector «feudal» y «precapitalista» si se lo concibe no solo como una supervivencia de relaciones de producción sino también como una estructura única donde ni siquiera las relaciones se pueden definir efectivamente como feudales y, en todo caso, es necesario decir que estas se integran al sistema económico nacional como partes de un todo». Y el autor de estas líneas subraya cómo la represión de la guerrilla lleva en sí misma un desmentido de las tesis del dualismo: la burguesía peruana «ha reaccionado para *defender sus intereses objetivos*, demostrando así en los hechos la existencia real de una integración estructural, real y fundamental que hace coincidir tales intereses con la defensa del orden capitalista y burgués allí donde el MIR solo ve un Perú feudal y condiciones feudales de producción y existencia».[101]

Esta demostración –que recuerda la famosa frase de Engels: «The proof of pudding is eating» [para probar la torta hay que comerla]– sólo convence a medias, porque presupone, por parte del orden burgués, una homogeneidad y racionalidad del comportamiento que no se registran siempre. Sería mucho más convincente, por lo menos en el caso que nos interesa, realizar una periodización de los principales movimientos campesinos o, más exactamente, de las grandes sublevaciones indígenas, relacionándolas con las diversas etapas del desarrollo del capitalismo peruano. Por ejemplo, resultaría evidente que

100 H. NEIRA, "*Le castrisme dans les Andes péruviennes*", en Partisans, n. 26-27, pp. 77-86.
101 A. PUMARUNA, "Révolution, insurrection, guérillas au Pérou", en Partisans, n. 31, julio-setiembre 1966, pp. 30-48.

la gran sublevación de Huaraz de 1885 se relaciona estrechamente con las consecuencias económicas de la derrota del país en la guerra con Chile (1878-83), y que la insurrección indígena en el Perú meridional liderada por «Rumimaqui» en 1914-17 se conecta en verdad con el surgimiento del primer capitalismo industrial peruano durante el gobierno de Billinghurst (1912-1914), pero naturalmente sólo se trata de hipótesis….

En Mariátegui, el problema del indio indudablemente está en el origen de la ruptura principal, epistemológica o política, con la tradición anterior. Enseguida aclaramos los motivos de esta afirmación: al ligar el problema indígena al problema de la tierra –y presentando así también la cuestión agraria–, Mariátegui es llevado a identificar en la falta de una reforma agraria el obstáculo principal para acumular capital y, por consiguiente, la principal causa del retraso histórico, económico, político y cultural del Perú. La ecuación del problema del indio y de la tierra –sacando el análisis de los obstáculos y superestructuras– se convierte en la clave auténtica de la realidad peruana; y la ruptura con la tradición que se determina justo sobre este problema constituye el secreto de todas las rupturas sucesivas.

Sin remontarse a Bartolomé de Las Casas o la célebre Dirección de José Baquíjano al Virrey del Perú en 1781, la condición del indio sigue preocupando a aquellos «grandes antepasados» a los cuales, como ya se dijo, los *Siete Ensayos* tratan de responder con éxito. Si el exotismo de un Chocano, al evocar a los indios, no va mucho más allá de un equivalente peruano del *Parnaso* francés, o en el mejor de los casos, de *Salambó* de Flaubert, sin embargo, es en la poesía –en las *Baladas peruanas*–de González Prada– que esta preocupación empieza a hacerse sentir a fines del siglo XIX. Y en 1868, con motivo de un viaje al interior del país, el joven González Prada tiene la revelación estremecedora de las condiciones de vida de los indios en el Perú. Sus *Baladas peruanas* –escritas entre 1871-79, pero inéditas hasta 1935– no ceden al exotismo romántico, sino más bien tratan de expresar todo el sentido de la experiencia india y preconizan el «indigenismo» que seguirá a la guerra con Chile.[102]

La derrota de 1881 privará al Perú – después del tratado de Ancón (23 de octubre de 1883) – de la región de Tarapacá y las provincias de Tacna y Arica, y provoca los mismos derrumbes que conoció Francia después de la derrota de 1817 mientras aquí florecen textos como *La reforma intelectual y moral* de Renan, tendientes a hacer ciertas revisiones, en el Perú la crisis moral que sigue a la derrota lleva a algunos a investigar al mismo tiempo la causa de las debilidades nacionales o algún motivo de esperanza. No es casualidad que el grito de alarma vuelva a ser lanzado por González Prada, admirador, como se sabe, de Renan[103]: «Con las masas libres pero indisciplinadas de la Revolución, Francia ha marchado hacia la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados, pero sin libertad, Perú siempre irá hacia la ruina. Si al indio lo hemos convertido en siervo, ¿a qué patria defenderá? De hecho, no se trata, si se quiere vencer, más que de liberar al Perú «real»: «No constituyen el

102 F. CARRILLO, "*La temática indigenista de las Baladas peruanas"*, en M. GONZÁLEZ PRADA, *Baladas peruanas,* Lima 1966, pp.5-10.
103 M. GONZÁLEZ PRADA, "*Renan"* (1893), en *Páginas libres*, II, Lima 1966, pp. 176-94.

verdadero Perú los grupos de criollos y extranjeros que viven sobre la faja de tierra entre el Pacífico y los Andes; la nación está constituida por las multitudes de indios diseminados sobre la faja oriental de la cordillera».[104] No sin razón Mariátegui descubrirá en estas declaraciones el «germen del nuevo espíritu nacional»: en ellas asoma de hecho la visión dual del Perú, el indigenismo y también el andinismo del siguiente período.

Mientras obras literarias como la novela de Clorinda Matto de Turner *Aves sin nido* (1889), contemporánea al discurso que acabamos de citar, denuncian la tiranía del clero y los latifundistas y la explotación de los indios, naturalmente González Prada sigue expresando las protestas más enérgicas en el período que termina con la primera guerra mundial, pero sin lograr formular un programa concreto: «La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica y social. ¿Cómo resolverla? […] La condición del indio puede mejorarse de dos modos: o el corazón de los opresores se conduele al punto de reconocer los derechos de los oprimidos o el coraje de los oprimidos adquiere la energía necesaria para castigar a los opresores». Por lo demás, el escritor liberal no se hace ilusiones sobre la posibilidad de que la clase dominante sea más maleable y humana: «Todo blanco es, más o menos, un Pizarro». El indio sólo logrará emanciparse con la violencia liberadora: «Al indio no se le predica humildad y resignación sino orgullo y rebelión».[105]

En efecto, los sectores «liberales» y «reformistas» de la clase dirigente aun estando dispuestos a apiadarse realmente por las condiciones del indio –González Prada pecaba de pesimismo sobre este tema–, siguen pareciendo incapaces de dar una solución efectiva al problema, a pesar de las buenas intenciones. En el mejor de los casos –el ejemplo de la Asociación Pro-Indígena, constituida en 1909 por personalidades preparadas como Pedro Zulen, su esposa Dora Mayer, Pedro Irigoyen, Víctor Andrés Belaunde– la experiencia acaba acelerando el despertar indígena.[106] Es del resto que se elaboran los diagnósticos del problema del indio ensayados por Víctor Andrés Belaunde, dentro de la campaña de la Asociación Pro- Indígena por restituir a los grupos dirigentes el sentido de sus «obligaciones frente a la población» y «rehabilitar el honor nacional».

En el marco de la Asociación Pro-Indígena, luego de proyectar la realización de una investigación sociológica sobre la vida de los indios «según el método de Le Play»,[107] Belaunde publica algunos artículos, que ya hemos recordado, sobre la psicología y realidad nacional en periódicos como *La Ilustración Peruana* y El Perú; extraído de las páginas de *El Comercio* el problema del alcohol, flagelo que destruye a los indígenas y –como diputado del Partido Futurista– interviene en la cámara contra el «caciquismo».[108] Se trata de medidas concretas que, a nuestro parecer, es oportuno situar dentro del «positivismo conservador» que

104 *"Discurso en el Politeama"* (28 julio 1888), en *Páginas libres*, cit., I, pp. 60-67.
105 M. GONZÁLEZ PRADA, "*Nuestros indios"* (1904) en *Horas de lucha* cit., pp. 199-215.
106 D. MAYER DE ZULEN, "*Lo que ha significado la pro-indígena"*, en *Amauta*, I, I, septiembre 1926, pp. 22-25,
107 V. A. BELAUNDE, *La realidad nacional* cit., p. 197.
108 Cfr. además el artículo –sin firmar– dedicado por Mariátegui a esta intervención: "Política nueva", en *El Tiempo*, 8 de julio 1917 (señalado en G. ROUILLON, Bio-bibliografia de José Carlos Mariátegui, Lima 1963, p. 63).

menciona Mariátegui a propósito del Partido Nacional Democrático o Futurista y, aún más, retomar la preocupación de Belaunde (expresada en toda su amplitud en el editorial del primer número del *Mercurio Peruano* de julio de 1918) por desarrollar el sentido de responsabilidad de la clase dirigente y rehabilitar los valores culturales y morales, contra la «obsesión» del dinero.

En este contexto (siempre teniendo presente las preocupaciones conservadoras –aunque iluminadas– predominantes) se enmarcará la «concepción cristiano-nacional de Belaúnde, la «vieja concepción que inspiró la vida de Las Casas» y que su defensor presentará en adelante –después de la publicación de los *Siete Ensayos*– como una suerte de «tercera vía». «La tesis imperialista (que excluye al indio de la conciencia nacional») tiene una inspiración económica; la tesis indigenista [por la cual «el indio es la nación»], un fin demagógico y político. La síntesis cristiana surge sin representar intereses ni pasiones. Ha sido la aplicación generosa en el descubrimiento de América de los principios del Derecho Eterno, de la «Filosofía Perenne» y sobre todo «no desintegra la nacionalidad, la salva» después de un buen número de razones que nos abstenemos de citar.

Las últimas páginas del análisis de Belaunde sobre los *Siete Ensayos* se empeñan en demoler una tesis que realmente no existe en Mariátegui: «Por tendencia natural, por alarde demagógico, el programa socialista se convirtió en el programa del indigenismo radical. El indio no es parte esencial de la nacionalidad, es la nacionalidad en sí»[109], lo que significa reducir las posiciones de Mariátegui a aquellas de Valcárcel e identificar el socialismo de los *Siete Ensayos* con el andinismo de *Tempestad en los Andes* –por otra parte, libro admirable– o del periódico *La Sierra* Ahora, por el contrario, una de las causas principales del desacuerdo que enfrentará al Partido Socialista peruano y los representantes de la Internacional comunista en la Conferencia de Buenos Aires (junio, 1929) consistirá exactamente en el rechazo de Mariátegui y sus amigos a aplicar a los indios el santo y seña leninista de la autodeterminación y tratar el problema del indio en función de «asuntos nacionales» para atenerse rigurosamente a la definición de la «explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agrícola».[110]

Tal lapsus es tanto más sorprendente en un lector atento como Belaunde, por cuanto él mismo se declara muy dispuesto a suscribir el «programa realista, sin utopías y sin dogmatismos» propuesto por Mariátegui –desarrollo de las comunidades, expropiación de latifundios improductivos, etc.–, es decir, un tipo de solución que puede ser elaborada, así la ve Mariátegui, por una revolución democrático-burguesa[111]. Si tuviésemos en cuenta aquel tipo de inquietud –muy cerca del temor de las clases trabajadoras que se desarrolla al interior del capitalismo naciente– que provocó en Belaunde el despertar de las masas indígenas que anunciaron los indigenistas («…. Un día los hombres de

109 V.A. BELAUNDE, *En torno al último libro de Mariátegui* cit., pp. 205-29.

110 *El problema de las razas en América Latina*, en *El movimiento revolucionario latinoamericano – Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana junio de 1929*, Buenos Aires 1929, pp. 265-91 (retomado después en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, 4 vol., Empresa Editora Peruana, Lima 1947-49, II, pp. 433-66).

111 *El problema de las razas en América Latina*, cit.

América descenderán como ejércitos de Tamerlán»)[112] nos parece cierto que detenerlo sea esencialmente –y de quien el lapsus– todo aquello que anuncia en Mariátegui un proceso susceptible de no limitarse al programa razonable de la revolución democrático-burguesa. Por lo demás, es el mismo temor que García Calderón expresa en una carta a nuestro autor: generalmente de acuerdo con el planteamiento dado al problema indígena y con las soluciones propuestas, se declara decisivamente hostil a «introducir el marxismo como panacea en un país como el nuestro, sin capitalismo, sin industria, con una organización semi feudal».[113], todas características que, para Mariátegui, hacen aún más inevitable recurrir al marxismo…

De hecho, el modo de tratar el problema del «destino de la raza india» recomendado por García Calderón[114] es aquello que ilustra mejor los «ejercicios teóricos estériles» que menciona Mariátegui. Omitiendo debatir el régimen de la propiedad agraria, el escritor liberal identifica las raíces del problema del indio en el famoso trinomio prefecto-abogado-cacique, ya denunciado por el indigenismo a fines del siglo XIX (por ejemplo, en *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner). Así, la cuestión indígena se convierte en un hecho administrativo, «La raza india tiene necesidad de un protector laico, en la esfera religiosa contra la curia, y en el orden social contra el cacique, patrón de la fábrica (*hacienda*), señor feudal de la política y la vida local». Las relaciones de producción generadas por una «esclavitud» similar (el término es del autor) evidentemente no se han enfrentado; sólo se habla de «gobernar esta raza con una tutela sabia» y «tenerla bajo una generosa protección».

¿Los objetivos de este paternalismo? No tanto, como con Belaunde, la integración abstracta del indio a la comunidad nacional, sino más bien convertirlo en «un obrero o un soldado» (este tema del soldado ya había sido tratado por González Prada después de la derrota de 1881), así como «formar una elite india que ayudará al gobierno en su obra civilizadora». Las perspectivas de tal proletarización evidentemente son inseparables de las referencias, que ya habíamos recordado, a la necesidad del imperialismo y de capital extranjero –francés en este caso concreto– que García Calderón llama a «invadir estas tierras lejanas» puestas a su servicio, las «antiguas virtudes de resistencia, disciplina y trabajo» del indio deberán hacer maravillas. «El indio será un obrero excelente, cuando lo haya adiestrado la educación profesional», conclusión a la cual hará eco Mariátegui, con otras palabras. «Una vez que el indio haga suyo el ideal socialista, lo servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza que pocos proletarios de otros países podrán superar».[115]

El hecho de que al iniciar el siglo los grupos dirigentes peruanos de mayor nivel llegasen a proyectar así conscientemente la transformación de los indios en proletarios –solución similar a la invocada por Salvemini para Italia meridional: «nuestro proletariado, en vez de ser protegido de la explotación, aun tiene necesidad de ser explotado»[116]– nos parece que condiciona el

112 L.E. VALCÁRCEL, *Tempestad en los Andes* cit., p. 124.
113 F. GARCÍA CALDERÓN, carta a Mariátegui del 13 junio 1929 (Escritores peruanos juzgados en el extranjero, en *Mercurio Peruano*, n. 129-30, mayo-junio 1929, pp. 307-8).
114 F. GARCÍA CALDERÓN, *Le Pérou contemporain* cit., pp. 325 sgtes.
115 El problema indígena (1929) (cfr. además pp. 345-56).
116 G. SALVEMINI, *I socialista meridionali* (1904), en *Scritti sulla questione meridionale* (1896-1955), Turín 1958, p. 222.

porvenir de Mariátegui a refutar para el indio aquella solución falsa que sería el recurso ante la «cuestión nacional» o, en su forma peruana, al *andinismo* de un Valcárcel. En otras palabras, el hecho de que la clase dirigente –representada aquí por García Calderón– esté ahora en condiciones de ver en el indio un proletario, permite a Mariátegui afrontar la cuestión desde el punto de vista marxista, no como corolario específico de la «cuestión nacional» sino como problema de relaciones de producción.

De hecho, son los indigenistas los que ponen el problema del indio como «cuestión nacional». Rompiendo con la tradición humanitaria de Clorinda Matto de Turner, cierto número de obras literarias (*Cuentos andinos*, de López Albújar, 1920; *Celajes de Sierra*, de Castro Pozo, 1923) y ensayos sociológicos (*El nuevo indio*, de José Uriel García, 1920; *Nuestra comunidad indígena*, de Castro Pozo, 1924; *De la vida incaica*, de Valcárcel, 1925) –sin mencionar el arte de José Sabogal, pintor de una «peruanidad esencial y vertical»[117]– empiezan a interpretar una nueva realidad, representada por el «nuevo indio» –quien, para usar una fórmula conocida, deja de ser objeto (de piedad) para convertirse en sujeto– y por las masas indígenas que se ponen en movimiento y empiezan a irrumpir en la vida nacional como fuerza autónoma, bajo el impulso del desarrollo capitalista o, si se prefiere, de la penetración imperialista.

Si es verdad que el Apra quiso reivindicar ante todo al *cholo*, al mestizo,[118] igualmente es cierto que el indigenismo es también, y sobre todo, expresión de un movimiento real. No por casualidad la mayor parte de los indigenistas –excepto Castro Pozo, nacido en Piura– provienen de provincias meridionales, es decir (particularmente en lo concerniente a la región de Puno), zonas del Perú donde a inicios de los años 20 las comunidades indígenas aún están intactas. Así vemos (por no mencionar la gran insurrección de Huaraz en 1885, dirigida por el noble indio Atusparia y, en la misma zona, la rebelión de 1925, pues ambas tienen como fondo la sierra al norte de Lima)[119] como solo la región de Puno, al sur del país, conoció entre los años 1890-1924 once sublevaciones indígenas, siendo aun la más famosa la de Rumimaqui. Se trata de un mayor del ejército peruano, Teodomiro Gutiérrez, mestizo, especialista en problemas indígenas, a quien Billinghurst en su breve gobierno encarga investigar las condiciones de los indios en la región de Puno. Acusado por los hacendados de fomentar rebeliones e incitar a los indios a ocupar las tierras, después del golpe de estado de Benavides y la caída de Billinghurst, Gutiérrez – quien ha tomado ahora el nombre de Rumimaqui– decide irse al monte y tomar el mando de muchas decenas de miles de indios rebeldes que por tres años pondrán de cabeza al ejército. Rumimaqui desaparece en Bolivia en 1917 donde se pierden sus rastros.[120]

Desde 1885, el programa de Atusparia (limitado a dos fórmulas: tierra para los indígenas y eliminación de la población blanca)[121] expresa la naturaleza íntima de aquel indigenismo que descubre un Perú ideal

117 J. BASADRE, Perú: *Problema y Posibilidad* cit., p. 233.
118 L.A. SÁNCHEZ, "*La Aparición del Cholo*", en *Mundial*, 6 de septiembre 1929.
119 E. REINA, *El Amauta Atusparia, La sublevación indígena de Huaraz en 1855* cit.
120 Cfr. "*El problema indígena*" cit., y F.B. PIKE, *The Modern History of Peru*, Londres 1967, p. 200.
121 A. QUIJANO O., "*El movimiento campesino del Perú y sus líderes*", en *América Latina*, VIII 4, Rio de Janeiro, octubre-diciembre 1965, pp. 43-65.

mediante la violencia –el «verdadero Perú» evocado por González Prada en 1888, tres años después de la insurrección– un Perú «esencial», «invariable» que puede ser «sólo indio». «Resurgimiento» –y ese es el nombre del grupo fundado por Valcárcel en Cuzco en 1927, y enseguida libre de autoridad del resto– indudablemente el despertar de las masas indígenas es ocasión para invocar una nueva nación, «el milagro primaveral de las razas», pero también para resucitar viejos arquetipos «Feminidad en la costa, masculinidad en la sierra» y a la postre, poner en movimiento todas las estructuras de un milenarismo auténtico: «De las tumbas salen los gérmenes de la Nueva Edad. Es la metamorfosis de la Raza».[122] Por muchos temas que se proyecten –por ejemplo, en lectores de Spengler como Valcárcel o Antenor Orrego (este último aprista), la proclamación de la caída de Occidente– siempre se tratará de temas frente a los cuales el socialismo «heroico» nutrido de sorelismo, de mito y utopía, se encuentra singularmente desarmado. De hecho, debemos recordar que Mariátegui es uno de los pocos que supo valorar con precisión fenómenos como el «despertar» de Oriente y eventos como la revolución kemalista o el Congreso de Bakú de los pueblos orientales. La caída de Occidente también es uno de sus *Leitmotiv*.

Indudablemente sería cómodo, y los *Siete Ensayos* lo consentirían así, imaginar las relaciones de Mariátegui con este indigenismo sobre el modelo de las relaciones establecidas en Rusia entre Lenin y el populismo. Pero ¿podemos contentarnos con analogías? ¿Basta el grito de «Rusia»? ¡el Perú! o lemas como «El proletariado indígena espera su Lenin» «La dictadura indígena busca su Lenin» para concluir, como lo hace Mariátegui en la introducción del gran libro de Valcárcel, que el indigenismo se resuelve con el socialismo, que el indigenismo es socialismo *in nuce*? En efecto, consideramos que la contemporaneidad con el indigenismo; y el hecho, por ejemplo, que las obras de los indigenistas constituyan casi su única fuente de información sobre el problema del indio, bastan para explicar por qué Mariátegui se muestra mucho menos crítico para confrontar las sugerencias de Valcárcel o Castro Pozo que hacia los «ejercicios estériles» de Belaunde o García Calderón; los cuales en verdad no son portadores de ninguna fe ni esperanza, al contrario de Valcárcel.

Así pues, está claro que si Mariátegui rechaza muy pronto el aspecto, digamos, nacionalista del indigenismo (No me llames, Sánchez, ni «nacionalista» ni «indigenista» ni «pseudoindigenista» ….llámame simplemente «socialista»[123] dirá en 1927): intenta descubrir en el lirismo de Valcárcel sólo un llamado a Lenin – evidentemente Lenin no es para él un dirigente campesino, un Túpac Amaru ruso– y, en el conjunto del problema del indio de liquidar todo aquello que le es específico, sin embargo no logra eliminar de su problemática ciertas particularidades que cree encontrar –con ayuda de Castro Pozo, Uriel García y Valcárcel– en algunos aspectos más esenciales de la realidad nacional: «Considero fundamentalmente un factor indiscutible y concreto que da carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de los elementos del socialismo práctico en la

122 L.E. VALCÁRCEL, *Tempestad en los Andes* cit., pp. 120,22, 122, 24 y passim.
123 *"Intermezzo polémico"* (respuesta a Luís Alberto Sánchez), en *Mundial*, 25 febrero, 1927.

agricultura y la vida indígena» Justo como si Lenin, para hacer un paralelo, en lugar de escribir *El desarrollo del capitalismo* en Rusia se hubiese atenido a las esperanzas puestas en el *mir* de Vera Zasulïc.[124]

Después de publicar los *Siete Ensayos*, no faltaron las observaciones del resto sobre el carácter heterodoxo de las posiciones de Mariátegui sobre el problema agrario – sin esperar la excomunión de la internacional comunista y sin necesidad de referirse a Lenin. «El Doctor Justo, a quien no puede negarse haber sido uno de los grandes intérpretes del marxismo en América, luchó muchos años en nuestro país para formar una clase de pequeños propietarios rurales, productores inteligentes, de visión moderna, que hicieran imposible la economía feudal de nuestros grandes propietarios terratenientes [....].Mariátegui dice que todo este programa de división de la tierra es capitalista, burgués, liberal, constitucional y no socialista; también dice que la hora de experimentar el método liberal ya pasó [....]. El socialismo no se pone en marcha dividiendo las tierras para lanzarlas al mercado, sino sólo fraccionándolas con miras a la futura propiedad colectiva [....]. Como quiera que, entre un método experimental [y el autor se refiere aquí a la revolución rusa que dividió la tierra para colectivizarla después], realista, práctico, medido al ritmo del capitalismo occidental pero verificado en la realidad peruana, y un gran programa de comunismo integral –como preconiza Mariátegui– que, pretendiendo basarse en una realidad de cinco millones de indios adecuados para la producción colectiva, constituye realmente una hipótesis arriesgada, cercana a la utopía, que debemos enfrentar con mucha cautela, entre ambos programas, repito, no podemos dudar».[125] Con menos preocupaciones doctrinarias, la condena de este «populismo» por parte de la Internacional Comunista[126] se extenderá a la condena política del Apra y de las posiciones de Mariátegui.

Como el «comunismo» de Mariátegui, el Apra pone sus raíces en el movimiento de la Reforma Agraria de América Latina surgido entre 1918-1923. Su fundador, Víctor Raúl Haya de la Torre, nacido en Trujillo el 22 de febrero de 1895, es elegido presidente de la Federación de Estudiantes de San Marcos, la universidad más importante de Lima, en 1919, y participa en la creación de la Federación Textil, junto con algunos obreros, su órgano –«El Obrero Textil»– publicará el artículo de Mariátegui «*El 1 de Mayo y el Frente único*» en 1924. Presidente del I Congreso nacional de estudiantes en el Cuzco (marzo 1920), Haya de la Torre propone, dentro de su programa de «ir hacia el pueblo» crear las Universidades Populares González Prada, fundadas en Lima, el 22 de enero de 1921 y Vitarte, el 2 de febrero del mismo año, respectivamente. El Congreso latinoamericano de estudiantes (México 1921) inserta la universidad popular en el programa de la Reforma universitaria. Al año siguiente, un viaje por América del Sur le permite a Haya entrar en contacto con

124 Para un análisis más detallado de este aspecto del pensamiento de Mariátegui cfr. R. PARIS, *José Carlos Mariátegui et le modèle du «communisme» inca*, en «Annales BSC» n. 5, septiembre-octubre 1966, pp. 1065-72.

125 R. DOLL, "*Política sociológica"*, en *Nosotros* Buenos Aires 1929 (retomado después en *Escritores peruanos juzgados en el extranjero* cit., pp. 302-7).

126 V. MIROSEVSKIJ, "*El Populismo en el Perú: Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento local latinoamericano",* en *Dialéctica* I, I, La Habana, mayo-junio 1942, pp. 41-59 (traducción de O «narodnidestee» v. Perú en «Istorik Marksist», no. 4, Moscú 1941).

algunos de los más importantes intelectuales de América Latina y convertirse en «personalidad continental». De regreso al Perú –donde las Universidades populares cuentan oficialmente con 62,000 alumnos, mayormente obreros»[127]– en abril de 1923 empieza a publicar una revista titulada *Claridad* en cuya dirección lo sucederá Mariátegui a fin de año.

A inicios de mayo, cuando se difunde la noticia que Leguía, aunque masón, ha decidido consagrar el país al Corazón de Jesús para asegurarse el apoyo de los católicos, Haya de la Torre, advertido por un grupo anárquico de Barranco, decide organizar –reuniendo a la Federación Obrera Local de tendencia anarco sindicalista y la Federación de Estudiantes– un frente único de protesta contra la ceremonia anunciada y exigir la separación de iglesia y estado. Mariátegui se comunica con Haya mediante Fausto Posada –ex responsable de la sección *El Proletariado* en el diario *La Razón*– y rehúsa adherirse a esta manifestación de anticlericalismo. El 22 de mayo, un mitin que reúne a los contestatarios en los locales de la Universidad de San Marcos es atacado al final por la policía: mueren dos manifestantes. Al día siguiente, –el famoso 23 de mayo de 1923– empieza una huelga general de tres días que sellará la alianza obrera-estudiantil[128] y provocará una represión severa de las autoridades.

Arrestado a inicios de octubre –y es entonces que Mariátegui asume la dirección de *Claridad*– Haya de la Torre se asila en Panamá donde lo espera un telegrama de José Vasconcelos, ministro de educación del gobierno mexicano, quien lo invita a realizar un ciclo de conferencias en la Universidad de México. Su camino pasa por Cuba donde hace amistad con el animador del movimiento estudiantil local, Julio Antonio Mella, quien en 1925 se convertirá en el primer secretario general del Partido Comunista Cubano –preside la fundación de la Universidad Popular José Martí y es nombrado presidente honorario de la Federación de Estudiantes de Cuba. Al llegar a México, el 7 de mayo de 1924– cuando la prensa mundial lo presenta ya como «el líder de las fuerzas liberales de América del Sur»[129] – funda con algunos peruanos el Apra (Alianza Popular Revolucionaria Americana), movimiento anti imperialista que se presentará como un Kuomintang latinoamericano y cuyo programa se expresa en cinco puntos esenciales: 1) lucha contra el imperialismo americano: 2) unidad política de América Latina; 3) nacionalización de la tierra y la industria: 4) internacionalización del canal de Panamá; 5) solidaridad con los oprimidos del mundo entero.[130]

El movimiento y su fundador gozaron de los apoyos mas válidos desde el principio: desde los radicales norteamericanos de *The Nation* hasta Vasconcelos, el prestigioso autor de la *Raza cósmica*; de Palme Dutt a Romain Rolland, que apoya de lejos a Haya de la Torre y escribe el prefacio de uno de sus libros; de Ingenieros y Palacios –los «padres» de la Reforma universitaria argentina– a la Internacional comunista. En efecto, en 1924, Haya se incorpora a un grupo estudiantil norteamericano que se traslada a Rusia y –por efecto de la recomendación de la Federación Obrera Local del Perú, anarco sindicalista,

127 ALBOR, "La verdad del Aprismo" (II) en *La Tribuna*, Lima 13 abril 1959, p. 1.
128 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 264-69.
129 *The Story of Haya de la Torre*, en *The Nation*, Nueva York, 9 de abril 1924, pp. 406-7.
130 HAYA DELATORRE (sic) *What is the APRA?* en *The Labour Monthly* (dirigida por R. Palme Dutt), vol VIII, n. 12, Londres, diciembre 1926, pp. 756-59.

por su posición de «líder del partido «Frente único» latinoamericano antiimperialista»[131]– asiste «en calidad de delegado fraterno» al V Congreso de la Internacional y enseguida al Congreso mundial de la Juventud comunista. Se relaciona con Trockij, Lunavarskij, Frunze y otros dirigentes menores y particularmente se muestra afectado por el hecho que Zinoviev, en su extenso informe, sólo dedique un párrafo a América Latina.

Desde el punto de vista doctrinal, el Apra se presenta como «la interpretación marxista de América Latina», intento por bosquejar –como proclama Haya– la «singularidad social»: «El planteamiento de este problema, complejo y característico, es la razón histórica de la existencia del Apra»[132] Haya también se apropia de la esencia del indigenismo: ¿no llega a sustituir el nombre de América Latina por Indoamérica?[133] Por lo tanto, no sorprende el hecho que Mariátegui, en una nota de los *Siete Ensayos*, se vea obligado a reconocer que: «En el libro de Haya de la Torre *Por la Emancipación de América Latina* encuentro conceptos que coinciden exactamente con los míos sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular.» Si se juzga el resto por este trozo: «Nuestro problema social, – escribe Haya en la obra en cuestión– radica así pues en el problema de la tierra. La división de la tierra crea problemas nuevos y entre ellos, lo que he mencionado. Hay dos soluciones: crear la comunidad de instrumentos de trabajo –tractores, arados, carros, utensilios, etc.– o crear la comunidad agrícola, como se habla de hacerlo ahora en Rusia. Colectivismo o socialismo. En el caso específico del Perú, y también de Bolivia y Ecuador, tenemos la tradición de la tierra. El nuevo colectivo ruso es la vieja comunidad incaica modernizada».[134] Como se ve, estamos muy cerca de los proyectos de renovar el *ayllu*, auspiciados por Mariátegui en los *Siete Ensayos*.

Estos encuentros doctrinales –y sería necesario citar también la revisión del proceso de la Independencia, la definición del imperialismo, la fascinación que ejercen los héroes; todos temas presentes en Haya– evidentemente son inevitables pues, como constata Mariátegui, ambos parten «del mismo punto de vista» Que el problema se complica de veras es el hecho que el Apra, a pesar de su contenido indudablemente populista, sigue gozando –por lo menos hasta el Congreso antiimperialista de Bruselas en febrero de 1927– del apoyo y simpatía de la Internacional comunista. Es por lo demás lo que subrayan tardíamente algunos delegados del VI Congreso: «Nuestro principal error –declara entonces el brasileño Fernando Lacerda– se cometió cuando el Kuomintang chino se encontraba en fase de lucha contra las fuerzas imperialistas. Ignorando incluso la experiencia dolorosa de los compañeros chinos es muy comprensible que hayamos tratado de constituir una organización del mismo género»[135] Incluso el delegado norteamericano Bertram Wolfe, uno

131 "What is the APRA?" Cit., presentación –sin firmar– del artículo de Haya.
132 *El Antiimperialismo y el Apra*, México 1928 (cit. en *Treinta años de Aprismo*, México-Buenos Aires 1956, p. 19).
133 Cfr. *El problema histórico de nuestra América* (1927) y *La cuestión del nombre* (1936) en *Pensamiento político de Haya de la Torre: I. Indoamérica*, Lima 1961, pp. 15-66).
134 *Por la emancipación de América Latina*, Buenos Aires 1927, pp. 117-22 (se trata de una carta a Gabriel del Mazo, presidente de la Federación Universitaria Argentina, fechada en Londres, junio 1925).
135 La "*Correspondance Internationale*", VIII, 125, 19 octubre, 1928, p. 1358.

de los fundadores del partido comunista mexicano, se detiene en los aspectos negativos de esta política: «En América Latina también tenemos arribistas peligrosos como Haya de la Torre quien ha asistido en calidad de delegado fraterno al V Congreso de la IC y delegado de derecho del III Congreso de la IC y trató de echar el velo del comunismo sobre un movimiento esencialmente no comunista»[136] Citas que se arriesgan en parte a evocar el contexto donde se inscribe la acción política de Mariátegui en este período.

Es entre los dirigentes del Apra –generalmente ex militantes de la Reforma universitaria esparcidos por toda América Latina e incluso en Europa– que se reclutarán algunos de los cuadros principales y de los intelectuales más importantes del Partido Socialista primero y luego del Partido Comunista peruano. Eudocio Ravines, Armando Bazán, Demetrio Tello, Juan Jacinto Paiva, Jorge Seoane (no confundir con el homónimo Manuel) e incluso el poeta César Vallejo, pertenecen todos, antes de convertirse en comunistas, a la célula aprista de París: Jacobo Hurwitz, Esteban Pavletich y Nicolás Terreros provienen de México, etc. Uno de los grupos más activos para constituir el Partido comunista peruano será además la famosa célula aprista del Cuzco sobre la cual tendremos ocasión de volver a hablar.

Con excepción de Ricardo Martínez de la Torre, cuyo marxismo, menos original que el de Mariátegui, aparece en esta época más «ortodoxo», también son apristas incluso los redactores más importantes de *Amauta*, revista que nuestro autor empieza a publicar en septiembre de 1926. Si los objetivos y la fórmula, grandemente internacional y ecléctica (con textos de Sorel, Trockij, Babel, Pilniak, Unamuno, Toller, Barbusse, Ercoli, Romain Rolland, Waldo Frank, Plekhanov, Vallejo, Lunavarskij, Aragón, Bretón, Marinetti, Ehrenburg, Pettoruti, Freud, Bukharin y así sucesivamente), evocan innegablemente a *Clarté* de Barbusse, el titulo –sugerido por el pintor indigenista José Sabogal– se deriva de la «nueva cruzada indigenista» cuyo marco es el Perú[137]; ni Mariátegui hace mucho por negarlo. De hecho, en el Antiguo Perú, «Amauta» era el titulo de los grandes sacerdotes, los sabios, encargados de custodiar y transmitir tradiciones e historia. Para Mariátegui, «el título sólo traduce nuestra adhesión a la Raza, sólo refleja nuestro homenaje al Incanato. Pero en sentido específico, la palabra *Amauta* asume un nuevo significado con esta revista. Nos alistamos a crearla otra vez [donde el programa de renovación del *ayllu* (Nota del Redactor)]. El objetivo de esta revista es plantear, explicar y comprender los problemas peruanos desde los puntos de vista teóricos y científicos. Pero siempre consideraremos al Perú dentro del panorama mundial» Y, retomando uno de los temas programáticos del Apra, precisa: «Esta revista legará los nuevos hombres del Perú primero a los otros pueblos de América y luego a los otros pueblos del mundo» Así pues, ningún programa (y el mismo Mariátegui confiesa «Los programas me parecen absolutamente inútiles») sólo aquel, bastante vago y sin nada específicamente socialista, de «crear un nuevo Perú dentro de un mundo nuevo».[138]

136 Ibid., 130, 30 octubre, 1928, p. 1430.
137 *La nueva cruzada pro-indígena*, en *Amauta* (Boletín de Defensa Indígena) II, 5 de enero, 1927, p. 37.
138 *Presentación de Amauta*, en «Amauta», I, I, septiembre 1926, p.3.

De hecho, es cierto que en su origen –e independientemente de los «vínculos de amistad fraterna» que lo unieron a Haya de la Torre– Mariátegui pensó usar «Amauta» para «constituir ideológicamente el aprismo».[139] Por otro lado, él mismo, en una carta a Haya el 14 de abril de 1927, reconoce sus simpatías por el Apra: «No imagino cómo podría compartir puntos de vista hostiles a la Alianza. Apenas conocí el contenido de su programa, le escribí diciendo que lo aprobaba».[140] Haya de la Torre, cuya firma aparecerá en Amauta hasta febrero de 1928 –es decir, un año después de la ruptura del Apra y la Internacional Comunista en Bruselas– publicará allí un buen número de artículos donde expone sus tesis esenciales: del proyecto de un frente intelectual –que concuerda con Mariátegui en reagrupar alrededor de la revista a «vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etc.»,[141]– el esquema de la evolución histórica de América Latina con la famosa tríada tesis incaica –antítesis hispánica– síntesis colonial,[142] de la definición del rol de las clases medias –a favor, según Haya, de tomar la dirección de la lucha de clases antiimperialista– a la definición de este mismo antiimperialismo, con la conocida tesis: «Somos de izquierda porque somos antiimperialistas»[143] a la cual Mariátegui responderá en su *Punto de vista antiimperialista de 1929*.

La ruptura con el Apra, que representa a la vez su conquista o, por lo menos, una escisión interna –proceso que, *mutatis mutandis*, recuerda en el desarrollo a la famosa «conquista gramsciana» del Partido comunista italiano– sólo se realizará pues al final de un camino fatigoso donde intervendrán factores parecidos. Se trata del resto de una ruptura que aborda la personalidad de Mariátegui y constituye para él un auténtico cambio de ruta. Basta constatar aquí cómo el mismo número de «Amauta» de enero de 1927 acoge el «Boletín de Defensa Indígena» con el artículo de Mariátegui acerca de los indigenistas del Cuzco –los cuales fundan justo entonces *La Sierra*, «órgano de protesta andina»– y, el «*Mensaje al Congreso Obrero*», donde nuestro autor invita a lograr la unidad proletaria en base a un «principio» o «programa clasista» y sentar las bases de una auténtica Confederación general del trabajo.[144] ¿Contradicción? Absolutamente no –pues esta CGT debería solidarizarse con las reivindicaciones indígenas–, pero por lo menos una ambigüedad que la polémica con el escritor aprista Luís Alberto Sánchez, preocupado por ciertas características extremistas del indigenismo,[145] trata de resolver el siguiente mes. También en este caso –como en el prefacio contemporáneo de *Tempestad en los Andes*– Mariátegui funde el indigenismo en socialismo o, más exactamente, en una invocación al socialismo: «De la confluencia o alianza del «indigenismo» y socialismo, nadie que mire el contenido y esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y

139 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* II, pp. 270-72.
140 Cita de V. MIROSEVSKIJ, *El «Populismo» en el Perú* cit., p. 45.
141 V. R.HAYA DE LA TORRE, *Nuestro frente intelectual* en «Amauta», I, 4 diciembre 1926, pp. 3-4, y J.C. MARIÁTEGUI, *Presentación de* Amauta, cif.
142 *El problema histórico de nuestra América*, en «Amauta», n, 12, febrero 1928, pp. 21-23, (hoy en *Pensamiento Político*, cit.)
143 Sobre el papel de las clases medias en la lucha por la independencia económica de América Latina, en «Amauta» I, 9 de mayo 1927, pp. 6-7; Sentido de la lucha antiimperialista, ivi, 8 de abril, 1927, pp. 39-40.
144 *Mensaje al Congreso obrero* (1927(cfr. oltre, pp. 370-74).
145 L. A. SÁNCHEZ, *Batiburrillo indigenista*, en «Mundial», 18 de febrero, 1927.

define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase obrera– son cuatro quintos indígenas. Así pues, nuestro socialismo no sería peruano –y ni siquiera socialismo– si no se solidarizase con las reivindicaciones indígenas.[146] Es inútil insistir en paralogismos: el discurso sigue siendo fundamentalmente «aprista», como se ve.

No maravilla entonces el hecho que la ruptura en Bruselas entre la Internacional comunista y el Apra –por lo demás, ruptura no muy clara– parece dejar indiferente a Mariátegui. Indudablemente es mucho más importante, en el lento proceso que lo lleva a separarse del Apra, el caso del «complot comunista» de junio de 1927. Se sabe lo esencial: tomando como pretexto el descubrimiento de un «complot comunista» (totalmente inventado: solo se trataba de la reunión de un grupo de tipógrafos de la Imprenta Obrera Claridad) en el cual habrían participado agentes chilenos, el gobierno peruano lanza una vasta operación policial en los primeros meses de junio que termina con la deportación de cerca de cincuenta militantes revolucionarios en la Isla de San Lorenzo y la disolución de las organizaciones obreras (Federación Obrera Local, Federación Textil, etc.). *Amauta*, que solo había dedicado un número especial al antiimperialismo, incluyendo en particular el artículo de Haya de la Torre «*Sobre el Rol de la Clase Media*» , es clausurada por la autoridad. Mariátegui es arrestado y encarcelado por algunos días en el hospital militar San Bartolomé de Lima.

En este punto, dos documentos –dos cartas redactadas en su breve permanencia en el hospital– brindan a Mariátegui la ocasión de hacer una suerte de balance y definir sus relaciones con el Apra. El primer documento, publicado en *La Prensa* de Lima el 11 de junio nos lo muestra preocupado por desmentir toda «supuesta conexión con la central comunista rusa (o cualquier otra europea o americana)» y empeñado en subrayar su aversión por toda forma de «complot criollo»: La palabra revolución tiene otra acepción y otro significado» El segundo, publicado el 15 de agosto de 1927 en la *Correspondencia Sudamericana* –boletín del secretariado sudamericano de la Internacional Comunista– también continúa denunciando la provocación y aporta, en nuestra opinión, una precisión interesante: «Se denuncia al Apra como una organización comunista, aun cuando se sabía muy bien que es una organización antiimperialista latinoamericana cuyo programa se condensa en estos tres puntos: «Contra el imperialismo yanqui, por la unidad política de América Latina, por la realización de la justicia social».[147] Así pues, algunos puntos fijos: Mariátegui, y si lo sabía, aun no tiene ninguna relación con la Internacional comunista; se separa de toda la tradición «criolla» (y en enero de 1928 el Apra se comprometerá en este sentido); en resumen, no se hace ilusiones sobre el contenido real del movimiento de Haya de la Torre, conservando solo el programa mínimo y, se diría, ya con reservas.

Otro elemento importante de esta evolución parece ser la ausencia de todo provincialismo en Mariátegui: al contrario de lo que en efecto era el indoamericanismo de Haya de la Torre a escala continental. Siempre

146 *Intermezzo polémico*, cit.147 Ambas cartas se publicaron en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 274-76.

147 Ambas cartas se publicaron en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, Apuntes cit., II, pp. 274-76.

atento al «panorama mundial» y consciente –como lo reafirma en este período, a riesgo de parecer contradictorio consigo mismo– del hecho que «la vanguardia socialista está formada enteramente por el proletariado industrial»,[148] Mariátegui no puede hacer menos que ver el fracaso, desde el punto de vista proletario, de las dos grandes revoluciones mexicana y china, guiadas por organizaciones interclasistas o populistas tipo Apra. Como muchos contemporáneos, después de haber saludado en la Revolución mexicana una promesa de socialismo (por ejemplo, en 1926 escribe: «Cuando el proceso de la Revolución haya terminado por completo, el estado mexicano no se llamará neutral ni laico, sino socialista»).[149] En realidad, Mariátegui se ve obligado, como la mayoría de los colaboradores de *Amauta*, a tomar nota de la aparición de la reacción y también, como lo escribe Ravines, del «Termidor mexicano» finalmente llegando a dudar del carácter socialista de esta revolución.[150] Además, no nos parece desdeñable el hecho que uno de los últimos artículos de Mariátegui sobre el tema insista particularmente en la presencia de un «bloque obrero y campesino» que reivindica «la autonomía del proletariado en la lucha política»[151]: en realidad es lo que querrá ser el Partido socialista peruano.

En lo concerniente a la Revolución china, es importante subrayar sobre todo que (excepto una decisión de la Liga antiimperialista que denuncia –después del Congreso de Francfort en julio de 1929– «la traición de la burguesía nacional china»)[152] hasta la muerte de Mariátegui, *Amauta* sólo publicó análisis extremadamente críticos de las confrontaciones del Kuomintang: los artículos aparecieron a continuación, firmados por Ercoli y el famoso orientalista de la Internacional comunista Magyar, especialista en el modo de producción asiático, ciertamente se dan el lujo de condenar al Kuomintang[153], pero cuanto *post festum*. En contacto con «Clarté» (nueva serie) en este período, con respecto a la revolución china, Mariátegui parece alinearse enseguida en las trincheras de la oposición de izquierda,[154] mediante textos que escoge para ser publicados. De hecho, en 1927 *Amauta* retoma un artículo extenso de Marcel Fourrier publicado en *Clarté* el año anterior,[155] con el título de «*Panorama de la Revolución en China*». En este punto, es oportuno recordar que también en el período de fundación del Partido socialista peruano, Mariátegui sigue citando entre sus referencias a *Clarté* y *La Lucha de Clases*, como se sabe,

148 *Política uruguaya* (1 de enero, 1927), en *Temas de nuestra América*, pp. 135-37.
149 *La reacción en México* (7 de agosto, 1926), en *Temas de nuestra América* cit., pp. 43-46.
150 Cfr. en particular J. HURWITZ, *Panorama de la política mexicana*, en «Amauta» II, 10 de diciembre, 1927, pp. 2-24; E. RAVINES, *El termidor mexicano*, ivi, 23 de mayo, 1929, pp. 77-81, y J.F. BUSTAMANTE, *La revolución mexicana*, por L. Araquistain, ivi, pp. 102-4; E. PAVLETICH, *La revolución mexicana ¿revolución socialista*?, ivi, 26, septiembre-octubre 1929, pp. 57-67 y 28 de enero, 1930, pp. 30-36.
151 "La lucha eleccionaria en México" (27 de septiembre, 1929), en *Temas de nuestra América* cit., pp. 63-66.
152 «*Amauta*», II, 29 febrero-marzo 1930, pp. 88-91.
153 ERCOLI [P. TOGLIATTI], "*La revolución colonial y la cuestión china"*, en *Amauta*, III, 32, agosto-septiembre 1930, pp. 17-24; L. MAGYAR, *La crisis y el movimiento revolucionario chino*, ivi, 31, junio-julio 1930, pp. 75-76.
154 La existencia de correspondencia entre Mariátegui y *Clarté* fue confirmada por Pierre Naville –a quien agradecemos públicamente– en carta del 15 de junio de 1965.
155 M. FOURRIER, "*Panorama de la Revolución China"*, en *Amauta*, II, 8 de abril, 1927, pp. 3-8 y 40; cfr. *Clarté*, julio 1926, pp. 34-42.

órganos de la oposición comunista en Francia.[156] El año siguiente publica el primer capítulo de «*China contra el imperialismo*» (Madrid, 1928), obra de otro representante de la oposición de izquierda, Juan Andrade, futuro dirigente del POUM (Partido Obrero de la Unidad Marxista); más tarde, y precisamente en el número de *Amauta* que sellará la ruptura con el Apra, se publica un ensayo del mismo Andrade sobre «*El nuevo curso de la revolución china*», seguido poco después en *Labor* – suplemento sindical de *Amauta*– por una crítica severa a las posiciones del Kuomintang – «un Kuomintang domesticado» como lo llama entonces Mariátegui.[157]

No obstante tales síntomas innegables de evolución, la ruptura de Mariátegui con el Apra –que se determina a consecuencia de la manifestación más abierta por parte de esta última del propio carácter «nacionalista» y «pequeño burgués»– ocurre en gran parte por instigación de la Internacional comunista. Hasta entonces, este organismo sólo había prestado atención al Apra. Aun en 1927, inmediatamente después del Congreso de Bruselas, el secretario general de la Internacional de los sindicatos, Lozovskij, demanda a Haya definir sus posiciones y este obedecerá con una carta en mayo. Después de ser atacado por el boletín La Correspondencia Sudamericana en agosto, Haya vuelve a ser atacado por Lozovskijel 7 de abril de 1928 en la primera reunión de la ISR dedicada a debatir los problemas sindicales en América Latina y preparar el Congreso de Montevideo.[158] Luego vendrán los ataques de Wolfe en el VI Congreso y sobre todo el brillante opúsculo del comunista cubano Julio Antonio Mella *¿Qué es el Arpa?*[159]

E incluso el ISR va a enfrentar por primera vez el problema de los «comunistas peruanos. De hecho, Julio Portocarrero, delegado de la Federación Obrera Local al IV Congreso del Profintern regresa a la patria llevando directivas del secretario latino de la Internacional comunista para los grupos peruanos. También se dice que la creación del Partido comunista del Perú se decidió en una reunión convocada para celebrar el décimo aniversario de octubre de 1917, donde estuvieron presentes los principales dirigentes latinoamericanos –el argentino Codovila, el brasileño Astrogildo Pereyra, el cubano Mella y otros– naturalmente junto con los tres delegados peruanos, Portocarrero, Armando Bazán y Eudocio Ravines.[160] La nota del secretario latino –aparentemente redactada por Lozovskij y Humbert-Droz– se dedica esencialmente a criticar al Apra al cual, además de todas las quejas habituales entonces, se reprochó que obstaculizase la formación de un partido de clase y que contribuyese a aislar a los revolucionarios peruanos del movimiento internacional. «Existen en Perú –concluye el texto– comunistas aislados que concuerdan con el

156 *La filosofía moderna y el marxismo* (22 septiembre, 1928), en *Defensa del marxismo* cit., pp. 35-42.

157 J. ANDRADE, *El imperialismo y la lucha de los pueblos coloniales*, en «Amauta», II, 15, mayo-junio 1928, 32-55; *El nuevo curso de la revolución china*, ivi, 17 septiembre 1928, pp. 21-31; SU, *La lucha revolucionaria en China*, en «Labor» 2 noviembre 1928, pp. 3-4; J.C. MARIÁTEGUI, *Lo que el cable no dice –China y la ofensiva anti soviética*, en «Mundial», 23 agosto 1929.

158 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 278-81 y 354-56.

159 J.A. MELLA, *La lucha revolucionaria contra el imperialismo. ¿Qué es el Arpa?,* México 1928 (hoy en *Ensayos revolucionarios*, La Habana 1960, pp. 565). El texto también se publicó en «Amauta» en 1930 después de la muerte de Mariátegui; hay que anotar que Mella escribe «Arpa» y no Apra por razones polémicas.

160 Cfr. E. RAVINES, *The Yenan Way*, Nueva York 1951, pp. 54-69.

programa y la táctica de la Internacional comunista. Estos elementos deben tomar la iniciativa de fundar un partido comunista peruano. El secretario de la Internacional comunista está listo a apoyarlos en este trabajo»[161] Aquellos «comunistas aislados» están formados –además del grupo reunido alrededor de «Amauta»–por un número pequeño de estudiantes de Lima cercanos a Mariátegui que publican el periódico «Vanguardia» y desde 1927 empiezan a proclamarse comunistas, así como por la famosa célula comunista[162] del Cuzco.

Se trata de un grupo que empezó a actuar dentro de la Universidad en 1925; afiliado al Apra, en febrero de 1927, luego de una huelga, empieza a evolucionar en sentido radical: los jóvenes que lo forman deciden romper con Valcárcel y los indigenistas de la «Sierra» –decisión que Mariátegui aparentemente desaprueba, determinando así suspender, por tres años, toda relación entre «Amauta» y los comunistas del Cuzco– y deciden además (iniciativa esta de interés más que notable) ir a trabajar a «las fábricas» o volverse asalariados para mezclarse con el proletariado. Constituidos en célula comunista autónoma, entran en contacto con el Buró sudamericano de la Internacional comunista en Buenos Aires. En mayo de 1929, la célula del Cuzco –que pronto tendrá un centenar de inscritos entre obreros, pequeños empleados y estudiantes trabajadores– adopta un programa comunista basado en doce puntos y descubre, con ocasión del Congreso sindical de Montevideo, la existencia de una «organización de clase» en Lima. En enero de 1930, su secretario general, Sergio Caller,[163] finalmente se comunica con Mariátegui.

El derrumbe brutal, pero casi previsible de las posiciones de Haya de la Torre, precipitará la ruptura dándole pretextos (como si no fuesen necesarios). Ya en julio de 1927, un artículo de Haya publicado en «El Estudiante» de La Habana, ataca, sin nombrarlo, a los «nuevos Kautsky» que critican a su «Kuomingtang», «su frente único antiimplerialista»[164] El *Plan Mexicano*, publicado el 22 de enero de 1928, precisa el contenido de la «lucha implacable» que trata de llevar a cabo el Apra contra «las clases dominantes, cómplices del imperialismo»: de hecho, se anuncia que la liberación del Perú será obra de un solo organismo, el Partido Nacional Libertador del Perú «organismo político-militar revolucionario» que reconoce como fundador y jefe supremo a Víctor Raúl Haya de la Torre.[165] Al mismo tiempo, algunas agencias de noticias norteamericanas publican la noticia –tomada y confirmada de inmediato por «Atuei», diario aprista de La Habana– que Haya será el candidato en las elecciones presidenciales de 1929. En realidad, aparentemente se trata de lanzar lo que hoy se llama «campaña publicitaria» con miras a confirmar a Haya en su rol de jefe supremo.

Las reacciones no tardan. Nicolás Terrero y Jacobo Hurwitz, ya miembros de la célula mexicana, se separan de Haya. Siempre en México, Mella

161 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 392-96.
162 M. ARROYO POSADA, *A propósito del artículo «El Populismo en el Perú» de W. Mirochevsky*, en «Dialéctica», 17, La Habana, enero 1946, pp. 9-34.
163 Después de dos cartas a Sergio Caller, del 25 octubre 1929 y 1 enero 1930 (esta última dirigida a Mariátegui), cit. En R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 369-73.
164 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, Apuntes cit., II, pp. 277-78.
165 *Esquema del Plan de México*, en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 290-93.

publica *¿Qué es el Arpa?* en abril de 1928. Por su parte, Mariátegui, quien hasta entonces había aceptado la idea de un frente único antiimperialista, el 16 de abril envía a la célula mexicana una carta donde expresa su desacuerdo.[166] Afirma que el Partido Nacional Libertador fue constituido desde arriba y sin consultar a «los elementos de vanguardia que trabajan en Lima y Provincias» y representa en realidad un regreso a la antigua tradición «criolla» que no tiene nada que ver con el socialismo; transformándose en partido –y aquí el elemento más importante– el Apra ya no puede pretender representar un frente único.

Tales posiciones se precisarán en una «carta colectiva» que el grupo de Lima enviará poco después a todas las células del Apra: «Un programa de acción común e inmediato no suprime las diferencias y las variedades de clases y doctrinas. [….]. Como socialistas podemos colaborar, dentro del Apra concebida como coalición o frente único, con elementos relativamente reformistas o socialdemocráticos.[167] Si es verdad que la idea del frente único no es relegada –ni siquiera cuando, tres meses después– el VI Congreso de la Internacional comunista abandonará este tipo de estrategia para abrir el período de la «clase contra clase», estamos siempre frente a una etapa importante y decisiva para Mariátegui y sus amigos: la fundación de un organismo de clase. Mientras el Apra «debe definirse e instituirse oficial y categóricamente como coalición o frente único y no como partido» su ala izquierda, que sigue trabajando dentro de este frente, ya es «de hecho [….] un grupo «Partido socialista» que se constituirá «formalmente» como tal con el fin de «guiar a las masas hacia las ideas socialistas»

Constituido bajo la dirección de Mariátegui al final de las dos reuniones del 16 de septiembre y el 7 de octubre de 1928 –fecha oficial de su fundación– el Partido Socialista Peruano se presenta al principio bajo la forma de un comité, el «grupo organizador del PSP» – que se propone organizar a los obreros y campesinos sobre una base de clase»– y más precisamente, la «formación de un Partido socialista basado en las masas obreras y campesinas organizadas»[168] Al principio, esta «célula inicial» –que declara querer adherirse a la III Internacional– procederá, incluso antes de constituirse en un verdadero partido, a «organizar comités en todo el país y células en todos los centros de trabajo». Además, el partido, resuelto a luchar «contra el imperialismo extranjero y la burguesía nacional» no rechazará establecer alianzas tácticas con «organizaciones o grupos de la pequeña burguesía». Entonces, tres puntos amenazan con obstaculizar la adhesión a la Internacional comunista: el carácter mixto del partido (obrero-campesino), su estructura, de tipo federativo, y su misma constitución de base; en fin, la posibilidad de aquellas alianzas tácticas condenadas entonces por la Internacional comunista, como hemos dicho.

El *Programa* verdadero y propio, redactado por Mariátegui, en compensación sigue insistiendo en el carácter internacional de la economía contemporánea y las luchas revolucionarias, apelando además al «método revolucionario por la fase del imperialismo y los monopolios» es decir, el marxismo leninismo.

166 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 296-98.
167 *Ibíd.*, pp. 209-302.
168 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, Apuntes cit., II, pp. 397-98.

«Sólo la acción proletaria –subraya el texto–puede estimular antes y realizar después las tareas de la revolución democrático-burguesa que el régimen burgués no está en condiciones de desarrollar y cumplir» La «ortodoxia» de esta posición se confirma con otro paso: «acabada la etapa democrático-burguesa, la revolución se transforma, en sus objetivos y doctrina, en una revolución proletaria». Pero si el nuevo Partido socialista se proclama, según el lenguaje de rigor, «la vanguardia del proletariado, la fuerza política que se encarga de orientarlo y dirigirlo en la lucha por realizar sus ideales de clase» –lo cual en suma vuelve a la mejor tradición leninista– su programa reencuentra, sin embargo, con la misma cautela y reserva, referencias al *ayllu* que constituían ya, como hemos visto, la esencia del «populismo» de los *Siete Ensayos*: «El socialismo, -sugiere el texto- encuentra tanto en la subsistencia de las comunidades como en las grandes haciendas agrícolas, los elementos para una solución socialista del problema agrario» paso que no puede dejar de provocar las iras de los «dogmáticos».[169]

No obstante, una iniciativa –la creación de «Labor»–, suplemento sindical del «Amauta» en noviembre de 1928 testimonia desde entonces, en la misma actividad práctica de Mariátegui, un doble esfuerzo por superar todo populismo y tratar de dar cuenta del movimiento real. Como subrayará poco después «El Trabajador Latino Americano», órgano de la Confederación Sindical Latinoamericana, las organizaciones sindicales peruanas –después de la represión posterior al «complot» comunista de 1927 que la confinó al silencio– de hecho volvieron a dar señales de vida.[170] Síntoma de tal despertar es también la publicación –en «Amauta» antes y luego como opúsculo– del estudio de Martínez de la Torre *El movimiento obrero en 1919* que, además de representar una reconstrucción insustituible de la prehistoria de los «comunistas» peruanos, extrae del tema tratado los argumentos de una lección a favor del frente único y las organizaciones de clase, testimoniando con este mismo hecho como se ha llegado a una nueva etapa.[171] En resumen, «Labor» aparece en el momento justo.

En las intenciones de Mariátegui, uno de los primeros efectos de la creación del boletín sindical debería ser aprobar la acentuación del carácter doctrinal de «Amauta». En este período la revista publica textos como la «*Teoría del crecimiento de la miseria aplicada a nuestra realidad*» de Martínez de la Torre,[172] que trata de escribir los procesos de acumulación capitalista en el Perú contemporáneo y como «*Defensa del* marxismo» de Mariátegui, crítica de los principales exponentes de la nueva generación revisionista –De Man, Vandervelde, Eastman– pero también implícitamente de aquella «superación» del marxismo que pretende realizar Haya.[173] Por el contrario, «*Labor*» debería afrontar «los pequeños problemas del presente» –tarea que encuentra su primera actuación inmediata a consecuencia de la desgracia minera de

169 V.G. KORIONOV, Un combattant émérite pour la victoire des idées du marxismo-léninisme en Amérique Latine (en ruso) en «Novaija i novelcaija istorija», n.6, Moscú 1965, pp. 14-22, trata una «rehabilitación tímida de Mariátegui.

170 *Paulatino resurgimiento de las actividades sindicales en el Perú*, en «El Trabajador Latino Americano», n. 9, Montevideo, enero 1929 (o en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, Apuntes cit., II, pp. 5-6.

171 «*Amauta*» septiembre-diciembre 1928, y Lima 1928, 42 pp. (con presentación de Mariátegui.

172 «*Amauta*» mayo-octubre 1929, y Lima 1929, 88 pp.

173 Cfr. por ejemplo, *Pensamiento político de Haya de la Torre*: *III. Aprismo y filosofía*, Lima 1961.

Morococha (5 de diciembre, 1928)– denunciando la responsabilidad de la Cerro de Pasco Copper Corporation y de la sobreexplotación que sufren los indios mineros.

Sin embargo, «Labor» también sirve para realizar la Confederación general del trabajo que Mariátegui había auspiciado en vano desde el II Congreso de la Federación Obrera Local en 1927 y cuya institución figura entre los objetivos del nuevo Partido socialista. Como subrayará Mariátegui poco después «la vanguardia tiene el deber de estimular y guiar la organización del proletariado peruano»[174] Con el apoyo de la Confederación Sindical Latinoamericana, –informada por carta de Avelino Navarro del 2 de abril de 1929 de la constitución de un Comité PTG-CGT y de las intenciones de las organizaciones peruanas de enviar una delegación al congreso sindical en mayo en Montevideo[175]– la iniciativa impulsada con los mismos criterios planteados para fundar el Partido Socialista, desemboca en la creación (17 de mayo de 1929) de la Confederación General del Trabajo del Perú, institución fundada «sobre el principio de clase» según definición de Mariátegui, y en condición de eliminar «el peligro de las llamadas controversias ideológicas»[176] gracias al abandono del «criterio anarco-sindicalista» – posición bastante sorprendente en el director de «Amauta».

En este punto, serán útiles algunas cifras. Sobre una población estimada entonces en 6 millones de habitantes, el Perú tiene –en base a estadísticas de 1927– 58,000 obreros trabajando en la industria y 28,000 mineros, éstos, mayormente indios. En 1929, la Federación Obrera Local reivindica 19,000 adherentes: al año siguiente, la Confederación General del Trabajo argumenta acoger a 58,000 mientras la Federación Indígena –creada en 1923, pero hasta entonces casi inexistente debido a la represión– reúne ahora 30,000 indios. A Título indicativo, también señalamos que en 1931 el Partido Comunista declarará 2,500 inscritos, 45% de ellos obreros industriales, 17% artesanos y el resto «campesinos indios»[177]. Son cifras que –confirmando así la debilidad numérica del proletariado industrial peruano, que aun hoy solo representa 0.4% de la población global– no pueden dejar de enfurecer a Mariátegui porque se ha separado del reformismo para constituir una organización de clase efectiva.

El problema de las relaciones entre Mariátegui y la Internacional comunista sigue siendo hoy extremadamente controvertido. Numerosos síntomas dan testimonio de este malestar. Entre todos, primero la demora de la Unión Soviética en publicar sus obras: de hecho, mientras algunas páginas de *La Escena Contemporánea* dedicadas al bolcheviquismo fueron traducidas por varias revistas en los años 20,[178] la primera edición rusa de los *Siete Ensayos* sólo ve la luz en 1963. En estos últimos años, –después de la llamarada entusiasta de Zinoviev en las confrontaciones de aquel «espíritu brillante», de aquel «auténtico creador» y luego los ataques sucesivos contra el «populismo»–

174 *Admonición del 1 de mayo*, en «Labor», n. 8, mayo 1929, p. 6.
175 *Hacia la Confederación General de Trabajadores del Perú*, en «El Trabajador Latino Americano» (Montevideo) o en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., III, pp. 6-8.
176 La central sindical de proletariado peruano, en «Amauta», II, 24, junio 1929, pp. 89-90.
177 La mayor parte de estas cifras se citan en S.I. SEMENOV y A.I. CULGOVSKIJ, Le role de Mariátegui dans la formation du P.C. du Pérou (en ruso), en «Novaija i noveicaija istorija» n. 5, Moscu 1937, pp. 68-85.
178 E. RAVINES, *The Yenan Way*, p. 70.

asistimos a la manifestación en la Unión Soviética, probablemente bajo el impulso de la revolución cubana, de un despertar del interés por Mariátegui e incluso un discreto esfuerzo por «rehabilitarlo» Después del tímido intento por exculparlo de la acusación de «populismo» hecho en 1957 por el ensayo de S.I. Semenov y A.I. Culgovskij, en 1965 V.G. Korionov estudia convertirlo en campeón del marxismo leninismo –lo que constituye, como se ha escrito–, la «vía real» para la rehabilitación. En el mismo período, la figura del intelectual peruano también es tema de un encuentro entre cierto número de estudiosos soviéticos.

Evidentemente, este no es lugar para criticar aquella producción historiográfica. Basta constatar cómo –excepto algunas alusiones veladas a los «dogmáticos», por ejemplo en la obra de V.G. Korionov– el problema de las relaciones entre Mariátegui y la Internacional comunista nunca se afrontó por completo. Se consultan obras siempre muy «ortodoxas» de Jorge del Prado y se verá como Mariátegui –después de ser marxista leninista, o marxista leninista staliniano y luego antifascista unitario– representa ahora, en el prefacio de la edición rusa de los *Siete Ensayos* de 1963, un preconizador de la «coexistencia pacífica» evitando siempre con todo cuidado el problema de sus relaciones con la Internacional comunista.

No produce estupor entonces si los testimonios de dos de los principales protagonistas de lo que es obligatorio llamar la condena de Mariátegui[179] en la época de la Conferencia comunista de Buenos Aires en 1929 siguen siendo extremadamente evasivos al respecto. Si Paulino González Alberdi, uno de los delegados del Partido comunista argentino en aquella conferencia nos indica aproximadamente dónde reside el mal («algunos partidos, por su ideología y estructura, aun no se pueden llamar comunistas, a decir verdad»), el objetivo de estas críticas –no obstante bastante explicitas para que se reconozca al Partido socialista peruano– nunca se ha declarado realmente»[180] En cuanto a Victorio Codovilla, uno de los principales organizadores de la conferencia y ciertamente el adversario más encarnizado de Mariátegui, se contenta con los reproches de rigor contra el Apra.[181]

La Internacional –que, usando la expresión del comunista brasileño Fernando Lacerda, finalmente había empezado a interesarse por América Latina– organiza así casi contemporáneamente en 1929, dos conferencias que permitirán determinar la posición sobre la situación de las fuerzas latinoamericanas que apelan a ella: en Montevideo del 18 al 26 de mayo de 1929 el Congreso constituyente de la CELA (Confederación sindical latinoamericana) auspiciado por la Internacional de los sindicatos rojos; en Buenos Aires, del 1 al 12 de junio, la I Conferencia comunista latinoamericana que confrontará a treintaiocho delegados de Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Cuba, Ecuador, San Salvador, Guatemala, México, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela con representantes de la IC, de la Internacional de jóvenes comunistas, del

179 En carta del 12 septiembre 1964 por la cual le renuevo mi agradecimiento, Jules Humbert Droz, entonces secretario de la Internacional comunista para América Latina, también habla de exclusión.

180 P. GONZÁLEZ ALBERDI, Le trentième anniversaire de la Première Conférence des Partis communistes d'Amérique Latine, en «La Nouvelle Revue Internationale» II, 11 julio 1939, pp. 128-39.

181 V. CODOVIlLA, *La pénétration du marxismo-léninisme en Amérique Latine*, en «La Nouvelle Revue Internationale», VII, 8 (72), agosto 1964, pp. 84-105.

Partido Comunista de los Estados Unidos, del partido comunista francés y de los secretariados sudamericanos de la IC e IJC.[182] En la primera conferencia, Mariátegui, enfermo, es representado por una delegación de cinco miembros encabezados por Portocarrero quien leerá su tesis *El problema indígena* y un *Informe sobre el Perú*, escrito por Portocarrero y Martínez de la Torre; en la segunda; por Hugo Pesce y Portocarrero, esta vez encargados de presentar también una nota autobiográfica de Mariátegui y dos tesis: *Antecedentes y desarrollo de la acción clasista* y *Punto de vista antiimperialista.*

Puede ser verdad –como pretenden ciertos historiadores[183]– que las tesis de Mariátegui sobre el problema indígena fuesen tachadas de «racismo» o «troskismo» en el Congreso de Montevideo. Pero finalmente en el intento de dejar abierto el debate, se adopta el «esquema de tesis» de Mariátegui como base de discusión y se publica resaltándolo en las actas. Además, Portocarrero es elegido miembro del Consejo General de la CSLA. No sorprenderá que las cosas sean muy diferentes en el Congreso de Buenos Aires si se considera que el año anterior –exactamente el 1 de septiembre de 1928– al presentar al VI Congreso de la Internacional su *Informe sobre las adhesiones de nuevas secciones, el secretario del Buró latino*, Humberto Droz, secretario del buró latino, aunque favorable a Mariátegui e informado de los preparativos de los «comunistas» peruanos, no hizo la menor alusión al Perú.[184] Además, en otro informe sobre América Latina, el mismo Humberto Droz, conociendo el carácter federalista que Mariátegui tenía la intención de dar al nuevo Partido socialista peruano, no renunció a lanzar una advertencia contra este tipo de organización: «También debemos combatir esta idea de formar una suerte de Labour and Farmer Party bajo la dirección del Partido comunista»[185]. Será justo este problema de organización –es decir, el problema del carácter no «leninista» ni «bolchevique» del Partido socialista peruano– la clave de todos los desacuerdos.

Se vierten cierto número de críticas sobre la «cuestión nacional». Por ejemplo, el argentino Codovilla amonestará a Hugo Pesce por ignorar el aspecto «nacional» del problema de Tacna y Arica y querer reducirlo a un simple asunto de la burguesía peruana y chilena; el Partido –sostiene– no debe mantenerse fuera de la controversia[186]. La discusión sobre el problema indígena evidencia cómo el comportamiento en las confrontaciones de la «cuestión nacional» constituyó la piedra de toque del «leninismo» de los peruanos. Se sabe que estos tratan de «separar netamente el concepto «racial» del concepto «nacional» negando la importancia actual de este último» y, usando su terminología, «superar» el problema racial tratándolo como «problema de clase»: «la contraseña que convertirá al indio en un aliado del proletariado

182 SEGRETARIATO SUDAMERICANO DELL' INTERNAZIONALE COMUNISTA, *El movimiento revolucionario latinoamericano*, Buenos Aires 1929, p.3.

183 V. ALBA, *Historia del Comunismo en América Latina,* México 1954, pp. 52-53, E. POPPINO*, International Comunism in Latin America*, Londres 1964, p. 56.

184 J. HUMBERT-DROZ, *Rapport sur l'adhésion de nouvelles sections*, en «La Correspondence Internationale», VIII, 145, 30 noviembre 1928, p. 1664.

185 *Les Pys de l'Amérique Latine – Co rapport de Humbert-Droz*, en «La Correspondence Internationale», VIII, 118, 9 octubre 1928, pp. 1261-67. La crítica de Humbert-Droz también abarca los partidos de Panamá y Bolivia.

186 *El movimiento revolucionario latinoamericano* cit., p. 70.

no indio en la lucha por sus reivindicaciones –declara Hugo Pesce– no debe ser la autodeterminación sino un símbolo que compendie para los indios sus reivindicaciones como clase oprimida y «explotada».[187] Se les reprochará, por esto, mostrarse «racistas» y «chauvinistas», de rechazar «la idea del Perú sin indios» y traicionar «la consigna del derecho a la autodeterminación»,[188] en resumen – y es lo que responde sustancialmente Portocarrero– de haber roto con el sentimentalismo tipo La Sierra, es decir, en otras palabras, con el indigenismo y cierto populismo. No es cierto si en esta condena los representantes de la internacional comunista se basan en la famosa polémica entre Lenin y Rosa Luxemburgo.

Que sólo se trata de la forma de organización del Partido socialista peruano y así pues, en nuestra opinión, de su disponibilidad a plegarse a las decisiones de la Internacional comunista, también resulta más evidente cuando se examinan los problemas de las relaciones con el Apra. La *querella* es tanto más interesante por cuanto las tesis adoptadas por el VI Congreso sobre el «movimiento revolucionario en las colonias» prevén efectivamente, en el caso de América Latina, la participación de los comunistas en los movimientos de masa antiimperialista, «incluso cuando estos movimientos siguen controlados por la pequeña burguesía»[189] como de hecho es el caso del Apra. Ahora, es justo el proceso de ruptura con el Apra que conducirá Mariátegui, como veremos, el que rechazará su participación incondicional en tales movimientos.

Además, yendo al famoso editorial de *Amauta* «*Aniversario y Balance*», que en septiembre de 1928 sella la ruptura definitiva con el Apra – «Sobre nuestra bandera escribimos esta palabra única, simple y grande: Socialismo (Con este lema afirmamos nuestra independencia absoluta frente a la idea de un Partido nacionalista pequeño burgués y demagógico). […]. La revolución latinoamericana será ni más ni menos una etapa, una fase de la revolución mundial. Será, simple y exclusivamente, la revolución socialista», la tesis sobre el antiimperialismo presentada por los peruanos en Buenos Aires demostrará como es absurdo e inútil, además de peligroso, dejar la dirección de su lucha antiimperialista a la pequeña burguesía e incluso subrayar la falta de contenido político real y auténticamente revolucionario del antiimperialismo: «Para nosotros, el antiimperialismo no constituye, si puede constituir de por sí, un programa político […] no suprime el antagonismo entre las clases ni su diferencia de intereses […]. Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios […] porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestro deber de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa.[190] Aquí no hay espacio para la «cuestión nacional» o las famosas «burguesías nacionales» queridas por Stalin. No hay espacio para las «guerras de liberación nacional» o revoluciones «democrático-burguesas» En fin, no hay espacio para una casi teoría de la «zona de tempestad»: la lucha antiimperialista no solo no es más que un momento secundario de la revolución

187 Ibíd, pp. 313 sgtes.
188 Intervención de Peters, delegado de la Internacional de la juventud comunista, en *El movimiento revolucionario latinoamericano* cit., p. 297-301.
189 *The Revolutionary Movement in the Colonies – Thesis adopted by the Sixth World Congreso of the Communist International*, Nueva York 1932, (1era edición 1929), p. 58.
190 *Punto de vista antiimperialista* (21 mayo 1929) (cfr. además pp. 34 y 38)

mundial sino que representa además un hecho puramente periférico en su interior. En esto, Mariátegui, cualquiera que sea su «populismo», se muestra cien veces más marxista que todos sus interlocutores.

Si se analizan los argumentos de uno de sus principales críticos, González Alberdi, encargado de presentar un informe sobre organizaciones antiimperialistas, se hace evidente que el *Punto de vista antiimperialista* resume, por sí solo, todas las causas de desacuerdo. «La conferencia –refiere de hecho González Alberdi– ha invitado a luchar contra el imperialismo y ha destacado que, en el estado actual, la revolución en los países de América Latina no tendría un carácter socialista sino agrario y antiimperialista».[191] Así pues, a Mariátegui le reprocharán ante todo no haber constituido aun en el Perú secciones de la liga antiimperialista, cuando, como resulta evidente, le habían ordenado organizar una enseguida. Esta controversia se prolongará hasta el II Congreso mundial de la Liga antiimperialista, realizado en Francfort en julio de 1929; mucho más elástico que los demás dirigentes de la Internacional comunista, Willy Münsenberg, organizador principal, hará que Mariátegui sea elegido miembro del Consejo General de la Liga y le encargará la constitución de la sección peruana.[192]

Pero el elemento fundamental –y sobre este punto habrán los ataques más feroces– sigue siendo el tipo de organización escogido por Mariátegui. Ante todo, está en causa su –digamos– composición demográfica, es decir, su carácter de partido obrero y campesino que ya hemos visto cuántas reticencias había despertado en Moscú: «Temo –declarará el delegado de la Internacional comunista– que bajo una nueva forma y con una nueva etiqueta tendremos el renacer del Apra en el Perú».[193] Acusación a la cual hace eco Codovilla cuando reprochará a los peruanos refugiarse tras la realidad nacional. «Es innegable que invocando el carácter minoritario del proletariado peruano Mariátegui no hace más que retomar un tema ya presente en Haya de la Torre. Pero insistiendo –como lo hace Codovilla– en el carácter «semicolonial» del Perú –concepto «populista» como aquel del Apra– la necesidad de un Partido comunista clásico, puramente proletario –lo cual trata de hacer en un momento la célula del Cuzco: pero Codovilla, habiendo considerado los pros y contras, no hace ninguna señal– no parece imponerse del todo.

Del resto, lo que choca mayormente a los delegados de la Internacional es, en el último análisis, la formula «laborista»; subraya el enviado de Moscú: «Un núcleo de comunistas dirige un gran partido al cual se han adherido sindicatos, ligas campesinas, etc. […]. Este método reduce el verdadero Partido, el Partido comunista a una suerte de secta secreta…»[194] La justificación adoptada por los delegados peruanos reside en la necesidad de ganar pacientemente las masas al comunismo y en la preocupación por eludir los golpes de la reacción

191 P. GONZÁLEZ ALBERDI, *Le trentième anniversaire* cit., o. 132. Es relativamente el mismo punto de vista desarrollado por Castro en su crítica al MIR13 guatemalteco en la I Conferencia tricontinental de 1966.

192 «Amauta», III, 32, agosto-septiembre 1930, p. 83.

193 *El movimiento revolucionario latinoamericano* cit., p. 101. Según V. Alba, el delegado de la Internacional Comunista «Luis», posiblemente sería Gural'skij. En realidad se trata de Humbert-Droz.

194 *El movimiento revolucionario latinoamericano* cit., pp. 162, 102, 189, etc.

formando un partido socialista legal; bastante extrañamente, un concepto análogo surge en el mismo período en algunos comunistas húngaros como Alpari o Lukacs quien publica entonces las famosas *Tesis de Blue* (1929). La Internacional comunista condenará tal comportamiento por ser un «desvío de la derecha».

Aquí se llega al fondo del debate. Para el delegado de la Internacional juvenil, el error de los «comunistas» peruanos es no crear un «verdadero Partido comunista, ideológicamente monolítico» para orientarse en cambio hacia un Partido socialista «confusionista» que el delegado juzga «mas reformista o por lo menos, menos orgánico» que un Partido comunista verdadero y propio. Así como está –y compete a Codovilla sacar la conclusión– el Partido socialista del Perú «sembrará la confusión entre la masas trabajadoras, impidiendo la formación de un auténtico Partido comunista».[195] Al final de la discusión se decide no admitir al Partido socialista peruano en las filas de la Internacional e invitar a Mariátegui a constituir un «verdadero» Partido comunista.

Consciente del hecho que el Partido socialista peruano, incluso su grupo dirigente, está bien lejos de aceptar unánimemente – como lo atestigua una carta de Hugo Pesce el 15 de junio de 1929– la adhesión a la Internacional Comunista, Mariátegui,[196] a quien un miembro del comité central, Luciano Castillo, sugiere –en la reunión de 7 de septiembre de 1929 dedicada a discutir los problemas planteados por la Conferencia de Buenos Aires– cambiar el nombre del partido y hacer de él un Partido comunista, se opone enérgicamente a esta propuesta. Recién el 20 de mayo de 1930, poco más de un mes después de la muerte de Mariátegui, el Partido socialista peruano tomará el nombre de Partido comunista. Pero, para no hablar de la naturaleza de este nuevo partido –¿rebautizado o transformado?– o del hecho que la Internacional no le ha dado más reconocimientos que al anterior (y basta citar aquí un artículo publicado por el órgano de la internacional de los sindicatos rojos: «Las masas, *no teniendo un partido*, no habían tomado parte en la insurrección contra Leguía»[197] – insurrección, o mejor dicho golpe de estado, del 28 de agosto de 1930), el problema que sigue dividiendo y enfrentando a quienes como Ravines o Jorge del Prado, consideran a Mariátegui fundador efectivo del Partido comunista peruano y quienes –con Martínez de la Torre– tratan de demostrar cómo hasta su muerte, Mariátegui se había opuesto a la transformación del Partido socialista peruano, tal problema, decíamos, se ensombrece particularmente por el clima en el cual se desarrolla este último período de la vida del intelectual peruano.

Tales son las circunstancias –y Luciano Castillo insistirá más adelante– que la constitución abierta del Partido comunista correría el riesgo de «hacer únicamente nuevos mártires de la causa»[198] Ya en la época de la fundación del Partido socialista peruano –y aparentemente esto aun no se ha destacado lo suficiente– el gobierno del Leguía instituye un cuerpo de Brigadas especiales

195 Carta de Hugo Pesce al grupo de París con la narración de la Conferencia de Buenos Aires, en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 483-85.
196 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 508.
197 ORESTE, «*L'offensive du prolétariat péruvien*», en *L'Internationale Syndicale Rouge* n. 10, 15 mayo 1931, pp. 422-26.
198 Carta a Mariátegui del 16 marzo 1930, en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 488-90.

cuyo objetivo, según la «Gaceta oficial», debe ser «realizar las investigaciones necesarias para descubrir a quienes profesan ideas subversivas o atentatorias contra el orden social, los complots que se podrían organizar con tal fin y todo aquello referente a movimientos revolucionarios y al sectarismo político y social….»,[199] disposición indicadora del recrudecimiento de la represión en el leguiísmo decadente.

A continuación de la campaña de *Labor* a favor de los mineros de Morococha y con el pretexto, también en este caso, del descubrimiento de un «comploten»[200] septiembre de 1929, el gobierno ordena la clausura del diario. Incluso «Amauta» parece correr el mismo riesgo. Enfermo, vigilado, oprimido por persecuciones policiales, Mariátegui decide mudarse a Buenos Aires donde podría seguir publicando la revista sin sufrir este «estado de asedio permanente».[201] Dos de sus amigos –Samuel Glusberg, destinatario de la famosa carta autobiográfica de 1927 –y Waldo Frank– quien dedica a Mariátegui su libro *América Hispana* (1931) se ocupan de organizar el viaje. Luis Alberto Sánchez gestiona una invitación de la Universidad de Santiago para un ciclo de conferencias. Pero repentinamente, en la segunda mitad de marzo, la enfermedad vuelve y debe ser trasladado a la Clínica Villarán de Lima donde muere el 16 de abril de 1930. «El más grande cerebro de América Latina ha dejado de pensar para siempre» anuncia *Amauta* a sus lectores.

Sólo algunos días después de la muerte de Mariátegui, llega a Lima la nota del secretario político del ejecutivo de la Internacional que impone a los comunistas peruanos ya no sólo cambiar el nombre del partido sino constituir un organismo radicalmente nuevo, liquidando el PSP en formación: «En el curso del último año, ha empezado cierto trabajo de aclaración ideológica […]. A la ideología confusa del Apra, […] se había opuesto siempre más claramente la idea de formar un partido de clase del proletariado, se había comprendido y se había hecho comprender el rol de las diversas clases en el movimiento revolucionario, la necesidad de la hegemonía de la clase obrera, de su independencia política y de organizaciones en las confrontaciones de los aliados que debe atraer el movimiento revolucionario […]. Se ha creado un grupo comunista, mayormente proletario, y fijado así las primeras cabezas para organizar un verdadero partido de clase del proletariado […]. Les pedimos liquidar el Partido socialista, dando a las masas las razones de tal medida y transformando las organizaciones existentes en organizaciones del Partido comunista».[202] Este texto se discutirá en la reunión del comité central del Partido socialista peruano del 20 de mayo de 1930 que –yendo más allá de la oposición de Martínez de la Torre, fiel al pensamiento de Mariátegui– proclamará la constitución del Partido Comunista Peruano.

La misma existencia de esta nota en la primavera de 1930 testimonia de por sí el escaso efecto ejercido cerca de Mariátegui por las «recomendaciones» de la Conferencia de Buenos Aires. Si lo hubiese querido, en seis meses y

199 *El Peruano* – Diario oficial, año LXXXVI, segundo semestre, vol. II, n.88, Lima, 20 octubre 1928, p.2.
200 «Amauta», II, 26. septiembre-octubre 1929, pp. 92-94.
201 W. FRANK, *A Great American*, en «The Nation», Nueva York, 18 junio 1930, p. 704
202 SEGRETARIATO SUDAMERICANO DELL' INTERNAZIONALE COMUNISTA, *A los camaradas comunistas del Perú* (1930), en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 497-508.

más Mariátegui hubiese tenido tiempo de empeñarse en transformar el Partido socialista peruano: en cambio, es evidente que aun al iniciar 1930, la problemática presente en su constitución sigue invariable» y sigue siendo respondido el principio de la organización de clase. El 7 de Noviembre de 1929, Luis Heysen, secretario de la sección parisina del Apra, escribe a «Amauta» –que lo publica en el número de febrero de 1930– una carta defendiendo las aspiraciones del Apra por «ser el gran frente de trabajadores manuales e intelectuales, en lucha contra el imperialismo capitalista que compra y los latifundistas feudales que venden» Anunciando en su respuesta que no aceptará mas textos provenientes del Apra, Mariátegui se ve obligado a retomar el discurso desde el punto donde lo dejó en septiembre de 1928: «Condenamos como oportunista toda política que suponga la renuncia temporal del proletariado a su independencia de programa y acción, que se debe mantener integralmente sin ninguna interrupción».[203] Precisiones cuya oportunidad se revela cuando –después de marzo de 1930– Luciano Castillo, Teodomiro Sánchez y F.L. Chávez León, a quienes muy pronto se incorpora el poeta Alcides Spelucin, renuncian al comité central del Partido Socialista Peruano,[204] rehusando condenar al Apra.

Incluso sobre la necesidad de empeñarse en alianzas tácticas con la pequeña burguesía, el punto de vista de Mariátegui, a pesar de las críticas recibidas en Buenos Aires, parece inmutable. Las reuniones del comité central del Partido Socialista Peruano del 1 al 4 de marzo de 1930 –las últimas en las que participa– son particularmente significativas con este fin. Presagiando la crisis, el 1 de marzo, Mariátegui renuncia a las funciones de secretario general y en su lugar nombra a Eudocio Ravines, a quien juzga más «centrista.» Una noción –cuyo debate se pospone hasta la siguiente reunión– propone decidir la constitución de una sección peruana de la Liga antiimperialista. El debate terminará el 4 de marzo con la condena al Apra: «El Partido socialista es un partido de clase y en consecuencia rechaza toda tendencia que signifique fusiones con fuerzas u organismos políticos de las otras clases. Condena por oportunista toda política que suponga la renuncia temporal del proletariado a su independencia de programa y acción que se debe mantener integralmente sin ninguna interrupción. Por esto, condena y rechaza la orientación del Apra.[205] Ello determina, como dijimos, las renuncias de Castillo y sus amigos, incluso si resulta evidente, por los mismos términos empleados, que esta condena no agrega nada nuevo a la respuesta de Heysen o los escritos de 1928.

No se ha dicho nada nuevo, ni siquiera sobre la política de alianza con la pequeña burguesía revolucionaria: «El Partido socialista reconoce que en la situación actual del país, la realidad nos impone establecer pactos o alianzas con la pequeña burguesía revolucionaria».[206] Este es, sin cambios, el programa que el Partido Socialista Peruano se proponía en octubre de 1928 y esta es además la tesis que Mariátegui hizo presentar en Buenos Aires y que fue respondida tan vivamente. Como si, también sobre este punto, no se hubiesen

203 *Sobre un tópico superado*, en «Amauta», II, 29, febrero-marzo 1930, pp. 95-99.
204 Cfr. la carta cit. de L. Castillo.
205 Las actas de ambas reuniones aparecen en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 486-88.
206 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 486-88.

entendido las recomendaciones de la Internacional comunista. Por el contrario, desde el año siguiente, el órgano del partido comunista peruano «Hoz y Martillo» no dudará en condenar abiertamente el Aprofascismo de Haya».[207]

Pero sobre todo, si nos atenemos a las actas de ambas reuniones, el problema de la transformación del partido ni siquiera se tocó superficialmente. ¿La elección de Ravines como secretario general apenas un mes después de entrar al comité central, reforzando –como lo escribe Martínez de la Torre– «las orientaciones proletarias dentro del grupo»[208] quizás tiende a preparar esta transformación? En todo caso, en circular del nuevo secretario fechada el 9 de mayo de 1930, y no en las actas de ambas reuniones, figura la famosa moción que sería propuesta por Mariátegui el 4 de marzo: «El comité central del Partido se adhiere a la III Internacional y establece trabajar para obtener la misma adhesión por parte de los demás grupos que integran el Partido».[209] Que haya sido propuesto en ese momento o no, este texto (que como quiera no fue votado) solo retoma el programa inicial del Partido socialista peruano: en otras palabras, la constitución de un partido socialista de masas reunido alrededor de la «célula secreta de los siete» –objeto de tantos debates– afiliada por su parte a la Internacional comunista. Así pues, la moción del 4 de marzo sólo confirmará, en vísperas de su muerte, los límites que Mariátegui quiere asignar a las propias concesiones a la Internacional comunista. Si no la misma historia, la lectura de sus obras bastaría, en este punto, para darle la razón.

207 «Hoz y Martillo», Lima, 4 noviembre 1931, cit. Por R.J. ALEXANDER, *Communism in Latin America*, Nueva Brunswick 1957, p. 226.
208 R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 486.
209 *Informe del Secretariado* (9 mayo 1930, firmado por E. Ravines), en R. MARTÍNEZ DE LA TORRE, *Apuntes* cit., II, pp. 310-15.

LA DEFENSA DEL MARXISMO DE MARIÁTEGUI[1]

Wolfgang Fritz Haug

El capitalismo ha dejado de coincidir con el proceso.
JCM

I.

Entre las obras de José Carlos Mariátegui la que más se opone al *mainstream* de finales del siglo veinte es la que lleva por título *Defensa del marxismo* (1974)[2]. Puesto que actualmente otra vez se necesitan consideraciones como remedio contra el espíritu de la época embriagado del "triunfo del capitalismo", sería bueno volver la mirada a esta obra. Pero el marxismo de Mariátegui no se opone tan sólo al espíritu de la época actual o solamente al espíritu burgués. Jürgen Mothes ha indagado cómo en el proceso de estalinización de la Internacional Comunista, Mariátegui ha sido borrado del marxismo (1994, 32 ss.). Al final esto sólo significaba que él no era estalinista. Pero el juego se repitió del lado contrario en una perspectiva "útil" por parte de liberales sociales y nacionales. Para poder honrar a Mariátegui creyeron que tenían que dejar de lado su marxismo como una equivocación. En un texto de divulgación académica (Habilitationsschrift) de los años 80 se declara que Mariátegui desarrolló su originalidad "en oposición a [...] los pensamientos marxistas" (Maihold 1988, 98). El autor pasa por alto que Mariátegui hace esto *en divergencia* pero *dentro* del marxismo. Él menciona sin duda que Mariátegui participó (194) en el congreso de Livorno (1921) pero omite que tuviera conocimiento del *Ordine Nuovo* dirigido por Gramsci y borra de esa manera la afinidad gramsciana de Mariátegui, que también le era sospechosa al Marxismo-leninismo.[3] Luego de haber sido quitado de en medio de esta manera del marxismo, el "primer marxista de América" (cf. Melis 1967), será unívocamente definido en una combinación de motivo típica de las "élites latinoamericanas": al

1 Traducido del alemán por José F. Pacheco. Publicado por primera vez en J. Morales Saravia (ed.), *José Carlos Mariátegui: Gedenktagung zum 100. Geburtstag im Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz am 10. November 1994 in Berlin*, Fráncfort d.M. 1997. Reproducido más tarde en W.F. Haug, *Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern*, Berlin 2001.

2 Las indicaciones de páginas en el texto se remiten a la obra. La Defensa del Marxismo de Mariátegui

3 El mismo Manfred Kossok tiene que limitarse: "Tampoco faltan intentos más flexibles de construir una contradicción, por medio de comparaciones atinadas entre Antonio Gramsci y Mariátegui (que en la investigación seria tienen enteramente su lugar), entre el uso intelectual y el uso práctico del marxismo por el partido de la clase obrera." (1982) La Defensa del Marxismo de Mariátegui.

mismo tiempo estar *por* la modernidad y parcialmente *en contra* de ella. En estas circunstancias respalda "el aprovechamiento de la herencia incaica para una cualidad propia indoamericana" en el proceso de un "giro hacia la nación" y en la perspectiva de un sondeo de las oportunidades para un "desarrollo sostenido del Perú bajo condiciones de dependencia" (Maihold 1988, 490 s.). Esta fórmula pretende darnos la clave que nos proporcione el acceso tanto a Mariátegui como a Haya de la Torre.

Una mirada hacia atrás sin prejuicios no ve de ninguna manera a un nacionalista. La nación se articula desde abajo y contra el racismo, de manera "marxista". El proyecto de formación de la nación peruana de Mariátegui contiene una revolución social y antirracista.

II.

Si se indaga sobre la "defensa del marxismo" por Mariátegui se encuentra según el caso con dos clases de defensa. La primera, explícita, se compone por los artículos reunidos bajo este título; la segunda, implícita, representa su obra práctica y teórica completa. Ésta presenta las pruebas de aquella. En este segundo sentido vemos a Mariátegui realizar la defensa del marxismo contra debilidades inherentes del mismo, tanto contra la esclerosis de un universalismo vacío como contra un evolucionismo economicista. El marxismo de Mariátegui (cf. Prado Redondez 1982) es un pensamiento concreto, no es un museo. Los ideólogos estalinistas reaccionaron a esto interpretándolo fuera del marxismo. Los reproches se parecían a aquellos dirigidos contra Gramsci. ¿No había Mariátegui asimilado a Sorel y a Croce? A pesar de las condiciones tan diferentes de sus países se puede reconocer la misma situación histórica y actualidad que abordan, Mariátegui en su *Defensa* y Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*. Ambos tienen a menudo los mismos puntos de referencia. Sus textos se acotan entre sí. Pero si en parte se trata de idéntico material con que los autores elaboran, la forma de hacerlo difiere mucho. Los artículos de Mariátegui se pueden formalmente comparar con los del *Ordine Nuovo* de Gramsci; tienen carácter periodístico y representan intervenciones de formación de opinión. Los apuntes en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci son más fragmentarios y llevan ante todo el carácter de informes de material (Materialuntersuchungen) en combinación con trabajo conceptual experimental. De la misma manera que los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci precisamente en su fragmentariedad producen un efecto incomparablemente más duradero que sus propios artículos anteriores, así también en comparación con los trabajos periodísticos de Mariátegui.

No es casual que Robert Paris, el editor francés de los *Siete ensayos* (Mariátegui 1986), y temprano investigador mariateguiano (1967, 1972, 1973), también haya editado en francés los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci. La reflexión de Mariátegui como la de Gramsci fue en primer lugar provocada por las catástrofes que representaron para el movimiento obrero internacional la primera guerra mundial y el advenimiento al poder del fascismo. Como también el polo opuesto que la revolución rusa representó, apareciendo de manera fulminante como la posibilidad de una alternativa, lo cual para Mariátegui sobre todo representó la revolución mexicana que triunfó el mismo año de 1917. Sin embargo, lo que en nuestra mirada retrospectiva (cf. por ejemplo Toti 1962) los

acerca a Gramsci y a Mariátegui de manera sorprendente**,** es su raigambre en los movimientos obreros de sus países, pero también su desaparición prematura; en Gramsci en la forma paradoxal que su pensamiento político pudo desarrollarse de manera independiente en el aislamiento de la prisión fascista, mientras que afuera la polarización del fascismo y estalinismo absorbía las fuerzas o las ponía fuera de juego. El pensamiento de ambos representa otro potencial de desarrollo del marxismo que el que tomó forma en la Tercera Internacional. En el curso del nuevo descubrimiento del "marxismo antidogmático de los años 20 y 30" (Sylvers 1981, 19) aparece de nuevo[4].

III.

Los distintos capítulos que componen la *Defensa del marxismo* de Mariátegui, y que llevan por subtítulo *Polémica Revolucionaria*, fueron escritos, según los editores (hijos de Mariátegui), entre julio de 1928 y junio de 1929. Mariátegui había planeado una segunda sección: "Teoría y práctica de la reacción", pero que él mismo no llegó a ensamblar. — ¿Qué tiempos eran aquellos en los que se escribieron estos textos reunidos bajo este título? ¿En qué situación intervinieron?

Se trata de los últimos "años de estabilización capitalista" (111) antes de la crisis económica mundial. El revolucionarismo juvenil de los años de posguerra había pasado. "Después que las ametralladoras de Noske restablecieron en Alemania el poder de la burguesía, el mesianismo de la 'nueva generación' empezó a calmarse" (113). En Italia el régimen fascista intensificaba en aquel entonces la dictadura. El 8 de noviembre de 1926 había sido apresado Gramsci; el 4 de junio de 1928 fue condenado a 20 años, 4 meses y 5 días de prisión. El texto de Mariátegui revela conocimiento de este destino del "equipo de intelectuales del *Ordine Nuovo* de Turín" y menciona los nombres de Gramsci y Terracini.[5] En enero de 1929 Gramsci obtiene el permiso de escribir en la celda; los primeros párrafos de sus *Cuadernos de la cárcel*, que según Valentino Gerratana "no han sido escritos antes de junio-julio de 1929" (cf. *Gefängnishefte*, vol. 1, A9) y los últimos artículos de *Defensa del marxismo* de Mariátegui pertenecen al mismo tiempo. Era el momento histórico en que la Internacional Comunista abandonó la táctica del Frente único. La *Defensa* de Mariátegui podría caracterizarse, de igual manera que las notas de Gramsci, medidos por los movimientos de derecha e izquierda imperantes, como unas *consideraciones anacrónicas* si se tiene presente con Nietzsche (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) que el espíritu de la época nunca está conforme cuando se lo traspasa. Los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci muestran en efecto como un marxista trasciende los límites impuestos por los marxismos de la Segunda y la Tercera Internacional. La situación actual ha cambiado sin duda de manera fundamental en más de un aspecto. En aquel entonces se centraban las luchas de manera muy diferente, y Mariátegui podía todavía creer, a pesar de todas las preocupaciones, en la "creación positiva de la U.R.S.S." (116). El estalinismo se encontraba todavía en estado latente. La

4 "En este sentido, el interés por Mariátegui no es diferente del mostrado por Lukács, Korsch y Gramsci." (Sylvers 1981, 19)

5 "El equipo de intelectuales del *Ordine Nuevo* de Turín, asumió la empresa de dar vida en Italia al Partido Comunista, iniciando el trabajo político que debía costar, bajo el fascismo, a Gramsci, Terracini, ect., la condena a veinte o veinticinco años de prisión" (115).

Unión Soviética proclamaba "el principio de la coexistencia legítima de Estados de economía socialista con los Estados de economía capitalista" y se mostraba con esta propuesta "más liberal que los Estados formalmente liberales", lo que lleva a Mariátegui a comentar que la función progresista del liberalismo habría pasado en aquel momento histórico al socialismo (77).

IV.

El motivo de *Defensa* invocado en el título muestra que la situación está determinada por ataques al marxismo, renuncias a su letra, crisis de la misma. Uno de éstos que hasta declararon la caída del marxismo y que era lo que pretendían provocar, era Hendryk de Man (1885-1953), hoy sólo recordado por especialistas. De marxista se transformó a antimarxista hasta llegar al fascismo. En 1926 se publicó en Alemania un libro suyo bajo el título de *Zur Psychologie des Sozialismus*, "Sobre la psicología del socialismo". En castellano existía traducido: *Más allá del Marxismo*, o como se hubiera dicho en los 90s: *posmarxismo*. Gramsci se ocupó en su celda de la edición italiana *Il superamento del marxismo,*[6] "la superación del marxismo". — De Man trabajó como profesor en la Universidad de Fráncfort de manera temporal y en la "Akademie der Arbeit", Academia del trabajo. Dirigió una mirada retrospectiva al proceso de transformación — y Mariátegui lo observa - en cuyo curso la trinchera que lo separa de los "correligionarios marxistas" que se han dirigido hacia el bolchevismo, se volvió cada vez más profunda.

El libro de De Man experimentó entonces, como Mariátegui registra, una repercusión parecida a la de *La decadencia de Occidente*[7] de Spengler. Ya no se trata aquí como en el caso de Bernstein sólo de la *revisión* sino, veinticinco años más tarde, de la *liquidación* del marxismo. Claro que De Man no fue de ninguna manera el primero en anunciar el fin del marxismo. Ya Charles Andler había pronosticado en 1897, como Mariátegui recuerda, la "disolución" del marxismo, y Masaryk propagó en 1898 la crisis del marxismo.

Georges Sorel en cambio, como les interesa a Gramsci y a Mariátegui, representa en un primer momento el retorno revolucionario hacia Marx de la superficialidad evolucionista y del amansamiento parlamentario del marxismo. Sorel asimila también la filosofía que viene después de Marx, y se manifiesta contra el positivismo y el racionalismo. Argumentos en contra de ambos encuentra en Bergson y los pragmatistas, cuyas ideas las refunda**,** acentuando el papel histórico de la violencia contra el socialismo "jurídico" de los socialdemócratas**,** y contra las ilusiones democráticas del derecho al voto universal. "La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico" (21). "Realismo" no tiene que entenderse sin embargo, como algo que suponga un *homunculus politicus* racionalista, sino que los seres humanos sean aceptados

6 Cf. Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, por ej. cuaderno 8, 167, incluido otra vez en cuaderno 11, 66; cf. además los comentarios correspondientes. La Defensa del Marxismo de Mariátegui 6.

7 Sobre Spengler cf. la entrevista aparece en mayo de 1923 en *Claridad* sobre la restauración en Europa, "El Ocaso de la civilización Europea", en: *ibid.* 1975, 17. La Defensa del Marxismo de Mariátegui 7.

con sus instintos y pasiones, sus miedos y esperanzas. De emociones semejantes había sido sacudido el racionalismo árido y la socialdemocracia fue arrastrada a la guerra en 1914. Mientras que en la situación revolucionaria después de la primera guerra mundial, los mejores de la nueva generación, "los mejores espíritus, las mejores mentes" (114 s.), se volcaron a la revolución. En cambio, Mariátegui ve la generación de anteguerra, los Ebert, Kautsky, Bauer, Renner etc., actuar como saboteadores de la revolución (115). El efecto principal de su socialdemocratismo le parece a él, sin diferenciar más la resistencia contra una revolución exigida por las masas. Ahora bien, cuando De Man en contra de semejante marxismo propaga un nuevo espiritualismo que lleva a la "derecha", utiliza Mariátegui a Sorel como a un anti-de-Man, que inyecta nuevas energías a la izquierda.

Pero Mariátegui se da cuenta también que en la recepción de Sorel se encuentran posiciones contrarias. Anota: "*Las reflexiones sobre la Violencia* [de Sorel] parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini." (21) Lenin le parece a Mariátegui como el más enérgico renovador del marxismo. Su juicio del marxismo de Kautsky, va más allá de la crítica de Lenin y recuerda en algo a Lukács: Él hace una distinción tajante entre lo que está vivo y lo que está muerto en el marxismo contemporáneo y critica, "...que se quiera llamar marxismo a algo que había dejado de serlo casi desde su origen". El "rector efectivo" de la socialdemocracia alemana, al cual De Man se sentía tan ligado, "no fue Marx, sino Lassalle". Las "refutaciones" actuales de De Man tienen por consiguiente muy poco que ver con el "marxismo activo, viviente, de hoy" (23); lo que De Man cree matar, ha muerto en realidad hace ya tiempo.

V.

Un antípoda de Sorel es Croce. Como aquél cumple éste para Gramsci y para Mariátegui una función importante. Sin exagerar se puede decir que la apropiación crítica de Croce nos proporciona una clave para entender tanto a Mariátegui como a Gramsci. A los detractores a la moda del pensamiento marxista les recuerda Mariátegui como los neoidealistas Croce y Gentile se han dedicado a ese pensamiento, quienes han comprendido: "La dialéctica trascendental de Kant preludia, en la historia del pensamiento moderno, la dialéctica marxista." (39)

Mariátegui practica un sabio trato con Croce, tomando para sí las ideas recibidas de Antonio Labriola por éste:

> Marx [...] no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos, en los cuales, como advierte Benedetto Croce — para quien es filosofía todo pensamiento que tenga carácter filosófico — no se encuentra a veces sino su exterioridad. La concepción materialista de Marx nace, dialécticamente, como antítesis de la concepción idealista de Hegel. (40)

Esta relación no resultaba clara para Croce. Él considera natural que el autoencuentro siempre tiene lugar a través de la rebelión contra el primer amor en la filosofía. Esta reducción a la psicología juvenil le quita la substancia de la crítica de Marx a Hegel.

Ahora bien, del mismo modo que para Gramsci y anteriormente para Labriola, el materialismo histórico no es para Mariátegui, ni una filosofía de la historia ni un materialismo filosófico (y *eo ipso* metafísico). Marx ha creado un "método de interpretación histórica de la sociedad actual".[8] Croce ha confirmado esto refutando a Stammler, que Marx no habría aspirado a crear una filosofía de la historia sino una "concepción histórica determinada por las condiciones presentes de la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas". (40)

La actualidad de este método de investigación se mide para Mariátegui de acuerdo a la actualidad en su referencia al mundo real específico: "La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido." (40 s.) La lucha política mantiene viva esa crítica.

VI.

El rechazo de Mariátegui contra un marxismo epigonal que se agota en la interpretación de Marx es tajante. "Hay que desistir de consultar, como si fueran las memorias de una pitonisa, los nutridos volúmenes de crítica y teoría en que expuso [Marx] su método de interpretación" (75). Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburgo son ejemplos de actualizaciones creativas**,** según Mariátegui. Contra la tentación de hacer de los grandes nombres banderas partidarias de la división y exclusión, como los comunistas en especial lo harían hasta la autodestrucción, Mariátegui está inmunizado.

Se puede opinar que las reflexiones de Mariátegui sobre *Teoría y práctica de la reacción***,** podrían ser más actuales en la época de la globalización neoliberal del capitalismo que su disputa con refutaciones a Marx olvidadas hace ya mucho tiempo. Su defensa más fuerte del marxismo es su arremetida marxista contra el liberalismo económico de su tiempo. "Aquellas fases del proceso económico que Marx no previó [...] no afectan mínimamente los fundamentos de la economía marxista; exactamente como los hechos, mucho más graves y profundos, que han rectificado en el último siglo la práctica del capitalismo, forzándolo a preferir según los casos el proteccionismo al libre cambio y el intervencionismo a la libre concurrencia, no destruyen los fundamentos de la economía liberal, en cuanto son las bases teóricas del orden capitalista." (75) Son palabras también válidas con ciertas modificaciones en la actual "época de estadización mundial de servicios y empresas" (ibíd.).

En la perspectiva de este diagnóstico de la época que conceptúa al mercado como metáfora para la marcha autónoma de una economía con sus relaciones de poder, advierte Mariátegui a los liberales, con Sorel y Croce, despreciar sin más al marxismo como utopía. Su propio terreno, la economía liberal, dice

8 "Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual." (40)

Mariátegui con Sorel, representa "uno de los mejores ejemplos de utopías que se pueda citar": Había imaginado una sociedad en la que bajo la ley de total competencia libre, todo se reduciría a relaciones de cambio; "se reconoce hoy que esta sociedad ideal sería tan difícil de realizar como la de Platón" (Sorel, cit. 76). Con la misma advertencia hacia el reproche barato de utopismo de parte de los liberales en contra del marxismo, aduce Mariátegui al líder de los liberales, Croce: Éste tampoco tendría un mejor entendimiento cuando los liberales tachan de utopistas a los marxistas; con mayor derecho sería al contrario.

VII.

Mariátegui cita ampliamente el manifiesto revisionista de Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, del que también se ocupa Gramsci una y otra vez en sus *Cuadernos de la cárcel*, usándolo contra las tergiversaciones posteriores en la posición de Croce. El que Mariátegui concuerde con Gramsci (del que sin duda no tenía ninguna noticia certera en este momento) en la apropiación crítica y modificación de los temas croceanos, muestra la dirección común en el intento en el que ambos se encuentran inmersos en contra de la corriente del marxismo-leninismo que se está formando. Mientras que en éste el comunismo de guerra ha dejado secuelas imborrables, ejerciendo lo político como estado de excepción permanente y bajo el signo de la primacía de la violencia, conjuntamente con una reducción economística del marxismo, Mariátegui dirige (al igual que Gramsci) su interés, sin dejar de lado el papel de la violencia, a la cultura y a la política de lo cultural. Este aspecto de la obra mariateguiana ha hecho que Antonio Melis, anteponga la cercanía de Walter Benjamín con Mariátegui a la "afinidad" con Gramsci, y esto a causa del interés en la industria cultural, en la "organización material de la cultura" (Melis 1981, 138).

Mariátegui se da cuenta que la violencia es nula para la apropiación de la cultura. Pero la cultura es una de las fuentes más importantes del poder, señala en las *Universidades Populares* en octubre de 1923: "La burguesía es fuerte y opresora, no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, uno de sus sustantivos instrumentos de dominio. [...] La cultura es el mejor gendarme del viejo régimen".[9] La burguesía no permite que le quiten el instrumento de dominio cultural a la manera soviética. "El capital es expropiable violentamente. La cultura, no." (1975, 23) Esto coincide completamente con la propuesta gramsciana y además es compatible con las ideas de Karl Korsch. De forma análoga tiene que verse a Mariátegui en su lucha por la hegemonía cultural. La palabra hegemonía no tiene mucha importancia para él, pero lo que el concepto de hegemonía significa en Gramsci juega un papel central. No se entendería de otra manera su concepción del intelectual que él mismo practica.

La *Defensa* muestra sólo una mínima parte de la lucha de Mariátegui por lo cultural. Los elementos particulares pueden haber llegado a ser históricos. Pero la desenvoltura y la referencia a problemas concretos con la que Mariátegui profesa el marxismo como apropiación crítica, y como un pensamiento que interviene en las ideas de su tiempo, es actual. Lo que le ayuda en esto, al

9 *Las Universidades Populares* (Octubre 1923), en: 1975, 29. *La Defensa del Marxismo de Mariátegui* 11.

igual que a Gramsci, es una epistemología de la praxis siguiendo a Labriola, que de nuevo como Gramsci, es en parte mediada por Croce. Ésta se limita también, al igual que Marx y Engels en *La ideología alemana* (cf. MEW 3, 27), en ver a la teoría del materialismo histórico como a una guía de investigación, no de dogmatismo. A aquellos que proclaman la muerte del marxismo, Mariátegui les dice después de haberles sustraído sus pocas fuerzas: Lo que ustedes han tomado como marxismo, ya estaba muerto. El nuevo marxismo vive donde ustedes no lo esperan.

BIBLIOGRAFÍA

DE MAN, Hendryk. *Zur Psychologie des Sozialismus.* Jena 1926.

GRAMSCI, Antonio. *Gefängnishefte.* Cuadernos de la cárcel] edición crítica a partir de la edición italiana a cargo de Valentino Gerratana, editada por Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug & Peter Jehle, 9 vols., Hamburg 1991-1999.

KOSSOK, Manfred. "Neue Mariáteguiliteratur in Peru". *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.* N° 4, Berlin/RDA LA DEFENSA DEL MARXISMO DE MARIÁTEGUI 12 1982, 348-50.

MAIHOLD, Günther. *José Carlos Mariátegui: Nationales Projekt und Indio-Problem. Zur Entwicklung der indigenistischen Bewegung in Peru.* Frankfurt a.M. 1988.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria.* Obras completas, vol. 5, Lima, 1974.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Fascismo sudamericano. Los intelectuales y la revolución, y otros artículos inéditos*, Lima 1975.

MARIÁTEGUI, José Carlos. 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Obras completas, vol. 2, Lima. 1986.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Werke*, vol. 3, Berlin/RDA 1958ss. (cit. MEW)

MELIS, Antonio. "J. C. Mariátegui primo marxista d'America". *Critica Marxista*, año 5, N° 2, 1967, 132-57.

MELIS, Antonio. "La lucha en el frente cultural". Podestà *et al.* (eds.), *Mariátegui en Italia*, Lima 1981.

MOTHES, Jürgen. "J. C. Mariátegui (1894-1930) und der 'Mariáteguismus'", ms. 1994.

PARIS, Robert. "Mariátegui e Gobetti". Centro Studi Piero Gobetti (ed.), *Quaderno* 12, Turin 1967, 2-13.

PARIS, Robert. "La formazione ideologica di J. C. Mariátegui". S. Sechi, ed., *Dipendenza e sottosviluppo in America Latina*, Turin 1972, 371-408.

PARIS, Robert. *et al.*, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui.* Buenos Aires 1973.

PODESTÀ, Bruno, Giovanni Casetta, Antonio Melis, Robert Paris, Malcolm Sylvers (eds.), *Mariátegui en Italia*, Lima 1981.

PRADO REDONDEZ, R., *El marxismo de Mariátegui.* Lima 1982.

SYLVERS, Malcolm. "J. C. Mariátegui e l'Italia: la formazione di un rivoluzionario peruviano". *Movimento operaio e socialista*, año 21, n° 1-2, 1975, 57-119. (castellano en: Podestà *et al.* 1981)

TOTI, G., "Mariátegui, il Gramsci americano". *La Situazione*, n° 25-26, 1962, 46-49.

MARIÁTEGUI, UNA "LECCIÓN DE MÉTODO": LA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA DEL MARXISMO DE JOSÉ ARICÓ

Martín Cortés

El intelectual argentino José María Aricó (1931-1991) fue, en sus papeles de autor y editor, una de las figuras que más se detuvo a reflexionar sobre el marxismo latinoamericano, abriendo para dicho propósito múltiples instancias de debate en toda América Latina. En ese marco, la obra de José Carlos Mariátegui fue, principalmente a partir de los años setenta, uno de sus objetos privilegiados de indagación, en el marco del cual produce un lazo de estrecho interés por el mundo intelectual peruano. Este se manifiesta, por caso, en la edición inicial de su *Marx y América Latina* en Lima en 1980 (luego será editado en México y en Buenos Aires), así como la ulterior publicación, en la revista limeña *Socialismo y Participación*, de varias de las ponencias que compusieron el coloquio, organizado por Aricó en Sinaloa (México) en 1980, que convocaba a rediscutir la figura del *Amauta* bajo el título de "Mariátegui y la revolución latinoamericana".

Este trabajo abordará, pues, la lectura que Aricó hace de Mariátegui, más precisamente, el Mariátegui que aquél "produce" a los fines de sostener sus hipótesis sobre el marxismo latinoamericano. Vale decir, no ahondaremos tanto en la justeza con que Aricó trata o deja de tratar la obra del socialista peruano, como en los modos en que construye sus propios postulados como un legado de aquél. En última instancia, el propósito de este trabajo es también el de mostrar la profunda productividad de la obra de Mariátegui a través de uno de sus más importantes lectores. Del mismo modo, intentaremos mostrar que así como Aricó apostó por la actualidad de Mariátegui para pensar su tiempo, hoy es preciso recuperar tanto al *Amauta* como al propio Aricó, en tanto salientes figuras del pensamiento crítico latinoamericano, para las cuales los tiempos que hoy corren en la región reclaman actualidad.

ARICÓ Y MARIÁTEGUI

> «Una última cosa antes de despedirme. Ha llegado a mis manos un librito de Mariátegui llamado 'El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy'. Lo componen una serie de ensayos entre los que se cuentan los dedicados a Italia y sus personalidades culturales durante la época en que

él estuvo (es decir de la tercera década). Y me encuentro con una evidencia clara: la similitud de formación, de interés intelectual, de sufrimientos entre Gramsci y Mariátegui que podría dar lugar a un interesante paralelo histórico. ¿Lo pensó alguna vez?» (Aricó, 1959)[1]

Con esta "intuición" se cerraba una misiva que Aricó envió, todavía en sus años de militancia comunista, a quien fuera su maestro dentro de dicho partido, Héctor Agosti. La carta se inscribe en una serie de intercambios sobre una traducción de *Literatura y vida nacional*, de Antonio Gramsci, que Aricó se encontraba realizando. Además, aparecen elogiosos comentarios suyos acerca de algunos libros de Agosti (*Nación y Cultura*, *Echeverría* y *El mito liberal*) en lo que hace al intento de que el Partido Comunista alcanzara "una gran madurez en el conocimiento profundo de nuestro país", constituyendo aquéllos, por ende, "una muestra clara del aporte de los comunistas a la cultura nacional".

No será sino dos décadas más tarde cuando el interés del autor cordobés por Mariátegui asuma el carácter de un estudio sistemático de sus textos y de un trabajo de debate y difusión alrededor de la obra del socialista peruano. Sin embargo, cabe preservar las notas más fuertes de la carta de Aricó, pues ellas pueden ser pensadas como una invariante de su trayectoria durante las sucesivas décadas, que hacia fines de los setenta, con el "reencuentro" con José Carlos Mariátegui, asumirán la forma de una preocupación por América Latina como objeto de reflexión. Las notas a las que nos referimos descansan, fundamentalmente, en la interrogación en torno de la cultura nacional. Gramsci resulta tan atractivo para Aricó porque brinda la posibilidad de pensar al marxismo desde una perspectiva *situada*. No como un conjunto de categorías indubitables, sino como una empresa crítica que comienza cuando se entronca con los impulsos más profundos y progresivos de una cultura nacional determinada.

No casualmente, la afinidad entre Gramsci y Mariátegui sería luego tan explorada en el campo de las izquierdas latinoamericanas, para llegar a ser hoy casi un lugar común. Las iniciativas de Aricó, junto con las no menos relevantes de Antonio Melis y Robert Paris[2], constituyeron un sustantivo avance en el análisis de dicha relación, enmarcada en la preocupación general por las condiciones de producción de un marxismo latinoamericano.

Antes que Mariátegui, Gramsci será un permanente compañero de ruta de Aricó, que le permitirá no separarse nunca de la necesidad de pensar las

1 Carta de José Aricó a Héctor P. Agosti, fechada en Córdoba el 28 de septiembre de 1959. Disponible en el Archivo del Partido Comunista Argentino. Agradezco a la investigadora Alexia Massholder que encontró esta carta en el archivo de Héctor Agosti y me notició de su existencia.

2 El italiano Antonio Melis y el francés Robert Paris han sido los primeros en explorar de manera sistemática la afinidad entre Gramsci y Mariátegui, así como en trabajar sobre el antipositivismo del *Amauta* y su formación en la Italia de los años 20. Algunos de sus trabajos al respecto nos llegan, precisamente, a través de las iniciativas de Aricó: los artículos de ambos acerca del marxismo de Mariátegui son publicados en la compilación de Aricó acerca del peruano (Paris, 1978; Melis, 1978), aunque ya habían aparecido en Buenos Aires unos años antes, en una compilación a cargo de Rogelio García Lupo (1973). Además, la tesis doctoral de Paris, que reconstruye la formación ideológica de Mariátegui, es publicada por *Pasado y Presente* (Paris, 1981); y, por último, Paris presenta una ponencia sobre, precisamente, los puntos de contacto entre Mariátegui y Gramsci en el Coloquio sobre Mariátegui organizado por Aricó en 1980, texto que sería publicado posteriormente en la revista peruana *Socialismo y Participación* (Paris, 1983). Por su parte, Melis también asiste a dicho coloquio y remarca la importancia del mismo para sus estudios sobre Mariátegui en el prólogo a la compilación de sus textos sobre Mariátegui que se publica en Lima en 1999 (Melis, 1999).

condiciones históricas concretas de la Argentina como el suelo donde apoyar la potencia crítica del marxismo. El "reencuentro" con Mariátegui, que confluye con el exilio mexicano, puede pensarse, a modo de hipótesis, como la "latinoamericanización" de esa preocupación gramsciana antes dirigida a la realidad argentina. Como lo señala Juan Carlos Portantiero, México implicó para Aricó tanto la posibilidad de desarrollar más decididamente su rol de investigador como el encuentro con América Latina como problema (Portantiero, 1992). En este sentido, es en torno y a partir de la experiencia mexicana de Aricó que podemos encontrar algunos de los puntos salientes de su lectura de Mariátegui, interpretándola como una clave para la reflexión de Aricó sobre el marxismo latinoamericano. La figura de la "lección de método" es utilizada por el propio Aricó para señalar la búsqueda del *Amauta* en pos de la "producción de un marxismo *latinoamericano*, que encuentra en una sede nacional privilegiada, en una realidad histórica contrastada con un patrón evolutivo al que se cuestiona en su pretensión de universalidad, sus paradigmas de constitución" (Aricó, 1986:1). Al mismo tiempo, esa lección descansa en las reiteradas referencias de Aricó a la *originalidad* del marxismo de Mariátegui, manifiesta tanto en sus fuentes como en su esfuerzo por medirse con diversas tradiciones de pensamiento ajenas al canon doctrinario aceptado en los rígidos años de la Tercera Internacional.

Dicho esto, a los fines de la exposición, abordaremos la cuestión desde estas dos perspectivas vinculadas entre sí, pero analíticamente distinguibles. En primer lugar, la necesidad de pensar al marxismo en diálogo con las más diversas expresiones culturales de cada época como garantía para su eficacia en materia de reflexiones teórico-políticas. Luego, el carácter de lo nacional como "sede privilegiada" de colocación de la perspectiva marxista.

PRIMERA INSPIRACIÓN: LAS HETERODOXIAS DE MARIÁTEGUI

Como decíamos, si bien es en el exilio mexicano, hacia fines de la década del setenta, cuando se registran los esfuerzos más sistemáticos de Aricó en torno de la obra de Mariátegui (principalmente a través de su compilación *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, publicada en 1978 y reeditada en 1980, y la realización del Coloquio *Mariátegui y la Revolución Latinoamericana*, en Culiacán, México, en 1980[3]), pueden encontrarse varios momentos previos de encuentro entre el intelectual cordobés y el legado de Mariátegui. Quizá uno de los más interesantes a rescatar es la profunda afinidad entre la revista *Pasado y Presente*, publicada por Aricó y otros jóvenes intelectuales –la mayoría de ellos expulsados del Partido Comunista Argentino precisamente por eludir los límites del rígido "marxismo-leninismo" pregonado por la organización- entre 1963 y 1965, con una breve segunda época en 1973, y la revista *Amauta*, animada por Mariátegui desde septiembre de 1926 hasta su muerte en 1930. *Pasado y Presente* aparece en el marco de un "boom" de editoriales y revistas por medio de las cuales comienza a expresarse una nueva izquierda intelectual, en su

3 La señalada compilación y la organización del Coloquio de Culiacán son, sin dudas, los dos grandes emprendimientos de Aricó centrados en la figura del socialista peruano. Luego de ellos, se pueden encontrar múltiples artículos académicos y de divulgación en los que Aricó invita a la lectura del peruano, quien pasa a ser una de las más importantes referencias en sus reflexiones, desde el exilio mexicano hasta su muerte, en 1991, en Buenos Aires.

mayoría proveniente de rupturas con el Partido Comunista y el Partido Socialista (Terán, 1991). Salir de la órbita de sus organizaciones supuso para estos grupos un fuerte impulso para abrir las perspectivas teóricas y ampliar los horizontes intelectuales[4]. Es así como *Pasado y Presente* se piensa a sí misma como un nuevo proyecto "generacional", esto es, como una experiencia de un grupo que comparte una experiencia vital común y que busca desarrollar sus inquietudes contribuyendo a renovar el clima político e intelectual de una época. Es el propio Aricó quien vierte estos conceptos en la editorial del primer número[5], donde la naciente revista cordobesa se coloca a sí misma en la línea histórica de iniciativas similares que intentaron constituirse como un momento de la organización de la cultura en Argentina y América Latina, entre las cuales se menciona a *Nosotros, Revista de Filosofía, Martín Fierro, Claridad* y la propia *Amauta*, señalada como "la por tantos motivos precursora revista de Mariátegui" (Aricó, 1963:10).

En un breve texto que, precisamente, intenta trazar una semblanza de la experiencia de *Pasado y Presente*, José Aricó atribuye a la misma lo que podríamos pensar como su modo de entender el marxismo a lo largo de su prolífica trayectoria intelectual. Allí nos dice: "el marxismo que hizo suyo y defendió la revista *Pasado y Presente* era aquél que estaba en condiciones de soportar un *productivo diálogo con el mundo y la cultura del presente*"[6]. Esta "visión laica del marxismo" que Aricó asigna a la experiencia de la revista es precisamente la que la emparenta directamente con *Amauta*. Así como *Pasado y Presente* se proponía "no dejar de lado por consideraciones políticas del momento a diversos aspectos del conocimiento humano (psicología, sociopsciología, antropología social y cultura, sociología, psicoanálisis, etc), abandonando a la ideología burguesa contemporánea campos que ya el marxismo en 1844 reclamaba como suyos" (Aricó, 1963:15)[7], en la revista dirigida por Mariátegui es posible encontrar textos profundamente políticos compartiendo sus páginas con reflexiones sobre poesía, pintura o cine (es interesante señalar que el primer número se abre con un texto de Freud, en lo que constituye sin dudas una de sus primeras apariciones en América Latina). En última instancia, lo que tienen en común *Pasado y Presente* con *Amauta* es la vocación por constituirse como emprendimientos culturales que buscan tener una *irradiación* política[8] que contribuya a la construcción de

4 En su libro sobre Milcíades Peña y Silvio Frondizi, dos importantes y subvaloradas figuras del marxismo argentino, Horacio Tarcus (1996) muestra cómo los años sesenta fueron fructíferos para una serie de rupturas en las organizaciones tradicionales que se constituyeron como condiciones para el despliegue de renovadas investigaciones y reflexiones en el campo del marxismo en la Argentina. Casos como el grupo *Pasado y Presente* o el grupo de la revista *La Rosa Blindada*, entre muchos otros, dan cuenta de la potencialidad de reflexión crítica que se liberaba de manera casi explosiva cuando jóvenes intelectuales rompían con las organizaciones tradicionales que los cobijaban.

5 No pretendemos agotar aquí la experiencia de *Pasado y Presente*, sino referirnos a las características que van en el sentido de nuestro argumento. Para un recorrido más detallado por dicha experiencia, ver Aricó (2005) y Burgos (2004).

6 El texto, manuscrito, permanece inédito. Se titula "Pasado y Presente" y cuenta con apenas tres páginas. Se puede consultar en la Biblioteca José María Aricó, en la Universidad Nacional de Córdoba.

7 Esta amplitud es claramente visible en la diversidad de artículos contenidos en los nueve números que componen la revista en su primera época. Allí pueden encontrarse desde referencias a Lacan (quizá de las primeras en español) hasta un seguimiento preciso de los debates del marxismo italiano, pasando por reflexiones sobre el colonialismo, la revolución china y la cuestión de la lucha armada.

8 No es tema para desarrollar en este trabajo, pero no casualmente podríamos colocar, en una misma perspectiva, las revistas en las que Antonio Gramsci participó en su juventud, *Avanti!, Il Grido* y, sobre todo, *L'Ordine Nuovo*. Todas ellas combinaron artículos políticos con un profundo sentido de la disputa en todos los campos del conocimiento y de la vida, intentando contribuir a la producción de una auténtica

alternativas emancipatorias. La certeza que anima este tipo de empresas es, según la misma editorial de la revista cordobesa, "la convicción profunda de que la autonomía y la originalidad absoluta del marxismo se expresa también en su capacidad de comprender las exigencias a las que responden las otras concepciones del mundo" (Aricó, 1963:17), de modo que estamos en el marco de una batalla cultural en la cual el marxismo, como filosofía que logra dialogar con toda forma de pensamiento (pues ellas son, en última instancia, expresiones de una realidad histórica), deviene "**la filosofía** del mundo moderno, colocándose en el centro dialéctico del movimiento actual de las ideas y universalizándose" (Aricó, 1963: 17, negrita en el original). Es interesante, en este punto, pensar la experiencia de *Amauta* en la misma dirección, como una tarea colectiva de producción político-cultural[9]. Aricó señala, además, un valor extra en dicha experiencia. A diferencia de las revistas italianas de las que participara Gramsci, que operan en el contexto de un vigoroso movimiento social, la empresa de Mariátegui aparece en un espacio con un movimiento social apenas en ciernes, por lo cual su rol es de *fundador* antes que de *dirigente* (Aricó, 1978).

En ese marco, *Amauta* fue una experiencia animada por la polémica constante, de la cual se hacía emerger un marxismo renovado que reconocía los marcos ideológicos de la discusión peruana de la época, inserta a su vez en los grandes dilemas de Occidente. Esto permite valorar la capacidad de Mariátegui de articular la vocación universal del pensamiento europeo con la especificidad de la realidad latinoamericana, eludiendo las tentaciones de "aplicar" categorías cerradas y preestablecidas (volveremos sobre esto en el próximo apartado). De modo que el marxismo de *Amauta* es un método antes que un programa, o, en los bellos términos que el propio Mariátegui utiliza, una *brújula* antes que un itinerario. Es así que la revista articula en sus páginas preocupaciones por los debates y la realidad europea con una marcada presencia de la reforma universitaria y el problema de la revolución agraria. Todo lo cual aparece enmarcado por el grupo que se iba constituyendo alrededor de esta iniciativa político-cultural mariateguiana, que incluía *Amauta*, pero se extendía a las conocidas tertulias en la casa del director y que decantaría en la fundación del Partido Socialista Peruano en 1928, de modo que "Amauta terminó por ser algo más que una revista: fue la antesala del partido" (Flores Galindo, 1980: 69).

Además de la afinidad entre esta experiencia y *Pasado y Presente*, luego de la experiencia de las dos épocas de la revista, la riqueza del pensamiento de Mariátegui constituye una referencia permanente de la práctica intelectual de Aricó. Y precisamente la capacidad del peruano de nutrirse de las más diversas corrientes intelectuales para construir un marxismo crítico será uno de los elementos más presentes en el itinerario de Aricó:

> Simplemente me instalo en un lugar desde el cual pueden evidenciarse con mayor claridad ciertas constantes de su pensamiento y explicarse con mayor rigor las *formas concretas* que adoptó en Mariátegui la recomposición

cultura antagónica propia de las clases subalternas. Según el propio Aricó, *L'Ordine Nuovo* "se inspira en la parte más avanzada y moderna de la cultura burguesa contemporánea para llevar a cabo una tarea de refundación del marxismo revolucionario" (Aricó, 1978: XVI)

9 Algunos interesantes textos para consultar la experiencia de *Amauta* en relación con el marxismo de Mariátegui son Tauro (1960), Flores Galindo (1980) y Paris (1981).

> teórica y política de tanta diversidad de fuentes. Colocándonos en esta perspectiva su "heterodoxia" constituye una virtud y no una limitación, sus "ismos" los instrumentos conceptuales de mediación para poder inteligir la morfología que adoptaba en Perú el proceso de organización de las masas populares (Aricó, 1980a: 161)

Lo interesante aquí es la valorización de la heterodoxia como una estrategia de investigación. Frente a los desafíos de una realidad que aparece como singular e *irreductible* a las categorías marxistas tradicionales tal cual éstas fueron concebidas, el esfuerzo de Mariátegui por pensar América Latina sin renunciar a la potencialidad crítica del marxismo se sustenta en una apertura política y filosófica que le permite establecer una relación inédita con la cultura moderna. Su heterodoxa formación en el clima intelectual italiano de la primera posguerra[10] contribuyó a que sus inquietudes intelectuales partieran de la apertura como certeza, a contramano de las crecientes rigideces en que iba decantando el marxismo-leninismo como "ideología oficial" de la Unión Soviética y de los Partidos Comunistas a nivel global. Según Aricó, todo esto conduce al "hecho paradojal que significa determinar la presencia del marxismo de Mariátegui precisamente allí donde los marxistas pretendieron rastrear sus vacilaciones frente a las 'ideologías del enemigo de clase'" (Aricó, 1978: XIV). Subyace aquí, además, la problemática, profundamente italiana, de las relaciones entre historia y filosofía. El propio Benedetto Croce postulaba su unidad, cuestión retomada por Gramsci en sus cuadernos carcelarios. Sin el afán de penetrar en este problema, simplemente podemos afirmar que, situados en esta problemática, dialogar con las filosofías de la época es dialogar con la propia época, ya que ellas no son concebidas sino un modo de hablar de la historia presente. De aquí que pensar el marxismo en diálogo con las diversas corrientes filosóficas de una época no sea solamente una cuestión de vocación democrática, de apertura o heterodoxia, sino una necesidad inmanente al propio marxismo entendido de ese modo: éste no puede ser una filosofía revolucionaria sino logra superar y totalizar en su seno a todas las filosofías de una época.

De modo que un gran valor del legado del peruano estriba en los modos en que tejió su marxismo con fuentes heterodoxas. Pero no es esto una mera cuestión de agudeza teórica. Lo que Aricó resalta en sus numerosas intervenciones en torno de la figura de Mariátegui es la "iluminación de un camino" a partir de este modo de trabajar el marxismo. Esa originalidad es la que nace de la combinación de una formación europea marxista -pero, al mismo tiempo, alejada del doctrinarismo- con una realidad profundamente compleja: "Al igual que un ingeniero alquimista, mezcló las elaboraciones conceptuales más vivas de la tradición no marxista con las ideas del sabio alemán en el crisol de una realidad que, como la de su pueblo y América toda, se interrogaba por su destino" (Aricó, 1985:87). Así,

10 Para un análisis más detallado de la formación ideológica de Mariátegui ver Paris (1981). Allí se puede observar detenidamente la influencia de figuras como Sorel, Croce y Gobetti en el intelectual peruano, dando por resultado un marxismo original a contramano de las visiones evolucionistas y fatalistas de la Segunda Internacional. Todo lo cual contribuye a la mencionada afinidad entre Mariátegui y Gramsci. Respecto de esto último, ver Paris (1983). Por otro lado, Harry Vanden rescata también las influencias del socialista francés y fundador de la revista *Clarté* Henri Barbusse. Sus minucionsos trabajos sobre la formación ideológica de Mariátegui a través del análisis de su Biblioteca pueden verse en Vanden (1975 y 1986).

el marxismo humanista y antipositivista de Mariátegui, inspirado en figuras como Georges Sorel y Piero Gobetti -ajenas y heréticas respecto del panteón revolucionario-, le permite construir, para América Latina, "una interpretación revolucionaria 'indoamericanizada' del proceso histórico comparable a la que setenta años antes había elaborado para Rusia Chernishevski, y que contara con la adhesión de Marx"[11] (Aricó, 1985:88).

De modo que, la actitud desprejuiciada de Mariátegui para abrevar su marxismo en fuentes heterodoxas se ve enriquecida por la propia complejidad latinoamericana, conduciéndolo a pensar la emancipación sin las limitaciones impuestas por el pensamiento oficial de la Internacional Comunista. En este sentido, los debates permanentes que se han suscitado en torno de la figura del revolucionario peruano no son sino modos en que aparece la dificultad para encasillarlo en una tradición que permita describirlo. En la mencionada compilación de textos acerca de Mariátegui, Aricó recupera una serie de discusiones en torno de su filiación teórico-política, que discurrieron interrogando los caracteres populista, aprista, comunista, socialista, soreliano, idealista, troskista (entre otros) que podrían subyacer a la producción mariateguiana. En todo caso, plantea Aricó, se trata en todos los casos de diversos aspectos de un único problema: "el de las relaciones entre el pensamiento marxista y la cultura contemporánea, o dicho en otros términos el viejo y siempre actual problema del carácter 'autónomo' del marxismo" (Aricó, 1978: XII). Pues para Mariátegui, esas relaciones son ante todo un *problema*, y nunca una *autoevidencia* (que suele aparecer bajo la forma del desdén por la "cultura burguesa"). Como problema, asumen la forma de un desafío, de la "permanente exigencia teórica y política que tiene el marxismo de medirse con el desarrollo de las situaciones históricas reales y con el mundo de las ideas en que dichas situaciones se expresan"[12] (Aricó, 1978: XII).

Ahora bien, si existe una originalidad en el marxismo de Mariátegui, y si la misma encontraría su valor en una potencialidad crítica de la que sus versiones "oficiales" adolecerían, ese marxismo tiene que poder, efectivamente conducir a potentes y renovados análisis de la realidad latinoamericana. Es en este punto en el que la obra de Mariátegui luce, para Aricó, su vocación de ser un pensamiento

11 Se abre aquí un tema relevante en la lectura que Aricó hace de Mariátegui que, por cuestiones de espacio, apenas mencionaremos en la próxima sección de este trabajo. Se trata de la llamativa afinidad que aparece entre la Rusia de 1880 y el Perú de los años veinte. Afinidad que se manifiesta tanto en los sujetos sociales que aparecen (la persistencia de formas comunitarias que se activan políticamente) como en la disposición de las capas de jóvenes intelectuales disconformes con la sociedad letrada para, en los términos del populismo ruso, "ir hacia el pueblo". El resultado común, subrayado una y otra vez por el intelectual cordobés, es la posibilidad de pensar el marxismo desde una perspectiva crítica y profundamente renovadora, no ya como una filosofía positiva de la historia que suponía que el progreso capitalista aplastaría alternativas de vida social (y que eso debía ser celebrado por el socialismo en tanto heredero de dicho progreso) y que, en esa dirección, despreciaba todo sujeto social que no se emparentara con el desarrollo de las fuerzas productivas como clave del cambio social. Esta apertura permitiría al marxismo ser crítico de las grandes narraciones filosóficas decimonónicas herederas de la Ilustración –en lugar de presentarse como una de ellas- y buscar en las potencialidades inscriptas en cada realidad específica las condiciones para la emancipación. Para Aricó, esta "ruptura" puede rastrearse, además de en Mariátegui en los años veinte, en las investigaciones del propio Marx en torno de Rusia y otras regiones del capitalismo periférico hacia el final de su vida. Sobre este punto ver, especialmente, Aricó (1982).

12 Es posible encontrar en la obra de Aricó reiteradas valoraciones positivas al trabajo intelectual realizado de manera fragmentaria. Principalmente, en su admiración por las notas carcelarias, pero también en la profunda inspiración que le produce *El Libro de los Pasajes* de Walter Benjamin. Hemos desarrollado la relación entre Aricó y la figura de Benjamin en Cortés (2011).

situado. El propósito del próximo apartado es mostrar los argumentos del cordobés para colocar la singularidad del marxismo latinoamericano del autor de los *Siete Ensayos* en su modo de abordaje de la realidad peruana, a partir de lo cual se lucen los trazos más salientes de su "lección de método".

SEGUNDA INSPIRACIÓN: MARIÁTEGUI Y EL "VERDADERO MARXISMO"

Hasta aquí podemos resaltar la riqueza que Aricó atribuye a la formación de Mariátegui, lo cual le permite construir un marxismo original dispuesto a penetrar desprejuiciadamente en la singularidad de la historia y la realidad latinoamericana: "Con Mariátegui el pensamiento de Marx pudo ser utilizado como un instrumento en lugar de ser impuesto como un sistema. Europa no era nuestro destino, su experiencia no fijaba el paradigma de la nuestra, pero sus lecciones por contraste podían iluminar nuestra identidad extraviada" (Aricó, 1986:30). Así, la experiencia y formación europeas de Mariátegui son tan solo un componente de su marxismo, y no un canon a partir del cual toda realidad puede ser pensada. Es así como, al retorno de su experiencia de más de tres años en Europa, puede encontrarse un Mariátegui que encara una búsqueda desprejuiciada por develar los trazos más profundos del drama latinoamericano. La revista *Amauta* será sólo una de las vías por las cuales lleva adelante esa tarea. Al tratarse de un periodista y un inquieto activista político antes que de un intelectual académico, es difícil hallar grandes y sistemáticas obras; por el contrario, se pueden encontrar notas y textos fragmentarios, inacabados y ensayísticos, en lo que constituye, según Aricó, "un modo voluntariamente escogido de intervención en los hechos, evitando así que la rigidez de la doctrina sofoque las múltiples facetas de los datos" (Aricó, 1986:27).

Ese tejido de reflexiones se sostiene, entonces, en la necesidad de pensar la *singularidad* latinoamericana. Paradójicamente, y recorriendo un camino similar a otros intelectuales de su época, Mariátegui "redescubre" América en Europa[13]. Es en ese encuentro que se funda la inquietud mariateguiana por pensar el socialismo en suelo latinoamericano. Para Aricó, allí se funda una de las características más ricas del pensamiento del socialista peruano, su búsqueda por identificar las potencialidades revolucionarias latinoamericanas evadiendo las narrativas de la revolución como progreso que anidaban en el marxismo "oficial" de la época. En ese sentido, Mariátegui habría descubierto que "No es Inglaterra el destino del mundo, sino Perú el resultado probable; son los países que llegan con retraso al festín del capital los que muestran a los demás las llagas de un sistema a ser sustituido, so pena de sucumbir a la barbarie" (Aricó, 1980b:1). Aparece aquí un tema recurrente en las reflexiones de Aricó acerca del marxismo latinoamericano: se trata de la idea de las *virtudes del atraso*, ligada con la potencialidad de las formaciones sociales periféricas para oficiar de *síntomas* de la pretendida universalidad del desarrollo capitalista, virtud que aparecería ante los ojos de Marx a partir de su estudio de la realidad rusa hacia fines de su vida:

13 El propio Mariátegui afirma, refiriéndose a su estancia europea: "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" (Mariátegui, 1970: 146)

> La paradoja de las virtudes del *atraso* se presenta en América Latina con la misma fascinación que condujo a Marx a poner en discusión la idea de un modelo unilineal de sucesión de los modos de producción […] El hecho curioso es que en América Latina, y en un país distinto de Rusia, pero lacerado por una idéntica crisis ideal y de conciencia, se opera un mismo proceso de reapropiación crítica del marxismo, que conduce a cuestionar el paradigma eurocéntrico del que padecía gravemente el socialismo latinoamericano (Aricó, 1992: 398).

El "atraso" opera entonces no sólo como imperativo para comprender la especificidad histórica de una formación social determinada, sino como *oportunidad* para emprender una crítica de todo aquello de positivista que se entrevera en el anquilosamiento del marxismo como tradición de pensamiento. Es así como la heterodoxia de Mariátegui se construye en su apuesta por "descubrir" América Latina en sus puntos de originalidad, sustrayéndola del lugar de unidad subalterna de una filosofía positiva (y europea) de la historia. Allí radica la *absoluta* novedad que constituyen los *Siete Ensayos*: "En esta lección de inmantentismo marxista aplicado al conocimiento y transformación de su país está encerrado el núcleo de la *originalidad* de Mariátegui" (Aricó, 1985: 88)

Y es precisamente por ese "inmanentismo" que Mariátegui atraviesa las batallas más duras de su trayectoria político-intelectual: su debate y ruptura con Víctor Raúl Haya de la Torre, líder de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), y sus diferencias con la Tercera Internacional Comunista, manifestadas en el Congreso de su sección latinoamericana realizado en Buenos Aires en 1929[14].

Para la primera cuestión, cabe mencionar la atmósfera peruana de los años veinte. En el plano de la intelectualidad, corrían aires de renovación dados por la "continentalización" de las aspiraciones de transformación, a partir de la Reforma Universitaria y el "americanismo" que gobernaba el clima cultural de época. El APRA, nacido precisamente con aspiración continental, expresaba esa adhesión de los intelectuales a las luchas de las clases populares, con una vocación latinoamericana y antiimperialista. En ese marco, Haya y Mariátegui compartían algunas posiciones que dan cuenta de la riqueza del Perú de los veinte para el pensamiento marxista latinoamericano: la idea de que el Perú como nación era un proyecto inconcluso, la importancia del mundo indígena como fuerza social, la especificidad de la realidad peruana y su irreductibilidad a esquemas lineales de desarrollo, el problema del latifundismo y su asociación con el imperialismo como bloqueo para un proyecto de las clases populares (Aricó, 1980a). Aún a pesar de estos puntos de vista en común, la ruptura entre Haya y Mariátegui se da por las diferencias en cuanto a la organización del frente político y la cuestión de la revolución socialista. Mientras Mariátegui presenta una visión "societalista" que insiste en la necesidad de un laborioso trabajo político-cultural entre las masas proletarias, campesinas e indígenas que prepare las condiciones para la construcción de una organización socialista (ver, en este sentido, el rol de *Amauta* señalado más arriba), Haya de la Torre expresaría una

14 Aquí sólo consignaremos los aspectos de ambos debates que son recuperados por Aricó y que, por ello, hacen a nuestro argumento. Para un mayor desarrollo de los mismos, ver Aricó (1978 y 1980a), Paris (1981) y Flores Galindo (1980).

posición más "jacobina", manifestada por la consolidación del APRA como partido que aspira a tomar el poder del Estado y que deja ver cierta desconfianza hacia la organización de las clases populares, intentando representarlas en un marco más general de alianzas -de allí el mote de "populista"- (Aricó, 1992). En esta polémica aparece la necesidad de Mariátegui de producir un sentido emancipatorio a partir de las propias condiciones de existencia de las masas peruanas. Es a partir de ello que articula un estudio profundo de las condiciones de vida de las mismas, encontrando en las formas de "socialismo práctico" existentes en las comunidades indígenas el posible punto de partida para la "regeneración" de la sociedad peruana (Mariátegui, 1987). En ese marco, siguiendo a uno de sus grandes referentes intelectuales, Georges Sorel, Mariátegui piensa que el socialismo como *mito* puede prender en los sectores populares peruanos a partir de su propia vivencia histórica, y no como injerto con pretensión de cientificidad.

En lo que hace al debate con la Internacional, en 1929 se lleva adelante un congreso de su sección latinoamericana, decididamente hegemonizada por el Partido Comunista Argentino en la figura de su principal referente de entonces, Vittorio Codovilla. Mariátegui se ve imposibilitado de asistir dado el deterioro de su salud, pero asisten, por el Partido Socialista Peruano, los delegados Hugo Pesce y Julio Portocarrero, quienes llevan a Buenos Aires las posiciones de Mariátegui y, además, algunos ejemplares de los recientemente editados *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. La reunión se caracteriza por una coincidencia general entre los partidos comunistas de la región, articulada por las propuestas de Codovilla de concebir a América Latina como una unidad caracterizada como "semi-colonial", lo cual conducía a la necesidad de postular una revolución "agraria y anti-imperialista" que contribuyera a la modernización del continente, en vistas de poder plantear el problema del socialismo. La única voz que romperá con el monocorde congreso será, precisamente, la de los peruanos. Es importante señalar que la disonancia viene ya con el nombre mismo de su partido. Desde 1920, una de las veintiún condiciones para formar parte de la Internacional era la denominación de "Comunista", para diferenciarse de las vertientes socialdemócratas de los partidos obreros. Mariátegui era bien consciente de esta cuestión, y aún así insistía con la mayor amplitud que proveía el nombre de "socialista", dando cuenta de su vocación por la construcción de una organización amplia que cobijara en su seno a todas las expresiones que contribuyeran a la transformación social del Perú. Ya portando ese problemático antecedente, los peruanos presentan una tesis –redactada por Mariátegui- sobre el "problema de las razas" que es tajantemente rechazada, pues tiene por consecuencia la necesidad de pensar la organización en un sentido amplio y no como núcleo comunista-proletario[15]. La situación queda graficada por el aislamiento general al que se somete a los delegados peruanos durante la reunión, y el desdén con que el propio Codovilla recibe los *Siete Ensayos* de Mariátegui. Según Alberto Flores Galindo (1980), tanto la palabra "ensayos" como la idea

15 Esta cuestión se inserta en la estrategia de "clase contra clase" que, desde 1928, pregonaba la III Internacional a nivel global. La misma se basaba en la idea de la existencia de una crisis terminal del capitalismo y la necesidad de enfrentar a todas las fracciones reformistas, considerándolas enemigas tajantes de la causa proletaria (la socialdemocracia era entonces caracterizada como "socialfascismo"). El efecto de esta estrategia fue un sectarismo generalizado que, sobre todo en los países latinoamericanos, tendió a dificultar el encuentro entre los Partidos Comunistas y las masas.

de la existencia de algo como la "realidad peruana" resultaban intolerables e imposibles de asociar con un análisis marxista para el líder del Partido Comunista Argentino. Además, Alberto Filippi ha demostrado recientemente, a partir de la consulta tanto de documentos soviéticos desclasificados y como de material del Instituto Gramsci en Roma, la relevancia que tenía para la III Internacional la reunión en Buenos Aires, manifiesta en la presencia de Egidio Gennari, antiguo Secretario del Partido Socialista Italiano y por entonces miembro del poderoso Presidium del Secretariado Político de la Internacional y Zachrij Rabinovich, importante agente de la Internacional tanto en Europa como en América Latina. La importancia de la reunión se plasmaba en particular en la necesidad de rechazar las tesis de Mariátegui y derrotar su resistencia a "bolcheviquizar" su organización política en Perú, es decir, a ponerla bajo la órbita incontestable de la Comintern[16] (Filippi, 2010).

Esa polémica encierra, según Aricó, lo más potente de la *originalidad* del marxismo de Mariátegui: su capacidad de pensar la especificidad de la historia nacional como punto de partida de sus análisis[17]. Paradójicamente, esa singularidad lo emparentaría con algunas tesis del propio Lenin que fueron dejadas de lado por la Internacional, que sostenían el carácter activo e independiente de los movimientos de liberación nacional en países "atrasados", donde:

> las fuerzas capaces de encarar transformaciones revolucionarias de la sociedad constituyen siempre fuerzas diversas […] En tales situaciones las funciones de vinculación entre el campesinado y la débil clase obrera, entre el estudiantado y la pequeña burguesía patriótica, dicho de otro modo, la constitución de un nuevo bloque social transformador de la sociedad podía encontrar un punto de concreción en la formación de cuadros revolucionarios dirigentes provenientes en lo esencial de la intelectualidad urbana (Aricó, 1980a: 152)

Leyendo su realidad nacional, el Partido Socialista Peruano de Mariátegui es leninista en el sentido de este Lenin que reconoce la singularidad de las formaciones sociales periféricas, y no en el sentido del anquilosado marxismo-leninismo defendido por Codovilla. Así, el marxismo de Mariátegui se caracteriza por concebirse en relación orgánica con el lugar y tiempo en que es pensado, de modo tal que no busca la *aplicación* de categorías ya cerradas sino la *producción* de herramientas específicas de reflexión en un horizonte emancipatorio. De allí que Aricó lo sitúe en los "orígenes" del marxismo latinoamericano: "La necesidad y la posibilidad del socialismo encuentra su razón de ser en la dinámica misma de un proceso que las hace emerger como instancias propias y no como un injerto extraño" (Aricó, 1986: 31).

16 Vale la pena subrayar la curiosidad implicada en el hecho de que Egidio Gennari formara parte, al momento de viajar a Buenos Aires, del Secretariado latino, oriental y balcánico del Comité Ejecutivo de la Internacional. Resulta llamativo que regiones tan disímiles pudieran reunir a una misma figura, revelando –a contramano de los aportes del Amauta- la falta de atención para las problemáticas específicas de cada realidad nacional. Este dato resalta la ruptura que supuso la posición de Mariátegui frente a las posiciones abstractamente universalistas de la Internacional.

17 Para una profundización de los estudios específicos de la realidad peruana como característica saliente del pensamiento de Mariátegui, ver los textos al respecto de Aníbal Quijano, quien entiende que el "hallazgo básico de la investigación mariateguiana" es el trabajo sobre la heterogeneidad económica y cultural del Perú (Quijano, 1979, 1991)

Aparece así el gran valor de Mariátegui para las indagaciones de Aricó sobre el marxismo latinoamericano, dado por el reconocimiento de la especificidad nacional como punto de partida para el análisis marxista, de modo que su invitación a la lectura del peruano radica, enumerando algunas de sus virtudes, en su

> […]forma profundamente renovadora y a la vez genuinamente marxista del abordaje de los problemas y de búsqueda de las soluciones, su capacidad de develamiento de la naturaleza real de los factores constitutivos de la nacionalidad, sin perder de vista su entronque con las coyunturas continentales y mundiales, su concepción democrática de los procesos de masa, su misión no aristocrática del vínculo entre intelectuales y pueblo, su reconocimiento del campo nacional como núcleo fundante de la recalificación de la teoría en su relación con la práctica social (Aricó, 1980b:1)

La originalidad de Mariátegui, desde la perspectiva de Aricó, descansa en anteponer el análisis concreto de la realidad peruana a la tentación de adecuarse a un marxismo que, en su tiempo, operaba más a modo de "*passe partout* opresivo y castrador" que como herramienta de transformación. Es ese clima de época el que ayuda a Mariátegui a lanzarse a cruzar su marxismo con la cultura de su época, y de confrontarlo desprejuiciadamente con la compleja realidad peruana. De allí, nuevamente, la paradoja de que el marxismo de Mariátegui debe ser buscado en su creativa singularidad –que, por lo demás, selló el desafortunado destino de su perspectiva en su época-, y no en su inscripción a los cánones de su tiempo.

La importancia que este afán por *situar* históricamente al marxismo reviste para Aricó, es fácil de observar en el modo en que éste coloca a Mariátegui nada menos que en el campo del marxismo "auténtico":

> El verdadero marxismo excluye el procedimiento del "pensar en abstracto"; porque sólo puede medirse en forma fructífera con la realidad: 1] si es capaz de no separar el juicio sobre un fenómeno histórico de su formación; 2] si en el examen de dicho proceso no convierte a una de sus características en un elemento tal que le permita suprimir todas las otras (Aricó, 1978: XXII).

Este elogio del estudio concreto y minucioso que Mariátegui hace del Perú, comprendiendo en los modos mismos de constitución de su historia las posibildades emancipatorias que descansan en su seno, no deja de ser una operación paradojal, por cuanto tanto la heterodoxia de Aricó como la de Mariátegui no indicarían, *a priori*, que estamos en la búsqueda del marxismo "verdadero". Sin embargo, a la manera del Lukács de *Historia y consciencia de clase*, bien podríamos decir que la verdad parece estar en el *método*, esto es, en buscar la validez de la empresa crítica marxiana en la historia viva de las sociedades concretas que aspiran a la transformación. Esta vocación le costó, al socialista peruano, la excomulgación en su época y el olvido, al menos como pensador marxista, por varias décadas. Sin embargo, insiste Aricó, "es hoy indiscutible que estaba en el camino correcto, y que el mismo hecho de que planteara en términos de "peruanización" la reflexión crítica y la acción

práctica lo colocaba en el campo lamentablemente restringido de los verdaderos marxistas" (Aricó, 1978: XXIII)

CODA: MARIÁTEGUI (Y ARICÓ) COMO PROGRAMA PARA LAS IZQUIERDAS LATINOAMERICANAS

Es conocido el destino desafortunado de las intuiciones mariateguianas, al menos durante las tres décadas que sucedieron a su muerte, en 1930. Su vocación de apertura para pensar una organización que aunara la potente multiplicidad de los sectores subalternos peruanos, producto de una tozuda insistencia en que todo análisis debe partir desde la especificidad nacional para luego buscar aquello que una realidad siempre posee de universal, fue una enseñanza que tardó décadas en hacerse presente en las organizaciones de la izquierda latinoamericana. Apenas meses después de la muerte del *Amauta*, Eudocio Ravines, figura de probada subordinación a la Tercera Internacional, asumía la conducción del Partido Socialista Peruano. Rápidamente, éste pasaría a llamarse Partido Comunista y se alinearía sin medias tintas a la estrategia de *clase contra clase* que desde el año 1928 constituía la línea férrea de trabajo político de todas las secciones de la Internacional. Junto con ello, crecería un prejuicio anti-intelectual que iría desdibujando la figura de Mariátegui. Tal como sucedió con Antonio Gramsci, el socialista peruano sería recordado más por su tenacidad militante y su muerte entendida de modo cuasi-sacrificial que por la originalidad y el contenido de sus reflexiones. O, peor aún, su legado se presentaría como una variante más, casi sin un sentido propio, del marxismo-leninismo (cuando no estalinismo).

De este modo, la hegemonía de una visión etapista y subordinada a los intereses de la Unión Soviética en los Partidos Comunistas latinoamericanos sería la razón principal de la desatención a la riqueza del pensamiento de Mariátegui en las izquierdas de la región por al menos tres décadas[18]. Será con el cimbronazo teórico que implicó la revolución cubana de 1959 para las izquierdas latinoamericanas que se asiste al renacer del interés por Mariátegui. El amplio movimiento de masas que derrota al ejército del dictador Fulgencio Batista, muestra tanto la necesidad de articulación entre los sectores subalternos, sin una necesaria hegemonía de un núcleo proletario y comunista, como la importancia de entender la especificidad de cada vía nacional para pensar la revolución. De este modo, las apuestas mariateguianas mostraban su valor de verdad ante el universalismo abstracto, la idea de revolución por etapas y el obrero-centrismo de la Tercera Internacional. Además, el hecho de que para entonces la misma se encontrara disuelta desde casi dos décadas atrás, junto con la progresiva "desestalinización" que se vivía en la URSS y en los Partidos Comunistas de todo el mundo a partir del XX Congreso del PCUS en 1956, así como la multiplicación de núcleos intelectuales y militantes por fuera de las organizaciones de la izquierda tradicional, fueron todos ellos factores que ayudaron a que las izquierdas latinoamericanas recibieran con entusiasmo las novedades cubanas y apostaran por abrir líneas interpretativas y políticas que de algún modo fundaron un nuevo "espíritu de época", esta vez afín a las reflexiones del *Amauta*.

18 Para un mayor desarrollo de las posiciones teóricas de los Partidos Comunistas en América Latina ver Filippi (2008) y la bibliografía allí indicada.

Ahora bien, aunque el interés de Aricó por Mariátegui comienza tímidamente en los años sesenta e incluso antes, sus trabajos más sistemáticos, como mencionamos, son de la década siguiente, específicamente durante su exilio mexicano, luego de la derrota del movimiento popular argentino que desembocó en la dictadura que comienza en 1976, y en un contexto de crisis general de las izquierdas en la región. Es así como el trabajo sobre Mariátegui se verá reforzado por la necesidad de reflexionar desde la derrota, intentando reconstruir la rica historia del socialismo latinoamericano, a fin de rehabilitar pensamientos productivos y poco trabajados como modo de conjurar los infortunios políticos inmediatamente previos. En esta dirección, resonará la siempre presente figura de Antonio Gramsci, pues la afinidad entre el sardo y el peruano en temas nodales como la cuestión nacional, el papel de los sectores subalternos y la relación entre organización y masas harían que Aricó viera "detrás de Mariátegui, el espectro de Gramsci" (Aricó, 1999a:125)

Volver a pensar la originalidad en un contexto sombrío: esa será la apuesta ariqueana por revisitar a Mariátegui. Quizá resulte un dato anecdótico y poco sustantivo, pero en una mirada exhaustiva de los escritos de Aricó, pueden encontrarse cerca de una decena de referencias a los *Siete Ensayos* mariateguianos como "la única obra" que pertenece estrictamente al marxismo latinoamericano, y su "mayor aporte a la causa de la revolución mundial". De acuerdo a lo que venimos planteando, son varias las razones que conducen a estos elogiosos –y, probablemente provocadores en su intensidad- comentarios de Aricó. La apertura intelectual de Mariátegui para lidiar con fuentes disímiles sin abandonar un horizonte marxista (y agudizando su criticidad precisamente a causa de dicha amplitud de miras); la búsqueda obsesiva y desprejuiciada por pensar *desde* y *para* América Latina, pero sin caer en la tentación de detener su reflexión crítica en lo *irreductible* y lo *absolutamente singular* de la región, lo que no implicaría sino la fetichización de lo irrepetible, cuando se trata justamente de comprender históricamente la complejidad con que ese término se articula en la universalidad del mundo capitalista; las enseñanzas que los debates y las luchas de Mariátegui dejan en materia de indagación sobre los modos de ser marxista en América Latina; la acuciante necesidad de reencontrar la potencialidad crítica y universal del marxismo con los suelos nacionales para hacer de ese encuentro una potente arma de crítica teórica y política; todos estos son elementos que hacen de Mariátegui un antecedente y una referencia ineludible en las interrogaciones acerca de aquello que vendría a constituir el "marxismo latinoamericano".

Es a partir de estos elementos que, para Aricó, Mariátegui traza las huellas de lo que podría pensarse como un programa historiográfico y político de las izquierdas latinoamericanas. Los dos aspectos de este programa son indivisibles precisamente por la mencionada unidad entre historia y política que supone el marxismo de inspiración gramsciana de Aricó.

Así, en su persistente voluntad de reconstruir la historia del marxismo en América Latina, es posible encontrar una intensa vocación por responder a un problema político antes que a una inquietud historiográfica. Ese problema es el de las diversas formas que asumió el desencuentro entre el socialismo y el movimiento popular en la región[19]. Posiblemente, su libro sobre la figura de Juan

19 En una de las últimas entrevistas que Aricó brindó antes de morir, recuerda anecdóticamente una de sus primeras marcas como militante comunista, cuando un grupo de obreros ferroviarios, en la ciudad

B. Justo sea el intento más claro por entender los orígenes de esa dislocación, en las dificultades de la corriente socialista argentina para comprender los cambios que se estaban operando en la sociedad y la necesidad de emprender una empresa hegemónica sobre los diversos sectores subalternos (Aricó, 1999b). En el mismo sentido, pueden colocarse como antecedente de esto las múltiples referencias de la Revista *Pasado y Presente* a la dificultad de las izquierdas para abordar la "cuestión peronista". Asimismo, Aricó realiza en 1977 una minuciosa compilación de escritos del Che Guevara, bajo el título de *El Socialismo y el hombre nuevo*, que involucra además un rico prólogo del autor cordobés. Allí, plantea que ese compendio aspira a escapar de las instantáneas heroicas del guerrillero y mártir argentino, para detenerse en el "tema de la construcción del socialismo, de las enormes dificultades que este proceso implica", para decir luego que la compilación pretende reivindicar no al voluntarista jacobino que eludiría las desventajosas relaciones de fuerza, sino "la figura de un dirigente revolucionario, poseedor de una experiencia no por breve menos rica, de un conocimiento de la teoría no por heterodoxa menos profunda, de una ética no por utópica menos realizable" (Aricó, 1977:XI). Así, Mariátegui, Justo, Guevara y tantos otros, constituyen un linaje reconstruido por Aricó para refundar la historia de la izquierda latinoamericana, esta vez bajo el signo de la originalidad y no como apéndice de una lógica exterior y abstractamente determinante de sus conflictos y dilemas.

Complementariamente, buena parte de la trayectoria intelectual de Aricó es pasible de ser comprendida a partir de estrategias de intervención en debates teórico-políticos poniendo en movimiento un marxismo que se luce, en la senda mariateguiana, por su capacidad de diálogo con diversas expresiones y corrientes de la cultura moderna. En esa dirección se inscriben los *Cuadernos de Pasado y Presente* y otros emprendimientos editoriales encabezados por Aricó y dirigidos a renovar el pensamiento marxista, echando mano a tradiciones olvidadas en su propio seno, pero también a autores ajenos al marxismo.

Mariátegui reflexionó productivamente en una América Latina que transitaba de la aparición de sus primeras formaciones socialistas hacia un tiempo sombrío de desencuentro entre izquierda y masas que constituirá luego un persistente problema sobre el que habrá que volver una y otra vez hasta nuestros días. Aricó lee a Mariátegui y subraya su productividad intentando hacer frente tanto a la derrota de las alternativas populares de los años setenta como a la explosión de la llamada "crisis del marxismo". Durante los años ochenta, sus reflexiones sobre Mariátegui se irían mezclando con las complejidades de una década que implicaba el *fin de una época*. Cabría preguntarse entonces, ¿qué tienen estos tiempos que revalidan la necesidad de acudir a ese linaje de marxismo crítico latinoamericano que intentó construir Aricó? Paradójicamente, por la fuerza de los procesos políticos en curso en la región, quizá el presente sea un tiempo

de Villa María en 1944, desarticuló un acto de las juventudes comunistas del que participaba Aricó. Metafóricamente, se inaugura allí su inquietud acerca del desencuentro entre las izquierdas y el movimiento popular, interrogación que atravesaría toda su vida intelectual (1999a: 77). Al mismo tiempo, en una entrevista de 1986, encontramos una fuerte sentencia acerca del lugar de la investigación histórica sobre las izquierdas latinoamericanas en la vida de Aricó: "No creo que alguna vez concluya el bendito libro sobre el socialismo latinoamericano, pero ya cumplió y tal vez siga cumpliendo una finalidad que no deja de alegrarme, pues da sentido a mi vida y un horizonte definido a mis preocupaciones intelectuales" (Aricó, 1999a: 185)

más propicio para pensar formas originalmente latinoamericanas de producción de una alternativa socialista y democrática. Quizá aquellas reflexiones de Mariátegui y Aricó tienen hoy más posibilidades de ser traducidas políticamente que en su tiempo. Si así fuera, una vez más quedaría demostrado que existe una tradición emancipatoria latinoamericana que, aunque haya estado desplazada del centro hegemónico de las izquierdas, no dejó de aparecer reiteradamente como el intento por descubrir vías propias de transformación social. De modo que ni Mariátegui ni Aricó son simples piezas de colección de una historia de las izquierdas, sino, como diría Walter Benjamin (aquella figura del marxismo crítico europeo que posee innumerables puntos de encuentro con nuestros autores) *imágenes que relumbran en un instante de peligro*, es decir, piezas de nuestra tradición que ayudan a iluminar las incertezas del presente[20].

Apostamos entonces, como lo hiciera el intelectual cordobés en su lectura de Mariátegui, por la actualidad de un modo de pensar América Latina que debe postularse como linaje o tradición a ser reforzada y a la que es imperioso acudir en el esperanzador presente latinoamericano. En síntesis, hacemos nuestra la cita con la cual Aricó ilustra sucintamente la "lección de método" mariateguiana:

> En el Perú de hoy, Mariátegui es el padre fundador de un proyecto de nación pensada como una democracia social avanzada y solidaria; en América Latina, el punto dirimente en un debate aun inconcluso sobre las condiciones en que es posible concebir la *producción* de un saber filosófico y práctico liberador fundado en el reconocimiento de la irreductible originalidad iberoamericana (Aricó, 1986: 26)

BIBLIOGRAFÍA

Correspondencia

ARICÓ, José: Carta a Héctor P. Agosti, fechada el 28 de septiembre de 1959 en Córdoba, Argentina. Disponible en el Archivo del Partido Comunista Argentino.

Bibliografía

ALIMONDA, Héctor. "La ecología política de Mariátegui. Buscando una herencia en Lima". Revista "Tareas", Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena, Panamá. Nº125, 2007.

ALIMONDA, Héctor. "¿Una ecología política en la Revista *Amauta*?: notas para una arqueología del ecologismo socialista latinoamericano", en "*Serie Estudios e ensaios"*, FLACSO-Brasil, 2009.

20 Nuestra apuesta por la actualidad de Mariátegui se ve reforzada por su permanente presencia en el pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo, que acude a su figura para repensar los problemas acuciantes del presente. Basta mencionar, por caso, algunos textos recientes de Héctor Alimonda que rescatan tanto las intuiciones del trabajo editorial de Mariátegui en materia de ecología política -pues aparecería allí una crítica tanto de la Modernidad como de la violencia colonial sobre las sociedades y la naturaleza que ella lleva implícita (Alimonda, 2007 y 2009)-, como la actualidad de la vocación continental de sus emprendimientos políticos y editoriales (Alimonda, 2011). También Alberto Filippi postula la actualidad de Mariátegui (en este caso compartida con Gramsci) para la realidad latinoamericana contemporánea, por cuanto resulta necesario pensar formas –basadas en las singularidades nacionales- de articulación de los sectores subalternos que aspiren a conquistar la hegemonía política de los procesos en curso en la región (Filippi, 2010).

ALIMONDA, Héctor. "Presentación. La tarea americana de José Carlos Mariátegui". José Carlos Mariátegui. *La tarea americana*. Selección, prólogo y notas de Héctor Alimonda. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

ARICÓ, José. "Pasado y Presente". Revista "Pasado y Presente", Córdoba. Nº 1, 1963.

ARICÓ, José. "Prólogo". Ernesto Guevara. *El Socialismo y el hombre nuevo*, selección a cargo de José Aricó. México: Siglo XXI, 1977.

ARICÓ, José. "Introducción". José Aricó (Comp.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

ARICÓ, José. "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú". Revista "Socialismo y Participación", Lima. Nº 11, 1980a.

ARICÓ, José. "Presentación". Revista "Buelna", Universidad Autónoma de Sinaloa. Año II, Nro. 4-5. Número Doble dedicado íntegramente a José Carlos Mariátegui, preparado por José Aricó y Oscar Terán, 1980b.

ARICÓ, José. *Marx y América Latina*. México: Alianza, 1982.

ARICÓ, José. "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión". Revista "Opciones", Santiago de Chile. Nº7, 1985.

ARICÓ, José. "Los pasos de Mariátegui". Revista "Nexos", México. Año IX Nº102, 1986.

ARICÓ, José. "Marxismo latinoamericano". Fernando Vallespín (comp.) *Historia de la Teoría Política*. Madrid: Alianza, 1992.

ARICÓ, José. *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba: CEA-UNC, 1999a.

ARICÓ, José. *La Hipótesis de Justo.* Buenos Aires: Sudamericana, 1999b.

ARICÓ, José. *La Cola del Diablo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

BURGOS, Raúl. *Los gramscianos argentinos*. *Cultura y política en la experiencia de* Pasado y Presente. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

CORTÉS, Martín. "Entre Benjamin y Schmitt: el rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina". Revista "*Nómadas",* Universidad Complutense de Madrid. Monográfico sobre América Latina, 2011.

FILIPPI, Alberto. "Los 7 ensayos en su tiempo y el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros". Revista "Actualidades", Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas. Nº 21: 2010.

FILIPPI, Alberto. "Partidos comunistas en América Latina". Alberto Filippi. *De Mariátegui a BOBBIO. Ensayos sobre socialismo y democracia*. Lima: Minerva, 2008.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO, 1980.

GARCÍA LUPO, Rogelio (comp.) *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires: Ediciones de Crisis, 1973.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú.* Lima: Biblioteca Amauta, 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1970.

MELIS, Antonio "Mariátegui, el primer marxista de América". José Aricó (Comp.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

MELIS, Antonio. *Leyendo Mariátegui, 1967-1998*. Lima: Editorial Amauta, 1999.

PARIS, Robert. "El marxismo de Mariátegui". José Aricó (Comp.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

PARIS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

PARIS, Robert. "Mariátegui y Gramsci, prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo". Revista "Socialismo y Participación", Lima. Nº 23, 1983.

PORTANTIERO, Juan Carlos. "Creador de empresas imposibles". Revista "La Ciudad Futura", Buenos Aires. Nº31-32, 1992.

QUIJANO, Aníbal. "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

QUIJANO, Aníbal. "Prólogo". José Carlos Mariátegui. *Textos básicos*. Selección, prólogo y notas de Aníbal Quijano. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991.

TARCUS, Horacio. *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y. Milcíades Peña*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por Asalto, 1996.

TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima: Biblioteca Amauta 1960.

TERÁN, Oscar. *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires: Puntosur, 1991.

VANDEN, Harry. *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta, 1975.

VANDEN, Harry. *National marxism in Latin America: José Carlos Mariátegui's thoughts and politics*. Colorado: Lynne Rienn Publishers, 1986.

CUESTIÓN NACIONAL Y MARXISMO EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y ANTONIO GRAMSCI

Silvana Gabriela Ferreyra

Este trabajo pretende efectuar, desde un plano específico, una comparación entre José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci. Una problemática que, aunque planteada por diversos autores, no parece agotarse. En la mayor parte de los casos, estos abordajes comparativos partieron de intelectuales que redescubrieron a Mariátegui rastreando el itinerario de Gramsci en el subcontinente[1], o bien se acercaron al comunista italiano después de la lectura del Amauta.[2] En este sentido, si bien son comunes las alusiones a Gramsci en los trabajos sobre Mariátegui[3], la mirada eurocéntrica obturó análisis que transiten el camino opuesto. Un ejemplo paradigmático en este sentido lo brinda el artículo de Stuart Hall sobre la potencialidad de la lectura de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad, donde propone una interesante lectura a contrapelo de la teoría gramsciana con el fin de extraer de la teoría marxista una serie de aportes para el análisis del racismo, pero siquiera menciona los aportes más directos de José Carlos Mariátegui en torno a esta problemática.[4] Como contracara, una excepción parcial ha sido la investigación de Robert Paris, quien giró desde un análisis sobre Gramsci y el fascismo hacia una tesis sobre la formación ideológica del marxista peruano. [5]

---

1 No referimos centralmente a José María Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Punto Sur editores, 1988 y también su compilación, Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. *Cuadernos de Pasado y Presente*, México, Siglo XXI, 1980.

2 Algunos trabajos específicos son: Fernanda Beigel "Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui" en *Estudios de Sociología*, Araquara 18/19, 2005, pp. 23-49; Joaquín Santana, "Gramsci y Mariátegui", Universidad de La Habana, Colección Pensadores cubanos de hoy, Disponible en línea en http://www.filosofia.cu/; Osvaldo Fernández Díaz, *"Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia"*, Nueva Sociedad, Núm. 115, septiembre – octubre 1991, pp. 135-144.

3 Entre ellos podemos mencionar, simplemente a modo ilustrativo, los trabajos de Aníbal Quijano "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". *Prólogo* a Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruan*a, Caracas, Biblioteca Ayacucho, págs. IX a XC, 1979 ; Néstor Kohan, "Los combates de Mariátegui" en *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos, 2000; Michel Löwy, "Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui", Revista *Herramienta*, Buenos Aires, Núm. 8, noviembre de 1998 y Miguel Mazzeo, *Invitación al descubrimiento*, Lima, Minerva, 2009.

4 Stuart Hall, "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad" en *Revista Colombiana de Antropología*, Núm. 4, 2005, pp. 219-257

5 Véase Robert París "El marxismo de Mariátegui" en *Aportes*, París, Núm. 17, Julio 1970. También vale la pena consultar en esta línea el trabajo de Wolfgang Fritz Haug, "Sobre la importancia de Mariátegui para los marxistas europeos", *Pluraler Marxismus*, Berlín, vol. II, , 1987. Disponible en línea en http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/ [últmo acceso: marzo 2012]

Para introducirnos a la comparación conviene buscar respuestas a algunas preguntas básicas, tales como: ¿Gramsci y Mariátegui se conocieron? ¿Qué puntos de contacto hubo en sus itinerarios? ¿Cuáles fueron sus influencias intelectuales? ¿A qué se debe la existencia de un cierto paralelismo entre ambos pensamientos?

En primer lugar, debemos remontarnos al exilio italiano de Mariátegui entre 1920-1923, sin cuya alusión es difícil comprender la pertinencia del primer grupo de problemas. Al parecer, no existen rastros de un contacto directo entre estos intelectuales durante el período en cuestión, aunque sabemos que los dos estuvieron presentes en el Congreso de Livorno (1921), del cual surgirá el Partido Comunista de Italia. En cambio, podemos confirmar que el peruano conocía de la existencia de Gramsci, quien ya era entonces un reconocido dirigente político. Así leemos en sus *Cartas de Italia*, "*L' Ordine Nuevo* es el diario del Partido Comunista. Está dirigido por dos de los más notables intelectuales del partido: Terracini y Gramsci."[6]. Fernanda Beigel sugiere que si bien Mariátegui no conoció al intelectual italiano que el mundo leyó después de la publicación de los *Cuadernos de la Cárcel*, sí estuvo fuertemente influenciado por la experiencia ordonivista.[7]

Las coincidencias entre ambos pensamientos parecen derivar de factores históricos, culturales y políticos propios de una experiencia y una época compartida, antes que de influencias producidas por contactos directos. Por un lado, ambos intelectuales se acercaron a un marxismo construido a través de la revisión italiana que constituyó la negativa de la Razón o de la Ciencia, definida en su acepción "positivista" y no dialéctica. Sus influencias más importantes fueron Croce y Labriola; pero también Gobetti, Sorel, Bergson y otros tantos. Uno y otro vivieron en Italia durante el lapso que transcurre entre "el bienio rojo" y la "marcha sobre Roma", años en que además se sentían las repercusiones de la revolución rusa, se multiplicaban los intentos insurreccionales en Europa Occidental y se dividía el movimiento obrero entre socialdemócratas y comunistas, debate en que el ordonovismo siempre defendió la adhesión a la Tercera Internacional. Por otra parte, Gramsci y Mariátegui, sea por el aislamiento de su arresto en el caso del primero o por su temprana muerte en relación al segundo, no fueron contemporáneos a la cristalización del estalinismo como *ortodoxia*, plenamente consolidada para mediados de los años treinta.

Pese a esta particularidad, es usual encontrar análisis que los ubican en el marco de una tradición marxista heterodoxa, recuperadora de una teoría crítica y antidogmática. De esta forma, nuestra definición retoma un punto importante de las tesis desarrolladas por Flores Galindo, Oscar Terán, José Aricó y Michel Löwy[8], entre otros, en cuanto delinean dos formas de entender el marxismo, una dogmática y positivista frente a otra abierta y romántica, como una de las aproximaciones más certeras a la realidad del marxismo en la segunda mitad de los años veinte. No obstante, difiere en los rótulos a otorgarles, partiendo de una conceptualización de Lukács, quien en 1919 defendía una noción de

6 José Carlos Mariátegui, "La prensa italiana" en *Cartas de Italia*, Lima, Amauta, 1986, p. 123

7 Fernanda Beigel "Una mirada sobre otra… op. cit.

8 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica en la Komintern*, Lima, Desco, 1980; José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo…* op.cit.; Oscar Terán, *Discutir Mariátegui*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985; Michel Löwy, "Marxismo y romanticismo... op.cit.

"ortodoxia" que se enfrentaba con el revisionismo bersteniano; pero a la vez con otro sector del marxismo que también se autocatalogaba como "ortodoxo" (Kautsky, Plejanov):

> "Así pues, 'marxismo ortodoxo' no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni 'fe' en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura 'sagrada'. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que en cambio, todos los intentos de "superarlo" o "corregirlo" han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo".[9]

Desde ya, Mariátegui no tuvo un contacto directo con estas disputas, desarrolladas en el ámbito europeo y en un terreno más teórico que político. Allí es donde la vinculación con la obra de Gramsci ofrece un puente interesante y ayuda a repensar esta conceptualización a partir de las condiciones de emergencia y realización de cada proyecto. En este sentido, consideramos que el punto de contacto central entre ambos intelectuales fue su capacidad para traducir el marxismo a los cánones nacionales. Citemos a Oscar Terán para aclarar esta tesis…

> "En términos generales, sostenemos que una ideología sólo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traductibilidad nacional, para lo cual necesita apoyarse en una fuerza social estratégica desde el punto de vista de la economía y recuperar, además, núcleos de 'buen sentido´ en la tradición cultural nacional".[10]

Si bien esta capacidad atraviesa toda la obra de los intelectuales que nos ocupan, aparece con mayor claridad en sus escritos dedicados a la cuestión nacional. Por tal razón, centraremos nuestra atención en esta problemática, reconceptualizada en las obras de Gramsci y Mariátegui como la "cuestión meridional" y "el problema del indio", respectivamente. Para entrar en tema, desarrollaremos una descripción de estos tópicos y a continuación procederemos a su comparación. En este punto, utilizaremos la referencia a contextos comunes (política de la III Internacional, marxismo –leninismo) y a elementos dispares (realidad peruana e italiana) para validar la equiparación. Sospechamos que en las diferencias puede hallarse la clave de la similitud.

GRAMSCI Y LA CUESTIÓN MERIDIONAL

Antonio Gramsci (1891-1937) nació y se crió en Cerdeña, donde vivió hasta los veinte años, edad en la que decidió migrar hacia Turín para completar sus estudios. Al respecto, el profundo contraste material que se evidenciaba

9 G. Lukács, "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969, p. 2.

10 Oscar Terán, Discutir Mariátegui. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p. 87

entre el Norte y el Sur de Italia se volverá para él una experiencia adquirida, tanto a nivel social como individual. Las vivencias de los primeros años, así como su formación inicial, le harán sentir el problema del atraso meridional de una manera visceral. De este modo, sus primeras reflexiones se orientaran inevitablemente hacia el sardismo.[11] Años más tarde, cuando el acercamiento al movimiento obrero septentrional y al marxismo lo lleven hacia un cambio de perspectiva, escribiría afligido: "Pensaba por entonces que había que luchar por la independencia nacional de la región ¡Al mar los continentales! ¡Cuantas veces habré repetido esas palabras!"[12]

Alrededor de 1913, la aparición en la escena electoral de las clases subalternas sirvió a Gramsci para trazar una línea divisoria entre intereses que antes parecían coincidir, a la vez que iniciar un proceso crítico contra la clase dominante. Aunque sólo un hecho social decisivo, como fue el movimiento consejista (1919- abril 1920), lo colocará dramáticamente frente a la necesidad de comprender los problemas desde la raíz. En tal sentido, la experiencia de los consejos de fábrica en Turín le marcó la prioridad de establecer una alianza entre obreros y campesinos[13], como condición elemental para la constitución del Estado Socialista.

Según la caracterización gramsciana, en Italia aparecía, por un lado, el bloque agrario encabezado por los terratenientes y la burguesía comercial y financiera, e integrado por la enorme masa campesina y los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural. Éstos propulsaban el libre cambio, mientras que su orientación ideológica era conservadora. Por otro, existía un bloque industrial capitalista- obrero que rechazaba el sufragio universal, imponía el proteccionismo, con mantenimiento de la centralización, e impulsaba una política reformista de los salarios y las libertades sindicales. Durante las primeras décadas del siglo XX esta segunda opción fue la triunfante y Giolitti personificó el dominio burgués. De esta forma, y ya desde los años posteriores a la unificación, dos mitos se arraigaron en las masas. En el Sur, se desarrolló el resentimiento contra la "sanguijuela roja", estereotipo de una aristocracia obrera cuyos vínculos con el socialismo le permitían mantener un nivel de vida elevado al "chupar la sangre"[14] de sus connacionales más pobres. Por el contrario, en el Norte consideraban la región meridional como una "bala de plomo" que retrasaba el progreso italiano. De la misma forma, evaluaban que el atraso sureño estaba basado en antecedentes históricos y condiciones naturales que marcarían la imposibilidad de su desarrollo.

---

11 Se conoce como sardismo a la corriente de defensores sociales, culturales y políticos de la independencia nacional de Cerdeña, defendiendo su derecho de autodeterminación respecto a Italia

12 Giuseppe Fiori, *Vida de Antonio Gramsci*, Barcelona, Península, 1968, p. 57

13 En este trabajo profundizaremos sólo uno de los aspectos del problema campesino, aunque también el más relevante: la cuestión meridional. Sin embargo, para un análisis específico de la temática campesina en la obra gramsciana, deberíamos abordar además la cuestión vaticana y a su vez, especificar otras diferenciaciones regionales que el autor caracteriza, tales como Istria y Friuli o Piamonte.

14 Una metáfora similar puede leerse en un escrito de la etapa regionalista de Gramsci. "Imaginad Cerdeña –decía- como un campo fértil y ubérrimo, cuya fertilidad es alimentada por una vena de agua subterránea que proviene de un monte lejano. Súbitamente, vemos que la fertilidad del campo desaparece (…) Buscáis la causa de la catástrofe, pero no la encontraréis si no salís del ámbito de nuestro campo, si no lleváis la búsqueda hasta el monte de donde venía el agua, si no comprendéis que muchos kilómetros más allá un malvado o un egoísta han cortado la vena de agua que alimentaba la ubérrima fertilidad de vuestro terreno" G. Fiori, Vida de … op. cit., p.92

Por encima de estas alianzas se colocaba un bloque intelectual, autor y responsable de estos estereotipos circulantes, cuya función central había sido la de impedir que las resquebrajaduras del bloque agrario resulten demasiado peligrosas y determinen un derrumbe. Exponentes de este grupo eran Giustino Fortunato y Benedetto Croce, a quienes Gramsci juzgaba como los reaccionarios más activos de la Península. En este sentido, Crocce había cumplido una gran función nacional, separó a los intelectuales radicales del "Mezzogiorno" de las masas campesinas y a través de esa cultura hizo que la burguesía y el bloque agrario los absorbieran. Para Gramsci, el *Ordine Nuovo* y los comunistas turineses, imponiendo al proletariado como protagonista del problema meridional, provocarían una fractura en este bloque intelectual. Cómo afirmaba Gramsci…

> "… es también importante y útil que en la masa de los intelectuales se determine una fractura de carácter orgánico, históricamente caracterizada, que se forme, como estructura de masa, una tendencia de izquierda en el significado moderno de la palabra, o sea orientada hacia el proletariado revolucionario. La alianza entre proletariado y masas campesinas requiere esta estructura…" [15]

Desde ya, no todos estos intelectuales aceptaban al pie de la letra las premisas comunistas (p.e. Gobetti, Dorso). Pero si comprendemos que, por su misma naturaleza y función histórica, su desarrollo es más lento que el de cualquier otro grupo social, advertiremos –dirá Gramsci- que sería un error combatirlos. Estos elementos en crisis ideológica, durante los años veinte, abrieron una trinchera más allá de la cual no retrocedieron los grupos intelectuales más honestos y sinceros.[16]

En definitiva, se desprendía del análisis gramsciano que la cuestión meridional no podía ser resuelta por la burguesía más que transitoriamente, con la corrupción a hierro y fuego; es decir, a través del fascismo. En este sentido Mussolini y su gobierno, si bien exasperaron la situación, también la aclararon en parte, llevando a un extremo las contradicciones de la sociedad italiana. Así, cuando los fascistas destruyeron el proteccionismo (postulando la autarquía), le quitaron a los demócratas el arma más fuerte para desviar el odio de las masas campesinas.

Por consiguiente, pensaba Gramsci, la crisis histórica de la sociedad italiana solo podía ser resuelta por el proletariado, en la medida en que su partido se organice con firmeza, combatiendo las posiciones ultraizquierdistas y corporativistas. En primer lugar, necesitaba derrotar los resabios de sectarismo que la escisión de Livorno (1921) había dejado en el Partido Comunista. Si en este Congreso los comunistas se habían separado del socialismo, la mayoría de sus bases consideraban una traición volver a aliarse con estos últimos, aún cuando se tratase de una fracción internacionalista y maximalista como la de Serrati. Gramsci, amparado por el Comité Ejecutivo de la III Internacional, recién logrará imponer esta línea de frente único en el Congreso de Lyon (1925). En segundo

15 Antonio Gramsci, "Algunos temas de la cuestión meridional"· (1926) en *La cuestión meridional*, Buenos Aires, Quadrata, 1978, p. 93

16 Puede vislumbrarse aquí una primera conceptualización de la estrategia de "guerra de posiciones", desarrollada después en los *Cuadernos de la cárcel.*

término, y no por eso menos importante, proclamaba que sólo la hegemonía del proletariado, como clase dirigente y dominante, podría brindarle una solución global a la cuestión meridional. En efecto, si triunfaba el corporativismo de clase, el proletariado perdería su oficio de guía y aparecería ante la masa de los campesinos como un explotador al igual que los burgueses.

En cuanto al movimiento obrero, se habían dado muestras claras de la superación del momento corporativo de la lucha, fundamentalmente en las huelgas de abril de 1920, cuando los trabajadores no se movían impulsados por el hambre o el paro forzoso, no exigían mejoras salariales o una nueva reglamentación del trabajo. La clase obrera de Turín se lanzaba a una batalla por el control de la producción a través de los consejos de fábricas, nuevos órganos de la vida colectiva. Del mismo modo, el campesinado había modificado sus actitudes, después de la experiencia compartida de las trincheras, estaba en condiciones de desplegar una acción sistemática y resuelta a cambiar las relaciones económicas y políticas de convivencia social. Los instintos egoístas se habían aplastado, se había formado un hábito de disciplina social, habían logrado concebir al Estado en su compleja grandiosidad, en su desmesurada potencia. Entonces, si bien para Gramsci con la fuerza de los proletarios industriales la revolución socialista podría afirmarse y extenderse, era necesario soldar la ciudad al campo, para que pudiera establecerse y desarrollarse. En cuanto a los campesinos, sólo podrían liberarse si la dictadura del proletariado se hacía con el control de la industria y la banca, únicamente de esta forma obtendrían junto al reparto de tierras, maquinarias y créditos que les permitieran explotarlas eficientemente. De lo contrario, si el capitalismo resurgía de la propiedad agraria, la Italia meridional y las islas se convertirían en base de la contrarrevolución.

Por otra parte, y en esta misma línea, advierte que la revolución socialista obtendrá una amplia repercusión en las masas en la medida en que su organización no haga oídos sordos a las reividincaciones populares. En la Italia meridional y las islas, las relaciones históricas normales que median entre lo urbano y lo rural se mezclaban con otros aspectos: luchas de carácter regionalista, profundas corrientes en torno a la descentralización y las autonomías locales. Por esta vía, formuló Gramsci su planteamiento sobre la cuestión meridional como un problema de clase, pero también y especialmente, un problema territorial, esto es, como uno de los aspectos de la cuestión nacional. Según el autor, los problemas de clase tendían a convertirse en problemas "territoriales" porque "el capitalismo se presenta como extranjero a la región y como extranjero se presenta el gobierno que administra los intereses del capitalismo."[17] Personalmente creo –decía Gramsci- que la palabra de orden "gobierno obrero y campesino" debe ser adaptada en Italia así: "República federal de los obreros y campesinos".

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EL PROBLEMA DEL INDIO

En el Perú de los años veinte, cuatro quintos de la población eran indígenas, por tal razón cualquier política realista debía partir de sus necesidades e inquietudes. En este sentido, los intelectuales herederos de la feudalidad colonial practicaron soluciones administrativas, morales, religiosas, étnicas o educativas

17 A. Gramsci, "El `Mezzogiorno´ y el fascismo" en *La cuestión ...* op. cit., p. 37

para el problema del indio, conceptualizándolo como producto de su "inferiordad" cultural. Al mismo tiempo, recurrieron a una revalorización romántica del pasado pre-hispánico, a una idealización del Incario, proponiendo un pasado celebratorio y conciliador.

José Carlos Mariátegui (1894-1930) perteneció a la generación de indigenistas que rompió con esta visión, desenmascarándola como pretexto para la explotación de la raza india. Probablemente, las rebeliones indígenas de los años veinte advirtieron sobre el potencial revolucionario de este grupo étnico, cuya composición social era casi exclusivamente campesina y obrera. Al respecto, la corriente indigenista puede ser pensada dentro de una fuerza social, como parte de un programa que atendía a los problemas actuales del indio, otorgándole sentido y proyección estratégica a las luchas políticas y sociales del período.

En los pasos del pionero Manuel González Prada, Mariátegui sostuvo que el problema del indio era social y económico, es decir, era el problema de la tierra, y su solución implicaba la liquidación de la feudalidad. Sin embargo, y pese a sus importantes coincidencias, el indigenismo peruano no puede entenderse como un bloque homogéneo. Cabe destacar el caso del APRA[18] y su líder, Haya de la Torre, para ejemplificar cómo incluso de este grupo pudo surgir el más acérrimo adversario. El dirigente del aprismo consideraba, del mismo modo que el Amauta, que la solución para el problema del indio sería económico – social. Sin embargo, construía una "mística del mestizaje" (bajo la impronta de Vasconcelos) al afirmar que el subconsciente indio vivía en todos los peruanos como producto de un largo proceso físico y espiritual en el cual el pueblo andino había aprendido a reconocer las necesidades indígenas como propias, íntimas y no sólo sociales. En consecuencia, el actor político protagonista del cambio no podía ser otro que el mestizo -generalmente pequeño burgués–, líder de un frente amplio en el que, junto a su hermano de espíritu y raza –el aborigen trabajador–, lucharía contra el imperialismo norteamericano.

La respuesta de Mariátegui fue contundente, la fe mesiánica en los indios no conduce a ningún lugar... "Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico – sociales" [19] Para demostrarlo, se dispuso a estudiarlas y observó que la formación social peruana seguía siendo un sistema de relaciones semi-feudal, caracterizada por la coexistencia de distintos modos de producción: el feudalismo, el capitalismo y el comunismo inkaiko[20]. La liquidación de la feudalidad, que integraba

18 En 1924 un joven dirigente de la izquierda peruana, Víctor Raúl Haya de la Torre, trazó las bases para una Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) dedicada a la liberación antiimperialista y social de Indoamérica. Fue inspirado, fundamentalmente, por las experiencias de la revolución mexicana y por el modelo del Kuomintang (frente popular, alianza entre burguesía y proletariado) en China.

19 José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina (1929)" en Ideología y política, Lima, Amauta, 1987, p. 31

20 Mariátegui basa su conceptualización en la célula del imperio inkaiko: el ayllu (comunidad), cuya estructura social y cultural posee, según él, una incorpórea semejanza esencial con el socialismo moderno. Su polémica se desarrolla contra los liberales, quienes tildan al régimen inkaiko de teócrático y despótico, buscando en el pasado fenómenos inexistentes como la libertad y el individualismo. La incompatibilidad entre autocracia y comunismo existe hoy, mas no en la antigüedad, sentenciará Mariátegui. No obstante, se cuida de homologar comunismo primitivo con socialismo moderno, pues es consciente de que un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos materiales y morales de la sociedad burguesa. Véase JCM, "El problema de la tierra (1928)" en *Siete ensayos de interpretación*

cuestiones tales como la eliminación del enfrentamiento racial, la destrucción del gamonalismo[21], la supresión del latifundio y la desaparición de la servidumbre debió realizarla el régimen demoburgués, formalmente establecido por la revolución de la independencia. Pero considerando la debilidad de la burguesía peruana frente a la oligarquía terrateniente y su enquistamiento al capital imperialista, la remoción de las rémoras feudales sólo podía ser realizada por una alianza obrero-campesina bajo hegemonía proletaria. En sus palabras..

> «Nosotros creemos que entre las poblaciones "atrasadas'", ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista».[22]

De esta forma, las tareas propias de la revolución democrático-burguesa serían llevadas adelante en un proceso de transición directa hacia el socialismo. Con el objeto de justificar dicho salto, Mariátegui construyó una tesis revolucionaria de la tradición, entendiéndola no como un conjunto de reliquias inertes sino como viva y móvil, explicando el presente y construyendo el futuro. A través de esta reconstrucción histórica explicó las causas de la subsistencia y persistencia de las "comunidades" (ayllus) dentro y contra estructuras económico sociales antagónicas, supervivencia que constituiría la plataforma de despegue hacia el comunismo moderno. Al respecto, sostenía que el problema del indio "…no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y los medios de afrontarlo"[23].

Según el autor, la nación peruana debía incluir a la mayoría del pueblo que todavía hoy se encuentra culturalmente marginada. "El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación"[24], aseveraba Mariátegui. La marginación indígena se reflejaba en la construcción de fronteras interiores, divisorias de dos áreas geográfica, racial, económica y culturalmente diversas. Vale la pena citar *in extenso* lo que dijo al respecto:

> «El Perú costeño, heredero de España y de la Conquista, domina desde Lima al Perú serrano; pero no es demográfica y espiritualmente asaz fuerte como para absorberlo. La unidad peruana está por hacer, y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una

de la realidad peruana, Biblioteca Ayacucho, 1979, p.50-52

21 El gamonalismo es un peruanismo que designa la existencia del poder local: la privatización de la política, la fragmentación del dominio y su ejercicio a escala de un pueblo o de una provincia. Para más datos véase Alberto Flores Galindo, Los rostros de la plebe, Barcelona, Crítica, 2001, "El horizonte utópico" p. 104

22 José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas… *op. cit., p.* 68.

23 Secretariado Sudamericano de la Internacioanl Comunista, *El movimiento revolucionario Latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana, Junio de 1929,* Buenos Aires, La Correspondencia Sudamericana, . p.290

24 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1988, p.97

dualidad de raza, de lengua, y de sentimientos, nacida de la invasión y de la conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla, ni absorberla.» [25]

La propuesta de Mariátegui permitía la búsqueda, desde el marxismo, de una mayor especificidad del objeto nacional latinoamericano. Su objetivo era la construcción de un *Perú Integral*, que resaltase la identidad propia del mundo andino aunque sin renunciar a los avances que Occidente había ofrecido, entre ellos, la posibilidad del socialismo.

CLAVES COMPARATIVAS SOBRE EL PROBLEMA DE LA NACIÓN: GRAMSCI, MARIÁTEGUI, LENIN Y LA III INTERNACIONAL

Previsiblemente, el arraigo local que evidencian dos pensamientos como el de Gramsci y Mariátegui se trasluce con mayor claridad en sus escritos sobre la cuestión nacional. Como hemos rastreado, esta cuestión se presenta en varias facetas. Por un lado, las clases para llegar a ser dominantes, deben constituirse como clases nacionales; por el otro, la nación emerge como producto de la lucha de clases. En este sentido, podemos comprender el lugar primario que adquirió en sus obras la constitución de una fuerza social revolucionaria de carácter nacional, o al decir de Gramsci, de una "voluntad colectiva nacional-popular". En virtud del análisis histórico-estructural que efectuaron, coincidente en señalar resabios de feudalismo en las formaciones sociales indagadas, emerge una alianza de clases entre obreros y campesinos como la única con posibilidades ciertas de resolver los problemas nacionales y encarar las tareas propias del socialismo. Este análisis desemboca necesariamente en el problema de la hegemonía del proletariado, concepto que ambos autores[26] utilizan en su acepción más simple derivada de la tradición del Comintern. En este contexto, la hegemonía refería a la alianza de la clase obrera con otros grupos explotados, en su lucha común contra el capital. Por otra parte, uno y otro descartaban la concertación de una alianza con la burguesía nacional, pues las profundas dualidades que atravesaban estas sociedades, la convertían en una clase demasiado débil en Perú y estrictamente territorial para el caso italiano. Al hacerlo, contraponían la necesidad que tenía el proletariado de usar la violencia en contra del enemigo común de las clases trabajadoras, y el recurso a un compromiso (material, político, cultural) en el seno de esas mismas clases.

En otras palabras, el bloque obrero campesino, dirigido por el proletariado industrial –sujeto histórico del socialismo-, viabilizaría el proyecto revolucionario, aunque para lograr la solidez de este vínculo remarcarán la necesidad de superar el corporativismo obrero. Al respecto, las particularidades del desarrollo del capitalismo en cada país hacen que una pauta que en Italia aparece como posible, en Perú pueda ser considerada únicamente como consigna. Así, mientras en 1920

25 José Carlos Mariátegui, "Regionalismo y centralismo" en *Siete … op. cit.,* p. 134

26 Gramsci no se queda únicamente con este uso del concepto "hegemonía", sino que construye una teoría mucho más amplia al trasladarse desde las perspectivas de la clase obrera en una revolución burguesa contra un orden feudal hacia los mecanismos del régimen burgués sobre el proletariado en una sociedad capitalista. Para un análisis más detallado de este problema, véase Perry Anderson "Las antinomias de Gramsci" en *Cuadernos del Sur* N º 6, Rosario, octubre 1987. En cambio, Mariátegui únicamente usa el concepto unas pocas veces, y siempre aludiendo a su primera acepción.

la clase obrera de Turín se lanzaba a una batalla por el control de la producción, en el mundo andino recién en 1918 un embrionario movimiento obrero luchaba por la jornada de ocho horas y en 1919 efectuaba una huelga contra el hambre. Por tal razón, Mariátegui se dedicará centralmente a la organización gremial, entendida como actividad por la cual se tiende a conquistar las masas y a organizar las fuerzas sociales necesarias para derrotar al régimen. No obstante siempre mantuvo la superación del momento económico- corporativo[27] en el horizonte de la lucha, a la vez que inrvirtió energías en la constitución de un partido revolucionario, al que consideraba expresión activa y operante del sujeto revolucionario.

En relación con estas cuestiones, cabe aclarar que el problema de la hegemonía del proletariado se relaciona en los dos casos analizados con otros problemas, ejes del trabajo que venimos desarrollando: la cuestión meridional y el problema del indio. Para el caso italiano una profunda escisión territorial y nacional separaba a obreros de campesinos; mientras que en el proceso peruano una cuestión racial unificaba a gran parte de las masas explotadas frente a la clase dominante, a la vez que separaba a los indios del proletariado mestizo y blanco. En este sentido, el problema de la construcción de la nación se imbrica profundamente con el problema de la constitución de una "voluntad colectiva nacional- popular". Justamente, será en este punto relacionado con la conformación de la nación, donde aparezcan las primeras diferencias entre los intelectuales que estamos comparando. Gramsci propone transformar a Italia en una "República federal de los obreros y campesinos", mientras que Mariátegui apuesta a la conformación de un Perú integral, rechazando de forma tajante la federación de repúblicas obreras y campesinas propuesta por el Secretariado Sudamericano de la Internacional.

Cabe aclarar que la propuesta federativa pertenece al bagaje de tesis vinculadas a la cuestión nacional formuladas en el II Congreso de la Internacional Comunista (julio 1920), de las que tanto Gramsci como Mariátegui tuvieron noticias. En esta oportunidad, Lenin escribió:

> "la federación es la forma de transición hacia la unidad completa de los trabajadores de las diversas naciones. El principio federativo ha revelado ya en la práctica su utilidad, tanto en las relaciones entre la República Federativa Socialista Soviética de Rusia y las otras repúblicas soviéticas (…) como dentro de la misma R.F.S.S.R. en lo referente a las nacionalidades que anteriormente carecían tanto de Estado propio como de autonomía"[28]

En relación a lo anterior, cabe preguntarnos ¿A qué se debe esta profunda disidencia? ¿Puede comprenderse como un vínculo más estrecho de Gramsci con la III Internacional o quizás como un grado de flexibilidad mayor por parte

27 "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…" José Carlos Mariátegui, "Mensaje al Congreso Obrero" (1927) Obra política, México, Era, 1984, p. 257

28 V.I. Lenin "Tesis y adiciones sobre los problemas nacional y colonial" en Los cuatro primeros Congresos de la Internacional Comunista, Buenos Aires, Siglo XX, Cuadernos de Pasado y Presente Nº43, 1973, p. 153

de Mariátegui frente a las premisas leninistas? Abordemos el asunto de manera compleja.

Como anticipábamos anteriormente, durante la I Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires durante 1929, los delegados peruanos se enfrentaron con quienes sostenían la consigna federativa. Cabe resaltar que si bien Mariátegui no pudo asistir a esta reunión por razones de salud, Portocarrero (alias Zamora) y Hugo Pesce (alias Saco), fueron los encargados de leer y defender sus tesis, como representantes del Partido Socialista Peruano. En primer término, participaron de la polémica sobre el problema de las razas en la América Latina, donde Peters, miembro de la Internacional Juvenil Comunista y estalinista confeso, promovía la autodeterminación para los pueblos indígenas, priorizando la cuestión nacional por sobre la lucha de clases. Su perspectiva cuestionaba las actuales delimitaciones de los estados nacionales en América Latina y proponía en su reemplazo la constitución de repúblicas indígenas, tales como la quechua o la aymará, articuladas por el principio federativo.[29] En la misma línea se había pronunciado Victorio Codovilla, en lo ateniente a la cuestión de Tacna y Arica, problema limítrofe entre Chile y Perú como consecuencia de la Guerra del Pacífico.[30] Pero era Peters quien endurecía el debate al denunciar que…

> "En el fondo, la objeción del camarada Saco, reflejaba inconscientemente el espíritu chauvinista de los "blancos" de Perú que no aceptan la idea del Perú sin indios"[31]

Tanto Peters como Codovilla, homologaban el problema de la nación en Perú con el problema ruso de la autodeterminación de comunidades en el seno de un estado multinacional. En el imaginario del "oficialismo" este debate reproducía los cánones del debate Lenin- Rosa Luxemburgo sobre la revolución polaca en la II Internacional. En este caso, mientras que los espartaquistas colocaban la unidad de los obreros rusos, alemanes, austríacos y polacos por encima de la lucha por la autodeterminación de Polonia, los leninistas subordinaban la lucha de clases a la liberación nacional. En esta línea, Peters creía defender la posición bolchevique frente a la espartaquista sostenida por Mariátegui.

En efecto, los peruanos afirmaban la necesidad de una lucha de reivindicaciones económicas, dado que para ellos sólo el movimiento clasista de las masas explotadas sentaría las bases para el libre desenvolvimiento de la cultura india e incluso, para su autodeterminación política. En esta línea, disentían con Peters y Codovilla, pues procuraban separar el problema racial de la cuestión nacional. Sin duda, la experiencia de lucha cotidiana contra el aprismo influía en las formulaciones de los comunistas peruanos, que se comprendían mejor en polémica con la consigna de "lucha de razas", ideada por el movimiento que lideraba Haya de la Torre. En efecto, es a raíz de una polémica con el *serranismo* cuando Mariátegui se comienza a diferenciar de la consigna de autodeterminación nacional para los pueblos indígenas y construye

29 SSA de la IC, *El movimiento revolucionario*... op. cit., p. 299.
30 Ibíd. p. 30
31 Ibíd. p. p.229

la fórmula del Perú Integral. [32] Peters advierte esta incidencia, y la denuncia como distorsionadora. En sus palabras:

> "Los camaradas del Perú han reaccionado con mucha razón frente a la concepción idealista y pequeño burguesa del problema, precisando su base agraria, su base de clase; pero en esta reacción han caído en el error contrario (el de negar el carácter nacional a la lucha de los indígenas). Una cosa no excluye a la otra, sino que la completa."

En el fondo de estas divergencias con Peters y Codovilla, apoyadas por buena parte de los delegados presentes en la conferencia latinoamericana,[33] se perciben también diferentes maneras de comprender la idea de nación. Los dirigentes oficialistas repararon en una noción esencialista, acercándose tempranamente a los planteos sobre el "nacionalismo antiimperialista" que más tarde desarrolló Stalin, asociado al avance del "socialismo en un solo país". Por el contrario, los peruanos apuntaban a su dimensión histórica. Así Saco definía que

> "El carácter de nación de una colectividad es un carácter completamente contingente y está condicionado por la concurrencia, en cierta medida, de una serie de factores cuya agregación y suma tienen valor temporal; factores geográficos, étnicos, idomáticos, religiosos, histórico- políticos y hasta climáticos" [34]

En otro orden de cosas, los peruanos consideraban que la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco, contra el régimen feudal y capitalista desembocaría en una transición directa hacia el socialismo. De esta forma, postulaban que esta fuerza sería la encargada de finalizar las tareas democrático- burguesas inconclusas, entre ellas, la construcción de la nación. En consecuencia, como resultado del enfrentamiento social, emergería un Perú Integral.

Asimismo, cabe destacar que Mariátegui y su partido no se oponían totalmente a la consigna de la federación, por ejemplo, el Amauta la utilizaba en el plano latinoamericano y así afirmaba en un reportaje al diario "El Mercurio"

> 'Mi esperanza y mi augurio son: que una confederación peruano-chileno-boliviana, u otra más amplia aún, pero en la que entraran nuestros dos

32 En la segunda etapa de *Amauta* los apristas se acercan a un nuevo proyecto editorial: *La Sierra* (1927-1930), dirigida por Guillermo Guevara. El serranismo atacó a *Amauta* por su carácter vanguardista y, por consiguiente, internacionalista. Los colaboradores de *La Sierra* entendían que la redención del indio podía ser ostentada sólo por intelectuales provenientes del interior del Perú, y consideraban que se trataba de una reivindicación específicamente enfrentada a todo planteo limeño. Además, y como correlato de lo antedicho, en sus editoriales postulaba un "humanismo" anti- imperialista, crítico de la experiencia revolucionaria soviética y del comunismo local. La polémica a la que nos estamos refiriendo se desarrolló en las páginas de *Mundial* entre febrero y marzo de 1927. Véase José Carlos Mariátegui "Indigenismo y socialismo" y "Réplica a Luis Alberto Sánchez" en *Obra Política*… op. cit. pp. 223-228.

33 Podemos citar múltiples ejemplos de los respaldos a la consigna de Peters, tales como la alocución de Martínez (Venezuela) "...considero exacta la manifestación del compañero Peters"; los dichos de Suárez (México) "...Sobre el asunto que plantea el compañero Peters creo que es exacta la consigna de autodeterminación" o a las palabras de Muñoz (Argentina) "Nuestra posición ante este problema, debe ser la de pedir para los indios, el derecho de darse un gobierno propio". SSA de la IC, *El movimiento revolucionario*... op. cit. pp. 301-305

34 Ibíd., p. 313

países, constituirá la primera unión de Repúblicas Socialistas de la América Latina (…) Amauta representa el único sector exento de responsabilidad en las especulaciones chovinistas".[35]

Simplemente Mariátegui no consideraba que el principio confederativo fuese adaptable a la realidad peruana, pues el problema de la nación en Perú no podía asemejarse a otras cuestiones nacionales, analizadas previamente por los teóricos de la Internacional, tales como el problema ruso de la autodeterminación de comunidades que permanecían dentro de Estados multinacionales o la cuestión oriental. Al respecto, volveremos a citar la frase de Mariátegui que reproducíamos en el apartado anterior:

"La unidad peruana está por hacer, y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua, y de sentimientos, nacida de la invasión y de la conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla, ni absorberla".[36]

Según Mariátegui, el Perú era todavía una nacionalidad en formación, su constitución efectiva solo podría ser el producto de la acción de los explotados indios peruanos, quienes para acabar con su marginación cultural y social necesitaban de la dirección y coordinación proletaria. Asimismo, consideraba que las propuestas promotoras del exclusivismo indio no harían más que profundizar este aislamiento, pues a cualquier estado aborigen autónomo le sería imposible progresar a causa del asedio imperialista y del boicot de los gobiernos burgueses vecinos.[37] Para el autor, estas tesis no eran más que una bucólica postal. Al respecto, citando las tesis de José Carlos Mariátegui, uno de los delegados peruano refutaba…

"la constitución de la raza india en un estado autónomo, no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio, sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los estados burgueses".[38]

Por tal razón, "el internacionalista siente mejor que muchos nacionalistas lo indígena, lo peruano"[39], conoce la necesidad de integrar el mito del Inkarri con los avances de la sociedad occidental para alcanzar una civilización integra y total.

35 Nota editorial "Sobre el acuerdo chileno-peruano" en *Amauta* Nº 23, Lima, Mayo 1929, p. 19.
36 José Carlos Mariátegui, "Regionalismo y Centralismo"... op. cit. p. 134
37 Durante la Conferencia, el delegado cubano (Juárez) recordó la experiencia haitiana, en la cual a los negros se les cedió una parte de la isla, pero el cerco al que los sometieron les impidió cualquier tipo de desarrollo. Véase SSA de la IC, El movimiento revolucionario... op. cit., p. 294.
38 José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina" en Ideología… op. cit., p. 81
39 José Carlos Mariátegui, Peruanicemos... op. cit., p. 73.

Por otra parte, el rechazo de Mariátegui se sustentaba también en que el federalismo no aparece en la historia del Perú como una reivindicación popular. Según el intelectual peruano, las experiencias descentralizadoras solamente habían favorecido a los gamonales, quienes incrementaron su poder gracias al regionalismo.[40]

Pasando al caso italiano, observamos como por el contrario, pese a advertir que el meridionalismo no era más que una ilusión fomentada por los intelectuales del bloque agrario, Gramsci conoce de su arraigo en las masas. En este punto, ambos autores coinciden en la preocupación porque las propuestas de la vanguardia no pierdan el contacto con las reivindicaciones del conjunto de los grupos subalternos.

Por lo demás, la aplicación que Gramsci hace del principio federativo al fusionarlo con la consigna del gobierno obrero campesino, apunta más a ligar que a desunir, a acumular fuerzas más que a dispersarlas. En este sentido, afirmará…

> "el "Mezzogiorno" no tiene necesidad de leyes ni de tratamientos especiales: tiene necesidad de una política general, exterior e interior, inspirada en el respeto de las necesidades generales del país y no de tendencias regionales o políticas particulares"[41]

La "República federal de obreros y campesinos" sería la nueva fisonomía de la Italia unificada y comunista.

En conclusión, el rechazo de Mariátegui a la consigna federativa tiene su anclaje en las mismas razones que la adhesión gramsciana: las condiciones particulares de la realidad estudiada. En consecuencia, pese a sus diferencias, ambos realizan un análisis estrictamente leninista de la cuestión nacional:

> "El derecho de las naciones a separarse libremente –decía Lenin- no debe confundirse con la conveniencia de la separación de una nación determinada en un momento determinado. Esta última cuestión debe resolverla el partido del proletariado de un modo absolutamente independiente en cada caso concreto, considerando los intereses de todo el desarrollo social y los intereses de la lucha de clases del proletariado por el socialismo".[42]

No obstante, mientras que Gramsci se preocupó por repensar la cuestión nacional en Italia y Mariátegui hizo lo propio en Perú, la propuesta de este último implicó también una reformulación teórica del concepto. En suma, si ambos intelectuales señalaron la importancia de establecer alianzas con otras clases o fracciones para llevar adelante un proceso revolucionario, el peruano trabajó además en un proyecto de nación socialista. En este punto, combinando condicionantes históricos con elementos psicológico-culturales, reinventó la tradición nacional peruana, para colocar al indígena y al trabajador en el centro de la escena. Nuevamente, sus vivencias en un país semi-colonial, o semifeudal y atrasado como él prefería escribir, pueden encontrarse entre los factores que

40 José Carlos Mariátegui, "Regionalismo y centralismo", en *Siete ensayos*… op. cit.
41 Gramsci, "El `Mezzogiorno´ y la guerra"..., p. 14.
42 Cit. en Leopoldo Mármora "El concepto socialista de nación" en *Cuadernos de pasado y presente* Nº 96 México, Siglo XXI. p. *57*

explican la prioridad asignada a esta problemática en su proyecto de investigación. Pues, tal como lo resaltaba Lenin en sus escritos sobre la cuestión colonial, en estos estados la cuestión social se retroalimenta con la cuestión nacional. En efecto, así lo había comprendido Mariátegui:

> "El socialismo no es en ningún país del mundo un movimiento anti-nacional. Puede parecerlo tal vez, en los imperios (…) Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos políticamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente de ninguno de sus principios, una actitud nacionalista".[43]

REFLEXIONES FINALES

A fines de buscar un marco de referencia que sostuviera nuestra comparación entre José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci, nos hemos inmiscuido en el debate por el carácter de sus legados. Al ubicarlos en el contexto institucional de la III internacional y vincularlos con el referente teórico y político del leninismo, implícitamente hemos descartado aquellas interpretaciones que vinculan sus herencias al reformismo. En tal sentido, sostenemos que si ambos fueron militantes comunistas y extremadamente hostiles a la socialdemocracia, el único camino posible para comprender en profundidad sus obras, sin distorsiones o mutilaciones, será relacionarlos con la convicciones que efectivamente profesaron. A su vez, es en lo relativo a su notoria apertura y flexibilidad teórica, donde mejor han evidenciado su *ortodoxia*.

Hemos señalado cómo esta condición de la traductibilidad nacional aparecía como una condición inherente al materialismo histórico. Su carácter de excepcionalidad se vincula a una visión *a posteriori*, relacionada con la transformación de la dialéctica impuesta por el estalinismo, cuya degeneración partió desde un pensamiento crítico destinado a guiar la práctica comunista hacia un sistema universal fijo que ya no estaba vinculado con la práctica real.

Al respecto, el materialismo dialéctico parte de lo real para construir lo abstracto y finalmente ascender a lo concreto. Este fue el recorrido seguido por Gramsci y Mariátegui, y ese es el punto que acerca a la vez que aleja sus trayectorias en sus consignas sobre la cuestión nacional. En cuanto a la primera estación [real-abstracto] nos referíamos a esta capacidad de traductibilidad nacional evidenciada en todas sus obras. Gramsci propuso transformar a Italia en una "República federal de los obreros y campesinos", mientras que Mariátegui apostó a la conformación de un Perú integral, rechazando de forma tajante la federación de repúblicas obreras y campesinas propuesta por el Secretariado Sudamericano de la Internacional. De cualquier modo ambos, aunque creemos que Mariátegui efectúa un aporte más directo en este sentido, permitieron la incorporación a la teoría marxista de la conceptualización de distintos tipos de diferenciaciones sociales -tales como las que surgen alrededor de raza, etnicidad y nacionalidad- alejándola del economismo y el reduccionismo.

Con respecto al segundo eslabón [abstracto- concreto] podemos relacionarlo con el problema de la constitución de una fuerza social revolucionaria, es

43 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos* ... op. cit, p. 101

decir, el problema de la hegemonía del proletariado. En este momento, los dos comprendieron el concepto en la misma acepción, derivada de los documentos del Comintern, donde el término se refería a la alianza de clase del proletariado con otros grupos explotados, sobre todo el campesinado, en su lucha contra la opresión del capital. Uno y otro enraizaron sus reflexiones en la estructura económica, a la vez que construyeron sus teorías seleccionando lo más avanzado de la cultura burguesa que los rodeaba (indigenismo, socialsardismo). Anclados en sus realidades nacionales, y sabiendo que la revolución socialista era una tarea fundamentalmente regional, justamente por la necesidad de conocer el terreno en que puede desarrollarse, pretendieron organizar una fuerza social capaz de instalar nuevas relaciones sociales, aquellas que se encontraban ya en germen en el *ayllu* o en los consejos. En su rol de intelectuales se relacionaron con el sujeto de la transformación social y, en ese momento, construyeron teoría, a partir de que comenzaron a reflejar conscientemente la nueva fuerza que integraban. Por diversas circunstancias, sus proyectos no pudieron triunfar, pero sus legados constituyen un aporte inestimable a la acumulación de experiencia y fuerza moral en la lucha por el socialismo.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV, Los cuatro primeros Congresos de la Internacional Comunista, Buenos Aires:Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

AGOSTI, Héctor. *Nación y cultura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994, 2 vol.

AMAUTA. Revista Mensual de doctrina, literatura, arte, polémica. (Lima, 1926-1930) Dir. José Carlos Mariátegui, Edición facsimilar, 6 volúmenes.

ANDERSON, Perry. "Las antinomias de Gramsci". *Cuadernos del Sur*, Rosario. Núm 6. Octubre 1987.

AQUINO, Emigdio. *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*. México: UDUAL, 1997.

ARICÓ, José *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

ARICÓ, José. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Punto Sur editores, 1988

BEIGEL, Fernanda. "Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui" *Estudios de Sociología*, Araquara. Núm. 18/19. 2005, pp. 23-49.

FERNÁNDEZ DÍAZ, Osvaldo. "Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia". *Nueva Sociedad*, Núm. 115. Septiembre – octubre 1991., pp. 135-144.

FIORI, Giuseppe. *Vida de Antonio Gramsci*. Barcelona: Península, 1968.

FLORES GALINDO, Alberto. *Los rostros de la plebe*. Barcelona: Crítica, 2001.

FRITZ HAUG, Wolfgang. "Sobre la importancia de Mariátegui para los marxistas europeos". *Pluraler Marxismus*, Berlín. Vol. II. 1987. Disponible en línea en http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/ [últmo acceso: marzo 2012]

GRAMSCI, Antonio. *La cuestión meridional*. Buenos Aires: Quadrata, 1978.

HALL, Stuart. "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad". *Revista Colombiana de Antropología*. Núm. 4, 2005, pp. 219-257

KOHAN, Néstor. "Los combates de Mariátegui" en *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano.* Buenos Aires: Biblos, 2000

LÖWY, Michel. "Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui". *Revista Herramienta,* Buenos Aires. Núm. 8. Noviembre de 1998.

LUKÁCS, George. "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" en *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Cartas de Italia*, Lima: Amauta, 1986.

--------- *Peruanicemos al Perú*, Lima: Amauta, 1988.

---------- "El problema de la tierra" en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

---------- "El problema de las razas en la América Latina" en *Ideología y política*, Lima: Amauta, 1987.

--------- *Obra política*, México: Era, 1984.

MÁRMORA, Leopoldo. *El concepto socialista de nación.* México: Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente, 1986.

MAZZEO, Miguel. *Invitación al descubrimiento*. Lima: Minerva, 2009.

PARIS, Robert. "El marxismo de Mariátegui". *Aportes*, París. Núm. 17. Julio 1970.

QUIJANO, Aníbal. "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". Prólogo a Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979, págs. IX a XC.

SANTANA, Joaquín. "Gramsci y Mariátegui". Universidad de la Habana. Colección *Pensadores cubanos de hoy*. Disponible en línea en http://www.filosofia.cu/.

SECRETARIADO SUDAMERICANO DE LA INTERNACIONAL COMUNISTA. *El movimiento revolucionario Latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana, Junio de 1929.* Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana, p.290

TERÁN, Oscar. *Discutir Mariátegui*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LA CULTURA REVOLUCIONARIA DEL ROMANTICISMO AL SURREALISMO

Michael Löwy

Como sus contemporáneos, los jóvenes Lukacs, Gramsci o Walter Benjamin –con los cuales comparte una radical critica a la visión positivista del mundo– José Carlos Mariátegui atribuye a la cultura un lugar central en el proyecto marxista de transformación del mundo. Su intensa actividad política y sindical no le impide consagrar, en sus propios escritos así como en su revista *Amauta,* una apasionada atención a la poesía, la literatura, las artes y a todos los campos de la actividad cultural. Sus intervenciones en este campo tienen una coloración explícitamente romántica y revolucionaria. El romanticismo, tal como lo entiende Mariátegui, no es una escuela literaria del siglo XIX, sino una *visión del mundo* cultural y política, que se manifiesta no sólo en el pasado sino también en el siglo XX.

La visión del mundo romántico-revolucionaria de Mariátegui, resumida con un estilo incandescente en su extraordinario ensayo de 1925, "Dos concepciones de la vida", propone –en tajante ruptura con la "filosofía evolucionista, historicista, racionalista" y su "culto supersticioso del progreso"– un retorno al espíritu de aventura, a los mitos históricos, al "quijotismo" (término que tomó de Miguel de Unamuno). Dos corrientes románticas, que rechazan la filosofía "pobre y cómoda" del evolucionismo positivista, se enfrentan en una lucha a muerte: el romanticismo de derecha, fascista, que quiere volver a la Edad Media, y el romanticismo de izquierda, comunista, que aspira a la utopía. Despertadas por la guerra, las "energías románticas del hombre occidental" encontraron una expresión adecuada en la Revolución Rusa, que logró dar a la doctrina socialista "una alma guerrera y mística"[1]. Si comparamos estas impresionantes y provocadoras afirmaciones con documentos de la Internacional Comunista de la misma época, tenemos una idea de la heterodoxia del marxista Mariátegui…

En otro artículo "programático" de la misma época, "El Hombre y el Mito", Mariátegui se alegra con la crisis del racionalismo y la derrota del "mediocre edificio positivista". Frente al "alma desencantada" de la civilización burguesa, de la que habla Ortega y Gasset, él se identifica con el "alma encantada" (Romain Rolland) de los creadores de una nueva civilización. El mito, en el sentido

1 JC. Mariátegui, "Dos concepciones de la vida", *El Alma Matinal*, Lima, Ediciones Amauta, 1971, pp. 13-16. *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 496.

soreliano, es su respuesta al desencanto del mundo y la pérdida del sentido de la vida; por ejemplo, en este pasaje extraordinario, lleno de exaltación romántica, que parece prefigurar la teología de la liberación:

> "La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Que incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales"[2].

El romanticismo para Mariátegui es a la vez filosófico, político, social, así como *cultural y literario*. El campo cultural romántico se encuentra atravesado por un corte, una escisión tan radical como aquella entre los dos romanticismos políticos: por un lado el romanticismo antiguo –a veces él lo llama simplemente "el romanticismo"– y por el otro, el nuevo romanticismo, o "neo-romanticismo". El romanticismo antiguo, profundamente individualista, es producto del liberalismo del siglo XIX: uno de sus últimos representantes en nuestra época es Rainer María Rilke, cuyo subjetivismo extremo y lirismo puro se satisfacen en la contemplación. Ahora, en el siglo XX, "nace un nuevo romanticismo. Pero éste no es ya el que amamantó con su ubre pródiga a la revolución liberal. Tiene otro impulso, otro espíritu. Se le llama neo-romanticismo"[3]. Este nuevo romanticismo, post liberal y colectivista, está íntimamente ligado a la revolución social, según Mariátegui.

En los capítulos literarios de los *Siete Ensayos*, la oposición entre ambas formas de romanticismo ocupa un lugar importante en la crítica de escritores y poetas peruanos. Por ejemplo, a propósito de César Vallejo, Mariátegui observa: "El romanticismo del siglo XIX fue esencialmente individualista: el romanticismo del novecientos es, en cambio, espontánea y lógicamente socialista, unanimista." Otros poetas, como Alberto Hidalgo, quedaron prisioneros del antiguo romanticismo, superados por la "épica revolucionaria –que "anuncia un nuevo romanticismo indemne del individualismo del que termina"[4].

Para Mariátegui, la expresión cultural más radical de este nuevo romanticismo es el *surrealismo* ("superrealismo" en su terminología). Además de varios artículos, entre 1926 y 1930, que tratan directamente del surrealismo, encontramos referencias a Breton y sus amigos en varios escritos de esta época. Existe un paralelismo, una similitud sorprendente –a veces palabra por palabra- entre sus ensayos y el artículo de Walter Benjamin, "El surrealismo. Ultimo instantáneo de la intelligentsia europea" (1929), aunque, sin dudas, ninguno de los dos leyó los trabajos del otro: uno no leía el alemán y el otro ignoraba el castellano. El primer artículo, titulado "El grupo surrealista y 'Clarté'" sale en julio del 1926: contrariamente a tantos planteamientos superficiales, el Amauta

2 JC. Mariátegui, "El Hombre y el Mito", 1925, *El Alma Matinal*, pp. 18-22.
3 JC. Mariátegui, "Rainer Maria Rilke", 1927, *El Artista y la Época*, Lima, Amauta, 1973, p. 123. *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 642.
4 JC. Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, pp. 308, 315. *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta S.A., 1994, pp. 138,141.

percibe, con notable agudeza, que este movimiento "no es un simple fenómeno literario, sino un complejo fenómeno espiritual. No una moda artística, sino una protesta del espíritu." Lo que lo atrae de los escritos de André Breton y sus amigos (cuyos textos publicó en la Revista *Amauta*) es su condena categórica -"en bloque"– a la civilización capitalista. El surrealismo es un movimiento y doctrina neorromántica de vocación nítidamente subversiva:

> "Por su espíritu y por su acción, se presenta como un nuevo romanticismo. Por su repudio revolucionario del pensamiento y la sociedad capitalistas, coincide históricamente con el comunismo, en el plano político"[5].

Esta convergencia con el comunismo es también el tema central del ensayo del 1929 de Walter Benjamin…

Como lo indica el titulo, Mariátegui se interesa sobremanera por el acercamiento entre los surrealistas y la revista cultural comunista *Clarté* (editada por Marcel Fourrier, Jean Bernier y Victor Crastre), y por la tentativa de los dos grupos de crear una revista nueva, *La Guerre Civile.* Aunque esta tentativa no cuajo, cuatro revistas -*Clarté, La Revolution surréaliste, Correspondance, Philosophies*– sacaran juntas un manifiesto revolucionario de clara inspiración comunista. Lo importante, subraya, es que Breton, Aragon y sus amigos "suscriben a la concepción marxista de la revolución".[6]

En los años siguientes encontramos referencias, siempre favorables, al surrealismo en varios escritos de Mariátegui, pero un nuevo ensayo sobre el movimiento solo aparece en febrero-marzo 1930, por ocasión de la publicación del *Segundo Manifiesto Surrealista* de André Breton.

Hasta hoy, muchos historiadores confunden el surrealismo, el futurismo y otros movimientos culturales bajo el concepto abstracto de «vanguardias artísticas ». Al revés, el marxista latinoamericano percibió, con gran penetración, el carácter único, singular, del surrealismo:

> «Ningún de los movimientos literarios y artísticos de vanguardia de Europa occidental ha tenido, contra lo que baratas apariencias pueden sugerir, la significación ni el contenido histórico del superrealismo. Los otros movimientos se han limitado a la afirmación de algunos postulados estéticos, a la experimentación de algunos principios artísticos». El futurismo, por ejemplo, a pesar de sus pretensiones y su megalomanía, fue fácilmente digerido por el fascismo, «lo que no acredita el poder digestivo del régimen de las camisas negras, sino la inocuidad fundamental de los futuristas ».[7]

---

5 JC. Mariátegui, "El grupo surrealista y 'Clarté' ", 1926, *El artista y la época*, pp. 42-43. El paralelismo con el artículo de Walter Benjamín sobre el surrealismo (1929) es sorprendente. Véase también el artículo, "Arte, revolución y decadencia" de noviembre de 1926 que opone una vez más las épocas clásicas, cuando la política se reduce a la administración y el parlamento, y las épocas románticas, donde la política ocupa el primer plano de la vida, como lo demuestra su comportamiento. Louis Aragon, André Breton y sus compañeros de la "revolución surrealista" que van en dirección al comunismo ». Cf. *El artista y la época*, Lima, Ed. Minerva, 1980, p. 21. *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 564.

6 José Carlos Mariátegui, "El grupo suprarrealista y Clarté", Julio 1926, *El artista y la época*, Lima (Perú), Biblioteca Amauta, 1973, pp. 42-45.

7 J.C. Mariátegui, « El Balance del Superrealismo », Ibíd. p. 45-46.

Tres aspectos del surrealismo –un movimiento que le inspira «simpatía y esperanza»– le dan su significación histórica y su importancia cultural y política: la adhesión al marxismo, el rechazo del esteticismo, y la inspiración romántica.

Contrariamente à los futuristas, los surrealistas no trataron de lanzar un programa político separado, una «política suprarrealista», sino aceptan, de forma explícita, «el programa de la revolución concreta presente: el programa marxista de la revolución proletaria». Cierto, Bretón y sus amigos defienden la autonomía del arte, pero «nada les es más extraño que la fórmula del arte por el arte». Para ilustrar esta actitud, el Amauta inventa una divertida imagen simbólica: «El artista que, en un momento dado, no cumple con el deber de arrojar al Sena à un Flic de M.Tardieu (…) es un pobre diablo». [8]

Por supuesto, el surrealismo no tiene solo una dimensión política, sino es un profundo movimiento de rebelión del espíritu, y de creatividad cultural. Como en su primer ensayo, en 1926, le importa a Mariátegui enfatizar el carácter *romántico* –en el sentido amplio de visión del mundo– del romanticismo. Cita en este contexto un párrafo del *Segundo Manifiesto del Surrealismo* –en el cual Bretón se refiere a su movimiento como «la cola prensil» del romanticismo, un movimiento que nació en Francia hace un siglo, pero «comienza solamente a hacer conocer su deseo, a través de nosotros». El comentario del Amauta a este planteamiento del poeta surrealista es sumamente interesante, e ilustra de forma concreta el hilo conductor de la cultura romántica revolucionaria: "El mejor pasaje del manifiesto es aquel otro en que con un sentido histórico del romanticismo, mil veces más claro del que alcanzan en sus indagaciones a veces tan banales los eruditos de la cuestión romanticismo– clasicismo, André Breton afirma el linaje romántico de la revolución surrealista"[9].

Tanto Walter Benjamin como Mariátegui se van a interesar sobremanera por la personalidad de Pierre Naville, el redactor de la revista *La Revolution Surréaliste* y uno de los redactores de *Clarté,* que va a jugar un papel pionero en la adhesión de los surrealistas al comunismo. Adherente al Partido Comunista Francés desde 1927, Naville publica en 1928 el libro *La revolución y los intelectuales*, que propone la convergencia entre surrealismo y comunismo. Pero en este mismo año Naville quita el PCF y adhiere a la oposición comunista de izquierda (trotskista); con el apoyo de Marcel Fourrier, transforma *Clarté* en *La Lutte des Classes*, órgano de la oposición. Finalmente, en 1929, Naville se aleja del surrealismo, lo que va a provocar la ruptura con Breton –más personal que política, ya que el poeta surrealista compartía sus simpatías por Trotsky. En el *Segundo Manifiesto Surrealista* (1930) Bretón denuncia, con exagerada violencia, a los que han abandonado las fileras del movimiento, incluso Naville.

8 JC Mariátegui, « El balance del superrealismo », *El artista y la época*, p. 48.
"Flic" es un término del lenguaje popular francés para designar un policía, y Tardieu era el jefe de la policía en esta época.

9 JC. Mariátegui, "El balance del superrealismo", 1930, *El artista y la época*, p.51. Mariátegui mantuvo correspondencia con dos poetas surrealistas peruanos, Xavier Abril y César Moro, cuyos poemas publicó en *Amauta*. Aparentemente también quiso escribir a André Breton porque le pidió a Xavier Abril su dirección en Paris. Cf. carta de X. Abril a J.C. Mariátegui del 8.10.1928 en J.C.Mariátegui, *Correspondencia*. Lima, Biblioteca Amauta, 1984, Vol. II, p. 452. *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 1935.

En cuanto que Benjamin se va a interesar sobre todo por el libro de Naville, como expresión de un surrealismo comunista, y como protagonista de un "pesimismo revolucionario", Mariátegui va a tomar su defensa en contra de las críticas de Breton. Según lo que me comentó Pierre Naville en una conversación de los años 1970, Mariátegui le había enviado una copia de los *Siete Ensayos*, así como una carta, que se perdió…

En este ensayo del 1930, Mariátegui se distancia críticamente de los planteamientos del autor del *Segundo Manifiesto:* "Breton extrema la agresión personal contra Pierre Maville, que tan marcadamente se señaló, al lado de Marcel Fourrier, en la liquidación de *Clarté* y su sustitución por *La Lutte des Classes*. Maville es presentado como el hijo arribista de un banquero millonario (…). Me parece que en Maville hay algo mucho más serio. Y no excluyo la posibilidad de que Breton se rectifique más tarde acerca de él –si Maville corresponde a mi propia esperanza– con la misma nobleza con que, después de una larga querella, ha reconocido a Tristan Tzara la persistencia en un empeño atrevido y en el trabajo severo".[10] La previsión era justa, pero fueron necesarios ocho años para que se realizara: en 1938, por ocasión de la visita de Breton a Trotsky, en México, Naville y él se reconciliaron. Estos comentarios sobre Naville ilustran también otro aspecto del pensamiento político de Mariátegui: su simpatía –lo que no quiere decir adhesión– a las ideas de Trotsky y de la oposición comunista.

Hemos mencionado las sorprendentes convergencias entre los ensayos de Mariátegui y el artículo de Benjamin. Un otro ejemplo de observaciones casi idénticas: Para Benjamin, el gran desafío para los surrealistas es asociar su espontaneidad anarquista con la "disciplina revolucionaria"; Mariátegui, a su turno, rinde homenaje a la "difícil, penosa búsqueda de una disciplina" de parte de los surrealistas.[11] También en la critica a los surrealistas, hay curiosas coincidencias: por ejemplo, Benjamin se queja de que en su novela surrealista *Nadja*, André Breton se refiere a una visita a Madame Sacco, vidente: qué hacen los revolucionarios surrealistas en esta "húmeda alcoba del espiritismo", en estos "conventículos de damas de caridad, de oficiales superiores pensionados, de mercantiles inmigrados"[12] Mariátegui también lamenta, en un artículo sobre *Nadja* (enero del 1930) , que la novela de Bretón pueda alentar "muchas baratas tentativas literarias de gente obsedida por un mundo de misterios, signos y milagros, más o menos teosóficos, de la clientela decadente de los videntes y oráculos novecentistas".[13] Estas coincidencias y analogías son tanto más interesantes, que pocos marxistas en esta época han manifestado tanta comprensión, tanta simpatía –critica– y tanta generosidad en la reflexión acerca del surrealismo.

10 José Carlos Mariátegui, "El balance del superrealismo", febrero-marzo 1930, *El artista y la época*, pp. 50-51. Es curioso, considerando su conocimiento muy preciso de su evolución política, .que Mariátegui se equivoque en la ortografía del nombre del pensador francés: «Maville» en vez de «Naville». Quizás se trata de un error de imprenta, más bien que del autor.

11 «Balance del superrealismo», op.cit. p. 48

12 Walter Benjamin, "Der Surréalismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz" (1929), Gesammelte Schriften (G.S.), Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977, vol. II,1, pp. 297.

13 «'Nadja' de André Bretón», *El artista…* pp. 181-182.

No es solo desde un punto de vista estrictamente político que Mariátegui se interesa por los surrealistas, es toda su visión romántica del mundo que le parece digna de admiración. Pocas semanas después del balance que hemos comentado, aun en marzo del 1930, vuelve a hablar del surrealismo, ahora a propósito de su *encuesta sobre el amor*:

> «Signo inequívoco de la filiación romántica o neorromántica, como se prefiera, del superrealismo es la encuesta sobre el amor de *La Revolution Surrealiste.* Se concibe en la Europa occidental burguesa, decadente, una encuesta sobre el amor? (…) Hace falta un gusto absoluto por el desafío y la provocación para reivindicar de un modo tan apasionado los fueros del amor (…)».

En este contexto, Mariátegui se va a referir, de forma positiva, a la tentativa de los surrealistas de asociar las ideas de Freud y de Marx; es otra de sus heterodoxias, compartida en la época por muy pocos pensadores marxistas. En el siguiente pasaje encontramos también una aguda y sutil interpretación de la lectura poética y subversiva del freudismo por los surrealistas:

> «Se sabe la adhesión que por el freudismo, en psicología, y el marxismo, en política, manifiestan los superrealistas. No es contradictorio ni anómalo profesar los principios de Freud sobre la libido y confesar el más poético y romántico sentimiento del amor. Freud que tan visiblemente ha ofendido el *idealismo* formal de las ideas burguesas de la sociedad occidental, por este solo hecho está más cerca de los superrealistas que de Clemente Batel y su positivismo de cronista de un gran rotativo y de autor de *vaudeville* ». [14]

Una de las últimas referencias al surrealismo se encuentra en el libro *Defensa del* marxismo (1930). El Amauta defiende a los surrealistas de sus críticos racionalistas franceses, como Emmanuel Berl : "El surrealismo, acusado por Berl de haberse refugiado en un club de la desesperanza, en una literatura de la desesperanza, ha demostrado, en verdad, un entendimiento mucho más exacto, una noción mucho más clara de la misión del espíritu"[15].

En conclusión: en el momento en que los surrealistas se enfrentaban con la incomprensión más obtusa de la parte de los representantes oficiales del marxismo en Francia –los dirigentes y teóricos del Partido Comunista Francés– (con algunas excepciones, como Henri Lefebvre), es sorprendente a qué punto un intelectual de la periferia del Imperio, este "marxista soreliano" del Perú había captado, en los primeros años decisivos –1926-1930– los aportes políticos y culturales de estos herederos y continuadores revolucionarios del romanticismo. El único texto comparable, por su profundidad y por su fuerza visionaria, en la literatura marxista de esta época, es el ensayo de Walter Benjamin del 1929. Los dos pensadores se ignoraban, pero sus estrellas forman una brillante constelación en el firmamento de la cultura revolucionaria.

---

14 Mariátegui, « El superrealismo y el amor » (1930), *El artista y la época*, pp. 52-54. Vautel était un plumitif qui avait répondu à l'enquête des surréalistes en définissant l'amour comme « une déformation de l'instinct de réproduction » et un phénomène « purement physiologique »...

15 JC. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, p. 124. *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 1325.

APUNTES SOBRE LA HERMENÉUTICA MARIATEGUIANA

Miguel Mazzeo

I

La interpretación mariateguiana es, invariablemente, interpretación-transformación, jamás es una "cosmodicea". José Carlos Mariátegui nunca deja de honrar la unidad interna de un método que tiene por objeto revolucionar la sociedad. En concreto: el marxismo (o, si se prefiere, el "materialismo histórico") no se escinde de su aplicación y su historicidad, no se diluye en su hacerse realidad y se preserva de la disonancia cognitiva, al tiempo que incrementa su dinamismo epistemológico. El marxismo de Mariátegui es propiamente una filosofía de la praxis. Tal como señalara Roberto Armijo:

> Para Mariátegui "aplicar" un método, o una idea, no era someter al Perú a la simple condición de ejemplo de un paradigma universal. Para él aplicar era implicar, e implicarse. O sea, implicar el instrumento de análisis en la gestión e implicarse con respecto a ella […] Implica con ello al método, fundiéndolo en lo específico[1].

La interpretación mariateguiana parte de una operación que podemos denominar "antropofágica" o "canibalística" y no de una operación fetichizadora (e idealizadora) respecto de la "cultura occidental". A partir de lo que el poeta brasileño Oswald de Andrade llamaba "devoración cultural"[2] de las técnicas y la información provenientes de los países desarrollados (del mismo modo que el antropófago devoraba a su enemigo con el objeto de adquirir sus poderes y sus cualidades); o considerando lo que Héctor Alimonda, más recientemente y refiriéndose específicamente al Amauta, denominaba "digestiones alternativas" de diversas herencias[3], podemos afirmar que Mariátegui:

---

1 Armijo, Roberto. "La pregunta por la vigencia", en: AA.VV, Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América. Coloquio Internacional convocado por Casa de las Américas en La Habana del 18 al 21 de julio de 1994, Cuadernos Casa, La Habana, 1996, p. 40.

2 Véase: de Campos, Augusto. "Revista re-vista: os antropófagos". *Revista de Antropofagia*, edición facsimilar de la revista literaria publicada en Sao Paulo entre 1928 y 1929, Sao Paulo, 1976, p. 10.

3 Alimonda, Héctor. "Presentación", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, Lima, 2009, p. 10.

1) tradujo sugerencias interpretativas marxistas en clave peruana, sobre todo aquellas derivadas del fértil debate cultural italiano de principios de la década de 1920, tal como ha planteado Antonio Melis[4];
2) buscó consolidar las identidades particulares a partir de una identidad universal (y viceversa);
3) asumió una idea de totalidad no totalizante y rechazó el evolucionismo, el economicismo, el reduccionismo y toda causalidad mecánica o funcionalista.

Se trata, por lo tanto, de una hermenéutica que, en su trazo grueso, sigue siendo apta para caracterizar y comprender la raíz de los males que aquejan a Nuestra América. Y, posiblemente, para remediarlos.

La interpretación mariateguiana deja traslucir un método que se caracteriza, además, por una elección de las herramientas conceptuales siempre condicionada por el objeto de estudio e interpretación y, a la vez, de transformación: la realidad peruana como totalidad concreta en permanente transformación (en términos muy similares a los propuestos por György Lukacs en *Historia y conciencia de clase*). En su obra *Defensa del marxismo*, Mariátegui expone su desacuerdo con la utilización del arsenal teórico de la disciplina "de moda" para realizar análisis económicos y políticos. Al mismo tiempo, promueve la adopción de los métodos afines a cada ciencia o cada saber.

En el caso de Mariátegui el leninista "análisis concreto de una situación concreta" está muy lejos de ser un slogan justificador del pragmatismo y, como orientación, resulta siempre incompatible con el oportunismo y los trayectos preconcebidos. Lejos de utilizar categorías autosuficientes y aplanadoras, caracterizadas por el ejercicio del desdén y la indiferencia, el método y el lenguaje mariateguianos fluyen de las exigencias planteadas por el asunto mismo y por la fuerza de los hechos. Invirtiendo el sentido peyorativo de la caracterización que César Falcón realizara de la estrategia intelectual y política de Mariátegui hacia el año 1923, se puede asumir positivamente la idea de un método mariateguiano basado en la "referencia notariada"[5].

En relación a esta cuestión, Jaime Massardo sostenía que:

> "el aparato teórico de Mariátegui en ningún momento se constituye como un modelo exterior al análisis de su objeto, que se trata, entonces, de un esfuerzo de reconstitución latinoamericana del marxismo que recupera en toda su cabal dimensión la idea de un instrumento metodológico que, como tal, constituye sólo un modelo histórico abstracto que debe alcanzar su determinación en el rastreo del devenir histórico-concreto"[6]

Al decir de Edgar Montiel, el "materialismo" de Mariátegui es "imaginativo"[7] y, por lo tanto, es apto para afrontar los problemas que la teoría no prescribe. Esto

4 Melis, Antonio. "Elogio del conocimiento literario", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4, Lima, 1992, p. 105.
5 Véase: Melis, Antonio. "Una carta de César Falcón de 1923. Análisis y transcripción". *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2, Lima, 1990, pp. 13-22.
6 Massardo, Jaime. "El marxismo de Mariátegui". *revista Dialéctica*, Año XI, Nº 18, Puebla, septiembre de 1986, p. 100.
7 Montiel, Edgar. "Construir la nación: el Inca Garcilaso y el Amauta Mariátegui, intérpretes de la realidad", en: AA.VV, Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América, op. cit., p. 24.

explica, en parte, la actitud desprejuiciada de Mariátegui a la hora de incursionar en campos teóricos "ajenos" o "extraterritoriales" (lo que algunos llamaron su "eclecticismo"). He aquí una de las diferencias más notorias del marxismo de Mariátegui con el marxismo insincero de los dogmáticos que confunden los postulados con los hechos, precisamente aquellos que consideraron (y consideran) que el Marxismo del Amauta es "insuficiente".

En todo caso, aún reconociendo esta supuesta escasez[8], es innegable que todo el marxismo que Mariátegui logró alcanzar le fue suficiente para producir un arraigo sólido y una traducción fundacional. Su vocación marxista fue mucho más fructífera que otras vocaciones supuestamente más informadas o más fieles a la letra y a las "verdades sintácticas". El contraste con los modos –lamentablemente persistentes– de una izquierda que adaptaba y adapta la realidad a la teoría universal inmutable, resulta inevitable.

Mariátegui fue un pensador asistemático. No hay definiciones explícitas de las categorías y los conceptos, lo que no significa que Mariátegui los reemplace por nociones ambiguas o figuras retóricas. El ejercicio de deducción de las categorías y los conceptos, a pesar de sus riesgos, puede llegar a ser productivo. Mucho más si no nos limitamos a sus textos explícitamente ideológico-políticos e incluimos el conjunto de su producción escrita. Debemos tener en cuenta que, como afirma Augusto Ruiz Cevallos, Mariátegui "nivela el discurso científico con la lírica y señala que la ciencia, si se pone por encima del mito y la leyenda, no nos ayuda a entender la historia"[9]. Es decir, el lirismo es un componente fundamental de la hermenéutica mariateguiana. Entre otras cosas porque el pensamiento de Mariátegui se constituyó en un campo de tensión paradigmática, por un lado el *logos*, por el otro el *mito*[10]. Aplicando una fórmula gramsciana, podemos afirmar que Mariátegui, conjuga saber y sentir, reflexión y pasión, lo que le permitió recuperar un conjunto de formas del saber situadas por fuera de la modernidad iluminista.

Por otra parte, al proponer Mariátegui una elaboración de la realidad desde su propia historicidad y una discursividad inmanente al movimiento real (preeminencia de lo peculiar, exigencia de la participación de lo diferente, creación de un aparato conceptual a partir de lo específico), el método necesitaba enraizarse. Esta operación exigía, a su vez, reelaborar permanentemente todos los conceptos y todas las categorías y reclamaba "sensibilidad histórica". De esta manera los instrumentos del marxismo fueron reelaborados en función de las exigencias de una realidad muy diferente a la que lo gestó. Este tratamiento inmanente de la historia condujo a Mariátegui a un rechazo espontáneo de todo formato "analítico" del marxismo, de toda confusión entre lógica e historia, de todo objetivismo naturalista.

8 Cabe señalar que dicha "escasez" responde a factores históricos y no a problemas de desinformación. Algunos textos fundamentales del marxismo sólo se conocieron después de la muerte de Mariátegui, entre otros: *Los manuscritos económico-filosóficos*, *La ideología alemana* y los *Grundrisse*.

9 Ruiz de Zeballos, Augusto. "Historia y verdad en Mariátegui", en: AA.VV, *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, op. cit. p. 246.

10 Véase: Escobedo Rivera, José., "El método de José Carlos Mariátegui en el debate epistemológico y en el paradigma utilizado en la investigación sobre la realidad social", en: *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, op. cit. p. 260.

Si reconoce que la estructura de la historia es la contradicción, para él, esta estructura es un proceso y jamás debería ser cosificada y concebida en algún formato estandarizado y reiterativo, es decir, como algo estático. Su esfuerzo revelador de tendencias estructurales se funda en esta certeza, que por otra parte le otorga un carácter "científico" que difícilmente pueda ser discutido. Su perspectiva no deja de ser estructural, histórica y global.

En el Amauta, los instrumentos analíticos no se confunden con las estructuras concretas y, por lo tanto, no se fetichizan. Evidentemente, lo real para Mariátegui no "es" en el modelo científico, no "es" en la teoría, la historia no se explica en alusión a una necesidad lógica a una razón inmanente.

Un materialismo histórico-hermenéutico (e imaginativo), y su método enraizado le permiten a Mariátegui desarrollar una dialéctica fructífera entre la acción colectiva consciente y el desarrollo de las contradicciones de la sociedad, entre lo unitario y lo diferenciado. Mariátegui intenta una narrativa inmanente al movimiento real, que, posiblemente, sea la única capaz de generar identidad de clase y mística. Como constante metodológica vemos en Mariátegui una creación crítica del objeto y un modo de autosuperación constante del pensamiento emancipador y la teoría de la liberación.

II

Dado que, como decíamos, el lirismo es un componente fundamental de la hermenéutica mariateguiana, muchas veces los momentos de mayor densidad teórica del discurso mariateguiano se presentan en espacios dominados por la metáfora y la analogía. No podía ser de otra manera, dado que en cada contribución de Mariátegui orientada a la construcción de la nación y el socialismo nunca se deja de recurrir a la crítica literaria. Tal como señalábamos, Mariátegui parte de una idea de totalidad no totalizante, por lo tanto la literatura no era para él una categoría independiente y autónoma de otras categorías histórico-sociales-políticas. En consecuencia asumió el compromiso de poner en juego todas sus "pasiones" e "ideas políticas" en las exégesis literarias.

De ahí el espacio que la crítica literaria tiene en los *Siete Ensayos* y en el conjunto de su obra. A partir de la contribución de Adalbert Dessau, es un lugar común en las exégesis sobre el Amauta sostener que el 40% de su obra escrita está dedicada a cuestiones literarias. Mariátegui, identificándose con Manuel González Prada, dejaba en claro que no pretendía "definir" la realidad peruana en términos de sociólogo o estadista, sino que aspiraba a "sugerirla" con lenguaje de literato.

Esta densidad teórica subyacente en los dominios de la metáfora y la analogía suele ser común a una opción interpretativa basada en la traducción y a todo proceso de invención teórica, donde la metáfora y la analogía vienen a llenar un hueco conceptual. Hernán Ouviña sostiene que "cuando se está en un momento de transición y resignificación de un corpus teórico, necesariamente se apela a metáforas"[11]. En el caso de Mariátegui, en muchas ocasiones, las metáforas y

11 Ouviña, Hernán. *La noción de "política prefigurativa": Un análisis de su productividad teórica a partir de los aportes de Antonio Gramsci y Lelio Basso*, Tesis para optar al título de doctor en Ciencias Sociales, Buenos Aires, mimeo, 2011, p. 32.

analogías son las que alumbran un concepto sintetizador. Otra actitud corriente en los procesos de traducción/invención teórica es la "importación" de conceptos de diversos campos, incluso de aquellos que en primera instancia pueden ser considerados "ajenos" a la teoría que se pretende desarrollar.

Esta condición del discurso mariateguiano nos impone segundas lecturas, nos convoca a leer entrelíneas, a ahondar en las connotaciones, nos invita a arriesgar inferencias respecto de los signos exteriores, etc. O sea, la potencia del discurso mariateguiano, puede detectarse también en lo que insinúa sin enunciar, en los recursos a los que apela, en las asociaciones que propone, pero, sobre todo, en la construcción de imágenes fuertes, impactantes, condensadoras de conceptos. El propio Mariátegui "blanquea" su método en el prólogo de *La escena contemporánea* (1925), cuando dice que "no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo", que no se puede "fijar en una teoría su movimiento" y que, por ende, el mejor método para explicar y traducir su tiempo era "un poco periodístico y otro poco cinematográfico"[12].

Para María Pía López la apelación a la imagen está en connivencia con la experiencia de Mariátegui como espectador cinematográfico durante la década de 1920, precisamente cuando el cine iniciaba un auge que se prolongaría en las tres décadas siguientes. Esta experiencia ofrecería las coordenadas para comprender las imágenes en una clave tan potente. López plantea que

> "la escritura de Mariátegui (como la de su muy contemporáneo Roberto Arlt) es una escritura de imágenes, antes que de conceptos. Sus frases breves muestran imágenes de fuerte impacto para el lector, ante el que se colocan para ser rememoradas o desarmadas en una argumentación"[13].

Por su parte, Osvaldo Fernández sostiene que Mariátegui

> más que decir, muestra. Más que argumentar se propone producir un efecto. A veces dice lo contrario de lo que muestra, cuando no muestra a través de lo contrario (y no estamos haciendo aquí un retruécano). Es posible, entonces, encontrar en Mariátegui un discurso prudente en lo que dice, pero que se revela audaz y osado en la disposición de sus partes, en el uso de sus conceptos.[14]

Fernández va más lejos aún, se pregunta si "en Mariátegui no es ya la metáfora el discurso teórico"[15]. En el caso de Mariátegui, como en el de las figuras más importantes de la ensayística de Nuestra América, el contenido suele expresarse en la forma.

Sin asumir abiertamente un programa de invención teórica, sin la pretensión de adentrarse en problemáticas epistemológicas, consciente del incesante trabajo simbólico del lenguaje, podemos decir que Mariátegui pretende metaforizar –en términos de Roland Barthes, sustituir signos, unos por otros, a

12 Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima, 1982, p. XI.
13 López, María Pía. "Esquema para una valoración de Amauta: gravitación, criba y enlace", en: *Crónica General de América Latina* (Colección Continente Crítico). Buenos Aires, 2005, p. 14 y 15.
14 Fernández, Osvaldo. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile, Quimantú, 2010, p. 180.
15 Fernández, Osvaldo, Op. cit., p. 189.

través de comparaciones– y expandir un poco el campo de la libertad creadora en la lengua para ganar medios conceptuales y enriquecer un pensamiento con mundos lingüísticos diversos. Consecuente con las praxis orientadas al cambio social, también buscaba incrementar la historicidad y el significado de las palabras.

Pero esta discursividad mariateguiana en absoluto resultaba ajena al marxismo. El intelectual venezolano Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena) indagó en el estilo literario de Marx[16] y constató un importante despliegue de recursos tendentes a permitir la visualización de la teoría. Uno de ellos, es el recurso a la metaforización de ideas o a las analogías metafóricas, recurso que, combinado con el pensamiento dialéctico, una letra llena de espíritu concreto, crítico-polémico y un espíritu burlón, le daban a la teoría una fuerza expresiva poco común. Algunos ejemplos entre miles posibles: Marx afirmaba que las mercancías estaban "llenas de sutileza metafísica y caprichos teológicos", o que "La acumulación primitiva desempeña en Economía Política el mismo papel que el pecado original en teología", o que el "capital que rinde interés" era "una cosa oscura", o "pura locura", o que el valor era un "jeroglífico". También decía que: "El capital es trabajo muerto que resucita, como un vampiro, sólo chupando trabajo vivo, y tanto más vive cuanto más chupa". La frase combina rigor científico y belleza, recurre a figuras expresionistas, al tiempo que posee un increíble poder de síntesis e invita a la reflexión.

Cabe decir también que Mariátegui, concebía a la obra literaria como expresión ideológica y, por lo tanto, en estrecha relación con las experiencias y los deseos colectivos, de ahí su búsqueda de valores-signos, el recurso a la metáfora y su certeza de que la realidad más profunda puede encontrarse –también– por los caminos de la fantasía.

La opción interpretativa de Mariátegui (y la opción por el ensayo como el genero más afín a esa opción), la entidad del signo, no se contradicen con la tarea investigativa. Vale tener presente que Mariátegui compone buena parte de su obra a partir de una sistemática consulta de fuentes, incluyendo en esta categoría a los actores directos. De este modo incorpora diversas subjetividades.

III

Definimos la clave hermenéutica mariateguiana apelando a metáforas tales como la antropofagia, el canibalismo y la traducción. La significación a la que remiten es bien explícita: se trata de una "hermenéutica situada" (que marcha en paralelo a una "conciencia situacional").

En código heideggeriano, la hermenéutica no es ni arte de interpretar ni la interpretación misma, sino la búsqueda por determinar la esencia de la interpretación y las condiciones de la interpretación. Al mismo tiempo es dar a conocer una "buena nueva", anoticiar. El carácter situado implica exponer el propio *ethos* (el modo de vivir el ser, el modo de "estar ahí") como punto de partida y prenda de negociación, implica, al decir de Hans-Georg Gadamer:

16 Silva, Ludovico. *El estilo literario de Marx*, Caracas, 2007.

"Admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión" y reconocer que "la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un 'objeto' dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende".[17]

Abierta a la alteridad y al proyecto, desinteresada por resguardar alguna posesión cognoscitiva, la hermenéutica situada se diferencia de la una hermenéutica con pretensiones de universalidad y objetividad, cerrada y tozuda, reacia a dar cabida a otros textos; toma distancia de cierta hermenéutica académica, cuyo eje suele ser la neutralidad valorativa y, en el mejor de los casos, una "ciencia" (por lo general la sociología o la economía) o una "filosofía", orientadas a la acción o al servicio; y también se diferencia del nihilismo hermenéutico.

La hermenéutica situada remite a la ortopraxia (esto es: a la "recta práctica", a las "verdades semánticas" a las acciones y proyectos que logran tener inserción en la realidad y que sirven para transformarla), las otras remiten a la ortodoxia o al relativismo extremo. La hermenéutica situada, inspirada en la acción y en la vivencia como puntos de partida epistemológicos, busca ejercer una crítica de la ciencia o la filosofía[18]. Su modo de estar situada en la existencia, su punto de partida factual y el horizonte de proyección de su poder ser o, en términos de Enrique Dussel, "el *kairos* intransferible de su existir"[19], se erige en campo que resiste y se opone a los lugares asignados por las industrias culturales (el mercado).

Lo que, por lo general, busca una hermenéutica situada es construir un espacio de oposición empírica (del pensamiento, de la filosofía, del arte) a la cultura dominante y la sociedad opresora. La misma va delineando lo que Boaventura de Sousa Santos denomina una "epistemología del sur" que, según su punto de vista, reclama nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos científicos y no científicos y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo[20].

De este modo, el análisis y la crítica no se escinden de la vivencia directa de una dialecticidad. El punto de partida factual, no se divorcia de los horizontes que proyecta el poder ser. Se generan así ámbitos propicios para la fusión entre arte, pensamiento, política y vida, y afloran los espacios en dónde militar la propia obra, el propio trabajo y el propio pensamiento. Esa fusión o mestizaje es uno de los signos más distintivos de la contribución mariateguiana.

---

17 Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Salamanca, 2007, pp. 10, 13 y 14.

18 Según Richard Gunn, este ejercicio crítico a partir de la acción, sería una de las características del "eje de primer orden" del marxismo. Ver: Gunn, Richard: "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en: Bonnet, Alberto; Holloway, John y Tischler, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Volumen 1, Buenos Aires, Universidad-Autónoma de Puebla-Herramienta p. 114-115.

19 Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 40.

20 de Sousa Santos, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Buenos Aires, 2010, p. 33.

Para el Amauta, la acción práctica es el medio para aprehender la realidad, una realidad que a los intelectuales que "comprenden" sin sentir (y sin actuar) les ha sido sustraída por la razón burguesa que formaliza y diseca todo lo que toca. Tomando algunos planteos de Pier Paolo Passolini, agregamos que la acción práctica permite además derribar los obstáculos que su educación y su mundo le imponen al intelectual[21]. La actividad práctico subjetiva se introduce en una relación y la construye. Lo material no es anterior a la acción, lo "objetivo" tampoco. Las condiciones para una teoría fecunda sólo pueden ser provistas por una praxis intensa y variada, por el diálogo de muchas praxis.

Esta clave hermenéutica le permitió a Mariátegui tomar conciencia de que sus saberes debían ponerse en juego en una construcción teórico-práctica colectiva que, a la vez, le imponía la redefinición de las categorías e incluso de los objetivos. Porque una hermenéutica situada no elude la pregunta por la socialización del conocimiento colectivamente generado a través de portadores individuales. La clave está en su capacidad de entender la dimensión social del trabajo individual y explicitarlo y valorarlo en tanto tal. De esta manera se promueven formas de articulación de dos dimensiones, la de los saberes específicos y las decisiones colectivas.

Fusión y mestizaje, generación de nexos y ensambles, afán de diálogo, pero también conflicto. El pensamiento de Mariátegui no podía ser sino un pensamiento de tensiones. Es una coartada fácil, y poco productiva, buscar las contradicciones en Mariátegui. Un pensamiento que busca articulaciones productivas no está exento de ellas, porque un polo de la tensión puede aparecer, según los diferentes momentos y pasajes, más o menos valorado. Lo que no debería opacar bajo ningún punto de vista la relevancia de su estrategia intelectual (y política). Y el valor teórico-político de su contribución. Mariátegui no es un pensador de antítesis, lo más valioso de su pensamiento no está en lo que niega, sino en lo que articula (y afirma).

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*. Coloquio Internacional convocado por la Casa de las Américas en La Habana del 18 al 21 de julio de 1994, Cuadernos Casa, Co-Edición Empresa Editora Amauta, Lima, Perú; Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1996.

AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, Lima, Librería Editorial Minerva, 2009.

ALCIBÍADES, Mirla. "José Carlos Mariátegui y los orígenes de la ciencia literaria en América Latina". *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4, Lima, Empresa Editora Amauta, 1992.

ALIMONDA, Héctor. "Presentación", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, op. cit.

ARMIJO, Roberto. "La pregunta por la vigencia", en: AA.VV, *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, op. cit.

DE CAMPOS, Augusto. "Revista re-vista: os antropófagos". *Revista de Antropofagia*, edición facsimilar de la revista literaria publicada en Sao Paulo entre 1928 y 1929, Sao Paulo, Metal/Leve/Compañía Litográfica Ipiranga, 1976, p. 10.

21 Véase: Passolini, Pier Paolo. *Teorema*, Buenos Aires, 1970.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Buenos Aires, Antropofagia, 2010.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

ESCOBEDO RIVERA, José. "El método de José Carlos Mariátegui en el debate epistemológico y en el paradigma utilizado en la investigación sobre la realidad social", en: *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, op. cit.

FERNÁNDEZ, Osvaldo. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui,* Santiago de Chile, Quimantú, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

GUNN, Richard: "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en: Bonnet, Alberto; Holloway, John y Tischler, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Volumen 1, Buenos Aires, Universidad-Autónoma de Puebla-Herramienta, 2005.

LÓPEZ, María Pía. "Esquema para una valoración de *Amauta*: gravitación, criba y enlace", en: *Crónica General de América Latina* (Colección Continente Crítico), Buenos Aires, Fundación Crónica General, 2005.

LUKACS, György. Historia y conciencia de clase, Madrid, Sarpe, 1985.

MARIÁTEGUI. José Carlos. *La escena contemporánea*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1982, p. XI.

-----. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Serie Popular Era, 1979.

-----. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1959.

-----. *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canela. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1982.

-----. *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.

-----. *El artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1980.

-----. *Signos y obras*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1980.

-----. *Historia de la crisis mundial. Conferencias (años 1923 y 1924),* Lima, Empresa Editora Amauta, 1959.

-----. *Peruanicemos al Perú*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1981.

-----. *Temas de Nuestra América*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1980.

-----. *Ideología y política*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1979.

-----. *Temas de educación*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1980.

-----. *Cartas de Italia*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1986.

-----. *Figuras y aspectos de la vida mundial. I (1923-1925)*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.

-----. *Figuras y aspectos de la vida mundial. II (1926-1928)*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1983.

-----. *Figuras y aspectos de la vida mundial. III (1929-1930)*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.

-----. *Correspondencia*, Tomos I y II, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis.

-----. *Escritos Juveniles (la edad de piedra).* 8 volúmenes, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987-1992. Compilación de Alberto Tauro.

-----. *Mariátegui, Invitación a la vida heroica (antología)*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

(Director: José Carlos Mariátegui). *Amauta. Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*, Nº 1-32, 1926-1930, edición facsimilar, Lima, Empresa Editora Amauta, s-f.

MASSARDO, Jaime. "El marxismo de Mariátegui". Revista *Dialéctica*, Año XI, Nº 18, Puebla, septiembre de 1986.

MELIS, Antonio. "Una carta de César Falcón de 1923. Análisis y transcripción". *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990.

-----. "Elogio del conocimiento literario". *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4, Lima, Empresa Editora Amauta, 1992.

MONTIEL, Edgar. "construir la nación: el Inca Garcilaso y el Amauta Mariátegui, intérpretes de la realidad", en: AA.VV, *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, op. cit.

OUVIÑA, Hernán. *La noción de "política prefigurativa": Un análisis de su productividad teórica a partir de los aportes de Antonio Gramsci y Lelio Basso*, Tesis para optar al título de doctor en Ciencias Sociales, Buenos Aires, mimeo, 2011.

PASOLINI, Pier Paolo. *Teorema*, Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1970.

RUIZ DE ZEBALLOS, Augusto. "Historia y verdad en Mariátegui", en: AA.VV, *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, op. cit.

SILVA, Ludovico. *El estilo literario de Marx,* Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2007.

EN BUSCA "DE UNA GRAN FICCIÓN QUE SEA SU MITO Y ESTRELLA". UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO MARIATEGUIANO[1].

María Florencia Greco

"El verbo necesita hacerse carne. El valor histórico de las ideas se mide por su poder de principios o impulsos de acción" (Mariátegui, 1972)

En el presente artículo analizaremos la vinculación realizada por el autor entre mito, acción y socialismo latinoamericano. Nos detendremos específicamente en su elaboración del "problema del indio" y en las novedades de su pensamiento respecto a la tradición marxista. En este sentido, resaltaremos su vigencia para poder pensar políticamente nuestra coyuntura y su posible subversión.

1.- INTRODUCCIÓN

El objetivo del trabajo es analizar el discurso mariateguiano -en particular, su planteo del indio y todo lo que respecta a la cuestión subjetiva del proceso revolucionario- desde un lugar que priorice su originalidad y autonomía respecto tanto a la tradición marxista como de las otras fuentes de las que se nutrió. Como intentaremos demostrar a lo largo del artículo, su pensamiento no es sólo un "discurso marxista" más, sino que funda, conscientemente o no, un tipo de conocimiento y práctica políticos que exceden la simple aplicación de un marco teórico a una realidad otra. Sus vinculaciones con Sorel y el historicismo italiano fueron un aporte fundamental para plantear el problema del sujeto revolucionario peruano y la importancia del mito incaico en la conformación del mismo. El sorelismo, particularmente en el período 1923-1930, va a ser el terreno que posibilitará la *traductibilidad* del marxismo a la realidad peruana (Terán, 1985:75).

Para poder llevar a cabo nuestro análisis, nos detendremos específicamente en los artículos que forman parte de *La escena contemporánea, El alma matinal*

---

1 Este trabajo forma parte de una investigación realizada en el marco del Centro Cultural de la Cooperación en el 2007. Parte del mismo fue presentado en el Simposio Internacional *7 ensayos, 80 años,* que se realizó en Lima en octubre de 2008 y en las *Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos*, realizadas en Mar del Plata del 26 al 28 de septiembre del mismo año.

y otras estaciones del hombre de hoy y *Peruanicemos al Perú,* como en los libros *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana* y *Defensa del marxismo.* Todos ellos fueron escritos luego de su vuelta de Europa hasta su muerte, es decir, desde 1923 hasta 1930. A diferencia de sus trabajos anteriores, mayormente influenciados por el idealismo italiano, podremos ver cómo en los *Siete Ensayos* pudo abordar la problemática del indio desde un punto de vista que, si bien no obviaba la importancia de la convicción y la preparación ideológica para la revolución, no olvidaba las condiciones estructurales presentes (Beigel, 2005: 9). Los *Siete Ensayos* -al establecerse en el terreno histórico de la formación económico-social peruana y desentrañar la lógica de sus categorías económicas explicativas con sus prolongaciones políticas e ideológicas- ponen por primera vez sobre la mesa la problemática de la articulación base/superestructura en el pensamiento mariateguiano (Sazbón, 2002: 122) pero de una forma autónoma y creativa frente a las hegemónicas.

2.- ¿EN BUSCA DE "UN" SUJETO?

Tomando la tipología realizada por Óscar Terán, el período que va desde 1923 a 1924 se caracteriza por la importancia que toma en su discurso la política internacional. Se trata más bien de una reflexión socialista sumamente apegada al modelo europeo. Sólo posteriormente, con la problematización de la cuestión indígena, operará la "nacionalización" de su marxismo y brindará la posibilidad de una reflexión inédita del problema de la nación dentro del discurso marxista latinoamericano. Esto podemos verlo, por ejemplo, en el artículo "La urbe y el campo", publicado originariamente en *Mundial* el 3 de octubre de 1924 (Mariátegui, 1972). En este texto, influenciado por su experiencia europea, va a permanecer, aún, cierto desprecio por los sectores campesinos en contraposición a la valoración positiva que tendrán con posterioridad en su planteo político. Si bien resalta la utilidad política que puede brindar la unión entre agrarios y proletarios, para Mariátegui la ciudad es el lugar donde el capitalismo llega a su plenitud y, por lo tanto, sólo en ella puede librarse la batalla entre el orden individualista y la idea socialista. En este texto, como podemos ver, el socialismo es para el autor un producto urbano, pues *"mientras la ciudad educa al hombre para el colectivismo, el campo excita su individualismo"* (Mariátegui, 1972: 56).

En estos años, también producto de su viaje a Europa, comenzará a tomar presencia su visión acerca del mito soreliano como movilizador y motor de todo proceso multitudinario. Para Mariátegui, las sociedades occidentales tienen la posibilidad de invertir el escepticismo intelectualista burgués a través del mito de la revolución socialista. Hasta el descubrimiento del socialismo indígena, el análisis de la perspectiva revolucionaria en el Perú quedará subsumido a una lectura obrerista, sindicalista y clasista.

Como nos advierte Terán, la enunciación del sujeto revolucionario en términos de "clase obrera" debía plantearle todos los problemas para quien intentara transplantar sin mediaciones este esquema a un país como el Perú que contaba con una proporción ínfima de proletariado industrial y urbano. Es por esto que Terán dirá que el proyecto mariateguiano asume a partir de este momento hasta 1924 el derrotero de "una teoría en busca de un sujeto".

Como el mismo Amauta planteara en la "La imaginación y el progreso" (Mariátegui, 1972), artículo publicado en *Mundial* el 12 de diciembre de 1924, las utopías serán válidas mientras sean realistas, esto es, mientras nazcan de las entrañas mismas del presente pues como dice el propio Mariátegui, *"el hombre no prevé ni imagina sino lo que ya está germinando, madurando, en la entraña de la obscura historia"* (Mariátegui, 1972: 46). El ideal no tiene ningún sentido práctico mientras no represente un vasto interés, mientras una clase social no se convierta en instrumento de su realización. Creemos que estas afirmaciones no pueden ser más que un indicio de lo que será central en el período siguiente: la invención de la cuestión indígena como resolución posible al problema de la revolución socialista en el Perú.

Cuando Mariátegui constate que la "peruanidad" no está aniquilada, sino que sobrevive en ciertos estratos de la cultura peruana indígena, se producirá en su discurso una verdadera mutación teórico-política. A partir del descubrimiento del problema del indio –que Mariátegui captura en la práctica y la literatura indigenistas preexistentes- es que el proyecto mariateguiano hallará la posibilidad de nacionalizar su discurso y de operar una traducción del marxismo productiva para el propio análisis social y político de la realidad peruana. Sin incurrir en un reduccionismo económico, da cabida al "hecho económico" pues para devenir una reivindicación concreta el planteamiento proindígena debía convertirse en una demanda económico-social (Terán, 1985:88) Es allí donde recurre a la categoría soreliana del mito que le permite sintetizar un contenido económico de clase con un componente histórico-cultural. Mariátegui tratará entonces de fusionar la base clasista con la superestructura cultural en un bloque indivisible.

3.- "EL FUTURO LLEGÓ, HACE RATO…" EL "PROBLEMA DEL INDIO"

Será la "polémica del indio" la que dará mayor discusión acerca del lugar de este actor social en el proyecto nacional que se debatía en la "nueva generación peruana". Si bien González Prada es el primero en relacionar la cuestión indígena con el sistema vigente de propiedad de la tierra (Quijano, 1981), Mariátegui será el primero en hacerlo a través de una propuesta estrictamente socialista. El Amauta afirmará en dicha polémica que su ideal no era ni el Perú colonial ni el Perú incaico, sino un *Perú integral*. Éste se lograría mediante la capacidad solidaria del socialismo, pero fundamentalmente se nutriría de la supervivencia de la modalidad comunitaria de producción incaica (Beigel, 2003:79-80). El socialismo para Mariátegui es la concepción que permite sellar la unidad ideológica entre el problema del indio y la nacionalidad, como la base de una integración real de todos los sujetos que componían la sociedad peruana (Beigel, 2003:81). De esta forma, la *cuestión indígena*, a diferencia de otras consideraciones hegemónicas de la época, de orden moral, étnico, republicano, entre otras, será abordada por Mariátegui desde su raíz económica y política: el régimen de propiedad de la tierra: *"(...) no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio"* (Mariátegui, 2005: 40).

Esta conceptualización permitirá nacionalizar su discurso y crear un marxismo propiamente peruano. *"Mariátegui suponía que la idea de nación no había cumplido aún su trayectoria, ni había agotado su misión histórica. Consideraba que el indio debía incorporarse a una revolución socialista para instaurar, junto*

con los demás sectores, una nueva nacionalidad peruana, capaz de integrar al indio con sus tradiciones y espiritualidad" (Beigel, 2003:84). En "Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política" (*Mundial*, 27/11/1925 en Mariátegui, 2007a) afirmará que la reivindicación principal de la nueva generación es la reivindicación del indio. El problema indígena es el problema del Perú, y el problema del Perú sólo se resolverá mediante una revolución socialista ya que ésta, si bien es internacionalista, no puede darse en ningún país del mundo si no arraiga en la realidad propia y particular de cada nación. Para Mariátegui, la mejor forma de ser nacionalista en el Perú es ser socialista y viceversa. Sólo así podrán resolverse los problemas que aquejan a la nación desde el saqueo perpetrado por los colonizadores.

En "La nueva cruzada pro-indígena" (publicado en el "El proceso del gamonalismo", boletín de defensa del indígena, de "*Amauta*", Nº 5, enero de 1927 en Mariátegui, 1978), volverá a hacer hincapié en la conexión de lo nacional con lo mundial pues las reivindicaciones indígenas peruanas están basadas en la idea socialista aprehendida, no del imperio incaico, sino de la civilización occidental que, como dice el autor, *"en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno"* (Mariátegui, 1978: 167). En el Prefacio a "El Amauta Atusparia" (*Amauta*, 1930 en Mariátegui, 1978) dirá que *"la doctrina socialista es la única que puede dar un sentido moderno, constructivo, a la causa indígena, que, situada en su verdadero terreno social y económico, y elevada al plano de una política creadora y realista, cuenta para la realización de esta empresa con la voluntad y la disciplina de una clase que hace hoy su aparición en nuestro proceso histórico: el proletariado"* (Mariátegui, 1978: 188). Su visión fusiona tanto los elementos propios de la sociedad peruana como los aportados por la globalidad moderna y capitalista.

Este antievolucionismo se plasmará en el mito del comunismo incaico, que le va a permitir partir del pasado aún vivo en el presente para poder llegar al futuro de la revolución socialista. En "El hombre y el mito" (*Mundial*, 16/1/1925 en Mariátegui, 1972), Mariátegui plantea que a los mitos no hay que buscarlos en un pasado extinto sino más bien en la posibilidad que da el presente para construir una mística nueva, capaz de dar a los oprimidos esperanza, para así poder transformar el mundo con promesas de tiempos mejores. Es por ello que apela al mito del comunismo indígena, existente aún en la sociedad peruana de su tiempo. A diferencia de sus anteriores concepciones anti-campesinas, y al dar cuenta de la estructura semi-feudal peruana, comienza a ver en los elementos de socialismo práctico sobrevivientes en las prácticas de las comunidades indígenas el germen de la revolución socialista peruana. Para el autor, las comunidades representan en el Perú el factor "natural" de socialización. En ellas radican hábitos de cooperación pudiéndose por ello transformar *"en cooperativa, con mínimo esfuerzo"* (Mariátegui, 1978: 43). Las comunidades son elementos activos y vitales de realizaciones socialistas, por ello podrá pasarse en el Perú directamente desde un régimen pseudo feudal al socialismo, sin necesidad de pasar por el "método liberal".

En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, su obra más importante y conocida, deja firmemente expresada esta última posibilidad: "*Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar*

en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas" (Mariátegui, 2005: 40). Si bien diferencia entre el comunismo incaico y el comunismo moderno, es necesario, para la construcción del segundo, la memoria activa del primero

A partir de este nuevo planteo, el indio deja de aparecer como objeto de piedad para transformarse en *sujeto* (Paris, 1980, p. 317). En el Perú, como en otros países de América Latina, la cuestión racial está íntimamente entrelazada a la cuestión clasista. La condición de oprimido coincide casi completamente con ser indígena. En "El problema de las razas en América Latina", tesis presentada y discutida en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires en junio de 1929 (Mariátegui, 1978), el Amauta va a plantear la centralidad del problema racial en países como Perú, Bolivia y Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena. En estos países, por lo tanto, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. Clase y raza se unen. Por todo esto, el factor raza para Mariátegui es un hecho que la política revolucionaria no puede ignorar y dejar de tener en cuenta a riesgo de caer en una política idealista e ineficaz*: "el realismo de una práctica socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales le toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario"* (Mariátegui, 1978: 33). Los indígenas y negros, la mayoría de ellos obreros y campesinos explotados, constituyen masas inmensas que, unidas con los proletarios y campesinos explotados mestizos y blancos, *"tendrán por necesidad que insurgir revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, para arrollarlos, cimentando la conciencia de clase, y establecer en América Latina el gobierno de obreros y campesinos"* (Mariátegui, 1978: 55).

Vemos cómo emerge en estos textos la idea mariateguiana acerca de fusionar ambos intereses, constituyendo un nuevo sujeto revolucionario sobre la base de soldar demandas proletario-urbanas con las indígeno-agrarias. Esta unión obrero-campesina, posible gracias a las condiciones particulares de la sociedad latinoamericana, podrá constituir el surgimiento de un nuevo bloque-histórico con la clase obrera a su cabeza. En palabras del propio Mariátegui: *"Encarado en esta forma el problema y planteada así su solución, creo que las razas en la América Latina tendrán un rol sumamente importante en el movimiento revolucionario que, encabezado por el proletariado, llegará a constituir en toda la América Latina, el gobierno obrero y campesino, cooperando con el proletariado ruso en la obra de emancipación del proletariado de la opresión burguesa mundial"* (Mariátegui, 1978: 85).

Como podemos ver, su punto de partida no es un "libresco" proletariado, que establecería de antemano el tipo de política capaz de conquistar el poder y construir el socialismo. Lejos estaba Mariátegui de asumir un sujeto social abstracto y tratar de encontrarlo, a toda costa en su realidad inmediata. Para el Amauta, ni la postulación teórica ni la existencia misma de un sujeto garantizaban su ascenso al poder o su contribución a la "liberación del resto de la humanidad" (Beigel, 2003:192). En este sentido, en cuanto al problema del indio, Mariátegui veía en

él un sujeto revolucionario que debía actuar codo a codo con los trabajadores urbanos, los estudiantes, los empleados, los intelectuales. Reivindicaba el ayllu como forma comunitaria de producción por las potencialidades socialistas de su existencia real. La primacía otorgada al problema indígena se relaciona con el análisis de la realidad peruana, no por considerarla primera vanguardia. Es decir, no reemplaza la hegemonía del proletariado por la hegemonía del indio (Beigel, 2003:192).

Al articular un objeto nacional popular como punto central de su análisis desde una perspectiva socialista, hacía emerger simultáneamente el problema de la identidad peruana. En el momento del discurso mariateguiano donde éste reconoce el "problema primario" del Perú en la cuestión indígena, en ese mismo momento se produce para Terán un vuelco discursivo hacia la asunción del problema de la nación peruana (Terán, 1985: 92). Lo inacabado de la nación se identifica en Mariátegui con un hecho traumático: la conquista hispánica destruyó las comunidades indígenas sin sustituirlas por una formación capitalista. Por ende, lo inacabado del Perú es su propio desarrollo capitalista, que al no poder ser asumido por una burguesía independiente ha dejado liberado un residuo social invisible para el proyecto nacional burgués: la cuestión indígena. La resolución de las tareas nacionales requiere de la fusión de la clase obrera con el campesinado. Así, las tareas de construcción de la nación y del socialismo quedan confundidas, son, desde el pensamiento del Amauta, las mismas. Para Terán, esta superposición de objetos teóricos y de reglas de construcción del discurso es precisamente lo que va a definir la originalidad mariateguiana (Terán, 1985:96).

4.- LOS *SIETE ENSAYOS*...

La escritura de los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* terminó de consolidar y sistematizar el proceso de "peruanización" del marxismo en nuestro autor (Beigel, 2005: 5). Como decíamos en un comienzo, al establecerse en el terreno histórico de la formación económico-social peruana y desentrañar la lógica de sus categorías económicas explicativas con sus prolongaciones políticas e ideológicas, plantea la problemática de la articulación base/superestructura de una forma autónoma y creativa frente a las hegemónicas (Sazbón, 2002: 122).

En el primer ensayo, titulado "Esquema de la evolución económica", es donde más explícitamente despliega el análisis marxista de las fuerzas productivas y las relaciones de producción aunque sin dejar atrás los factores subjetivos. Va a comenzar por la bisagra que marca en la historia del Perú la conquista hispana: *"Hasta la Conquista se desenvolvió en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. (...) La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. (...) El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales.(...) Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. (...) Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal"* (Mariátegui, subrayado nuestro, 2005: 14).

La república, en lugar de aprovechar *"esta formidable máquina de producción",* no va a hacer más que profundizar el proceso de desarticulación del comunismo incaico comenzado por la colonia: *"La expropiación y absorción graduales de la "comunidad" por el latifundismo, de un lado lo hundía más en la servidumbre [al indio] y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización"* (Mariátegui 2005: 56).

Es allí, en esta supervivencia de elementos de comunismo incaico, donde va a residir la esperanza revolucionaria en el Perú: *"(...) en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual"* (Mariátegui, 2005: 58).

Si bien por momentos parece jerarquizar el "hecho económico" frente a los "intelectuales y sentimentales", esto no implicaría un desplazamiento liso y llano de una problemática por otra. Su planteo reconoce la multicausalidad y no linealidad de los fenómenos sociales. "Espíritu" y "materia" conforman una unidad. Sin las condiciones de posibilidad espirituales, la materia no se asienta como también lo contrario. En el párrafo citado a continuación podremos ver el despliegue de la dialéctica mariateguiana y la imposibilidad de cerrar su pensamiento en conceptos fijos y cerrados: *"Pesan sobre el propietario criollo la herencia y educación españolas que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima. El capitalista, o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos. (...) En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo- la creación de una economía capitalista"* (Mariátegui, 2005: 26-27).

Esta va a ser una tensión que recorrerá los capítulos del libro. Si bien en muchas ocasiones prioriza los factores económicos, en otras parece hacer mayor hincapié en los factores subjetivos y espirituales. Esta reformulación del problema estructura-superestructura –tan caro a la tradición marxista- es la que posibilita su original planteo del problema indígena y la cuestión del sujeto revolucionario.

5.- EL MARXISMO DE MARIÁTEGUI

Como vimos anteriormente, conceptos que en la tradición marxista más mecanicista aparecen escindidos o determinados uno por el otro de forma unilateral -como por ejemplo el par materialidad/espiritualiadad- en el discurso mariateguiano conforman muchas veces una unidad.

El termino "materialismo" adquiere en la obra de Mariátegui significaciones bastante disímiles. Como dice Sazbón, librado a sí mismo, "materialismo", en su uso difuso y no marxista, remite a todo un complejo de connotaciones antiespirituales, mientras que "realismo" en términos bergsonianos permite el desdoblamiento de los niveles de "realidad": realidad superficial (positivismo) y realidad profunda, que es la que le importa a Mariátegui por constituir la capa última a la que debe llegar la "reconstrucción" histórica. Este último sustrato desborda la ciencia hacia la poesía, la metafísica y la religión. Esta conexión de método y objeto, se extiende a otras: de materialidad y espiritualidad, de razón científica y convicción religiosa, de premisas económicas y "orientamiento espiritual", de concepto y sentimiento, de interpretación económica y enfoque moral y psicológico (Sazbón, 2002: 142-143).

A diferencia del discurso que concibe al materialismo marxista como contrapuesto a la espiritualidad, Mariátegui y, a grandes rasgos, lo que para éste sería la concepción materialista de la historia fundada por Marx, materialismo y moral, materialismo y misticismo conforman una unidad indivisible. En *Defensa del marxismo* dirá lo siguiente: *"Tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialista marxista compendia (…) todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época"* (Mariátegui, 2007b: 71). En este sentido, "misticismo" adquiere otro valor. El misticismo marxista es un misticismo práctico. En cambio, el misticismo burgués, reaccionario, es uno que se presenta separado de una materialidad aunque en realidad forme una unidad con aquella. El socialismo es el régimen político, social y económico que permitirá realmente el renacimiento de los valores espirituales y morales oprimidos por la organización y los métodos capitalistas. Mientras en el capitalismo prevalecen ambiciones e intereses materialistas, la época proletaria se inspira en intereses e ideales éticos. Como dirá en "Dos concepciones de la vida" (*Mundial*, 9/1/1925 en Mariátegui, 1972), la historia la hacen los hombres que creen en algo superior, en una creencia super-humana. Sólo los pueblos con mitos multitudinarios son capaces de grandes victorias. Allí va a residir la importancia del mito incaico para la realización del socialismo peruano.

6.- ALGUNAS PALABRAS FINALES

Para ir finalizando, podemos decir que su autonomía política e intelectual para pensar la importancia de los elementos ideológicos, políticos y culturales en pos de la transformación social, así como su particular concepción del materialismo histórico, es a nuestro entender una de las mayores novedades que el pensamiento y la práctica política mariateguiana aportan a la praxis revolucionaria en nuestro continente. Su concepto del sujeto como plural y heterógeneo permite pensar un tipo de articulación política que, sin caer en nuevos esensialismos, puede hacer frente al apogeo del multiculturalismo posmoderno. En este sentido, también nos parece interesante señalar su capacidad para sistematizar los fragmentos potencial u objetivamente revolucionarios existentes en la cultura popular del momento -las masas indígenas aisladas, dispersas y marginadas junto a una incipiente industrialización y, por tanto, proletarización de las mismas (Mazzeo, 1990: 51)- para hacerlos funcionales a una nueva hegemonía (Mazzeo, 1990: 50).

Esta capacidad del Amauta para aprovechar lo existente y hacer del comunismo un fenómeno que brota "naturalmente" del suelo peruano podemos también verlo en el funcionamiento que tiene en su discurso el mito del comunismo incaico. Si por un lado, se basa en la supervivencia real y concreta de prácticas comunitarias incaicas, le permite plantear lo que una aplicación directa del marxismo no le hubiese facilitado hacer. En un país "atrasado" como el peruano, donde el proletariado era casi inexistente, el mito permite aglutinar y dar sentido socialista a las prácticas populares de la sociedad peruana de su tiempo. Como dice Quijano al respecto, *"Sería necio decir que toda esa ideología que en Mariátegui enmarcaba al marxismo, era sólo exterior e instrumental, o que el lugar que tenía en su pensamiento fuera superficial o pequeño. No; estaba en la capa más honda de la tensión emocional del hombre. Pero es necesario, también, reconocer que él hacía de esa ideología un uso particular y consciente; piso emocional y ético para mover el ánimo y la conducta propia y ajena hacia la revolución socialista"* (Quijano, 1981:76). En este sentido, para Mariátegui, la "peruanidad" no era una esencia a la cual remitirse, sino un constructo político anclado en la tradición y realidad peruanas. Es decir, la nación para el Amauta era tanto una realidad (con "raíz" en el pasado incaico), como un proyecto hacia el porvenir y, por lo tanto, sujeto a la resignificación política, aunque siempre desde la perspectiva liberadora proporcionada por el socialismo. Como vimos a lo largo del trabajo, nacionalismo y socialismo son para Mariátegui parte de un mismo proceso político.

Por último podemos señalar que, tal como Mariátegui concibe a Marx como el creador de la categoría teórica (y práctica) "proletariado" en tanto sujeto revolucionario (Mariátegui, 2007b), el peruano con su "problema del indio" también dio otro estatuto al actor histórico instaurándolo en ese acto como sujeto de la revolución peruana. Con esto interpretamos que si bien las luchas indígenas no nacieron con Mariátegui ni tampoco sus problematizaciones teóricas, éticas y políticas, a partir de su producción teórica (que también es política) constituyó performativamente al indio como sujeto revolucionario del socialismo peruano. El "indio" en el discurso mariateguiano adquiere un estatuto diferente a la valoración que tenía con anterioridad ese signo ideológico. Colora retrospectivamente la historia del movimiento indígena como así también su futuro.

Lejos de ser "calco y copia", el discurso de José Carlos Mariátegui funda una nueva forma de pensar los fenómenos sociales y políticos. Una práctica teórica y política acuñada en Occidente como es la marxista y, por tanto, creada bajo condiciones históricas esencialmente distintas a las latinoamericanas será "traducida", esto es, reapropiada en términos latinoamericanos y, principalmente, peruanos. Entendido el marxismo en su radicalidad teórico-política no podía más que ponerlo en práctica transformándolo. Para Mariátegui, contrario al ambiente dogmático dominante, esa va a ser su esencia doctrinaria.

BIBLIOGRAFÍA

ALDERETE, Mario; QUIJANO, Aníbal; MAZZEO, Miguel; KOHAN, Néstor; PLA, Alberto; BIGNAMI, Ariel; GAMBINA, Julio; CAMPIONE, Daniel. *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina.* Buenos Aires: FISyP, 1990.

ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

BEIGEL, Fernanda. *El itinerario y la brújula*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

BEIGEL, Fernanda. "Los Siete Ensayos y la 'peruanización' de Mariátegui". José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2005.

PARIS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui.* México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

QUIJANO, Aníbal. *Reencuentro y debate: Una Introducción a Mariátegui*. Lima: Ediciones Era, 1981.

SAZBÓN, José. "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui". José Sazbón. *Historia y representación*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes, 2002.

TARCUS, Horacio. *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires: Ediciones el cielo por asalto, 2001.

TERÁN, Óscar. *Discutir Mariátegui*. México: Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

CORPUS

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Biblioteca Amauta, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y Política*, Lima: Biblioteca Amauta, 1978.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*, Lima: Biblioteca Amauta, 1985.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2007a.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2007b.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos fundamentales.* Buenos Aires: Acercándonos Ediciones, 2008.

PRESENCIA DE MARIÁTEGUI EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Antonio Melis

No es fácil encontrar otra tradición literaria hispanoamericana del siglo XX que cuente, como en el caso del Perú, con tres personalidades tan extraordinarias como César Vallejo, José Carlos Mariátegui y José María Arguedas, cubriendo de esta manera el territorio de la poesía, del ensayo y de la narrativa. Esta auténtica trinidad, además, a pesar de las diferencias, mantiene una estrecha vinculación recíproca en el caso de los autores contemporáneos (Vallejo y Mariátegui) y como punto de referencia constante en el caso de la actitud de Arguedas hacia los dos primeros.

En esta oportunidad quiero detenerme sobre todo en la presencia de José Carlos Mariátegui en la obra narrativa y en los ensayos etno-antropológicos de Arguedas, sin olvidar que el mismo José María ha dedicado un discurso breve pero muy intenso a la figura de César Vallejo, considerado como "intérprete inmortal del dolor humano"[1]. El punto de partida de este rastreo lo ofrecen las declaraciones del propio Arguedas, que en varias circunstancias significativas señala la importancia que tuvo la obra de Mariátegui para su formación intelectual. Quiero limitarme a dos de ellas, que tienen un relieve particular porque se colocan ambas en los últimos años de vida del autor.

La primera pertenece al conocido "Primer Encuentro de Narradores Peruanos", organizado en Arequipa en el año 1965 por la Casa de la Cultura, bajo la dirección de Antonio Cornejo Polar, con la participación de los más importantes cuentistas y novelistas de la época y de varios críticos literarios. En el curso del tercer y último debate de esas intensas jornadas, Arguedas quiso aclararar el papel que en su toma de conciencia del problema indígena jugó la teoría, después de haber insistido en sus intervenciones anteriores en su experiencia vital decisiva entre los indios:

> La interpretación desde adentro del mundo andino, y no solamente del indio, no habría sido posible únicamente por el hecho de que quienes así lo hicimos tuvimos la suerte de vivir con los indios, como los indios, participando de sus dolores, de sus esperanzas, de su fe, de toda su vida,

1 José María Arguedas, "En el Trigésimo Aniversario de la muerte de Vallejo", *Amaru*, Lima, 1968, p.95.

> ése es solamente un elemento. Yo declaro con todo júbilo que sin "Amauta", la revista dirigida por Mariátegui, no sería nada, que sin las doctrinas sociales difundidas después de la primera guerra mundial tampoco habría sido nada. Es "Amauta", la posibilidad teórica de que en el mundo puedan, alguna vez, por obra del hombre mismo, desaparecer todas las injusticias sociales, lo que hace posible que escribamos y lo que nos da un instrumento, una luz indispensable para juzgar estas vivencias y hacer de ellas un material bueno para la literatura.[2]

Arguedas ofrece asimismo un testimonio fundamental sobre la distribución de la revista, que coincide con los datos que se pueden deducir de los documentos presentes en en el Archivo administrativo de *Amauta*, conservado por la familia Mariátegui:

> Cuando yo tenía 20 años encontraba "Amauta" en todas partes, la encontré en Pampas, en Huaytará, en Yauyos, en Huancayo, en Coracora, en Puquio: nunca una revista se distribuyó tan profusamente, tan hondamente cono "Amauta". Yo encontraba en la revista una orientación doctrinaria llena de una fe inquebrantable sobre el hombre y sobre el Perú, a través de esta fe en el porvenir del hombre, fe que no se ha destruido ni se destruirá jamás en quienes vivimos entonces, es que empezamos a analizar nuestras propias vivencias y a dar curso a nuestra fe en el pueblo con el que habíamos vivido[3].

Por otra parte, afirma la necesidad de complementar las descripciones del mundo andino con el aporte de su vivencia personal, que le permite corregir una visión a veces demasiado esquemática de los sujetos sociales que actúan en el mundo de la sierra. Para él la "observación consciente", como define la obra de los investigadores sociales, es algo que viene después del conocimiento que surge de la vida.

La segunda declaración pertenece a un texto muy conocido del autor, el discurso que pronunció cuando en octubre de 1968 le fue entregado el Premio Inca Garcilaso de la Vega. Arguedas tenía una clara conciencia del valor de esas palabras, puesto que quiso que ellas figuraran como prólogo a su última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En esa intervención, Mariátegui aparece no sólo como uno de los valores más altos del Perú, junto a Vallejo, a José María Eguren, al Inca Garcilaso, a Huamán Poma etc., sino que representa un punto de referencia decisivo para comprender el mundo:

> En la primera juventud estaba cargado de una gran rebeldía y de una gran impaciencia por luchar, por hacer algo. Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de belleza más que deslumbrante, exigente. Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aun más de fuerza por el hecho mismo de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No

2 *Primer Encuentro de Narradores Peruanos,* Lima, 1986, pp.235-236. (I ed. Lima, 1969).
3 *Ibid.,* p.236.

lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud[4].

Estos dos testimonios son verdaderos pilares para reconstruir el tejido de las relaciones entre los dos autores, sobre todo porque se colocan ambos en los últimos años de vida de Arguedas y constituyen por eso mismo el punto de llegada de una larga reflexión. Al mismo tiempo no agotan el tema, puesto que las referencias arguedianas a Mariátegui se encuentran en toda su obra, como veremos, en forma directa o indirecta.

Aunque existe una unidad profunda dentro de toda la producción escrita de Arguedas, es posible en esta oportunidad señalar una diferencia parcial, en el tratamiento, del tema que aquí nos interesa entre las obras antropológicas y la narrativa del autor. En el primer caso, es inevitable que el tiempo transcurrido desde la muerte temprana de Mariátegui y la época que vivió Arguedas haya significado cambios profundos tanto en la realidad andina como en la perspectiva de sus observadores. Mariátegui había vivido la estación de la reivindicación de la cuestión indígena como cuestión nacional. Se puede decir que su aporte decisivo cierra esta fase histórica, descubriendo el fundamento económico de la opresión del pueblo indígena, frente a los planteamientos meramente humanitarios, educativos o administrativos, por otra parte sin olvidar las otras dimensiones del problema mismo.

Arguedas, a partir de su vivencia personal y de sus estudios, se interesa sobre todo en las nuevas dinámicas que se manifiestan dentro de la sociedad indígena, dentro del contexto más amplio de las transformaciones generales que conoce el país. Su atención se dirige sobre todo hacia la figura del cholo, el mestizo que está emergiendo como protagonista de la nueva fase histórica. Al mismo tiempo trata de detectar, dentro de los cambios que se producen, la posibilidad de mantener la esencia profunda y los valores milenarios de la cultura indígena. Es fácil observar en sus trabajos oscilaciones sobre este aspecto fundamental, pero se puede afirmar que predomina una visión positiva de las transformaciones en acto. Más compleja, en cambio, es la situación que encontramos en las obras literarias, donde se manifiesta de manera más evidente la contradicción entre los elementos eufóricos y los momentos depresivos.

El ensayo más significativo para captar convergencias y divergencias con Mariátegui es "Razón de ser del indigenismo en el Perú". Después de haber destacado aquí también el papel de la revista *Amauta*, se refiere a los conocimientos parciales que José Carlos tuvo de la cultura indígena, debido sobre todo a la escasez de los estudios sobre ese tema en su época:

Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo oportunidad ni tiempo para hacerlo; no se conocía, y es probable que aún en estos días no se conozca mejor, la cultura incaica, sobre la que existe una bibliografía cuantiosísima, sobre el modo de ser de la población campesina indígena actual. Se han hecho pocos estudios

4 José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo,* en *Obras completas,* Lima, 1983, t.V, p.14.

acerca de las comunidades y existe una tendencia pragmatista perturbadora entre algunos de los antropólogos que se dedican a esta tarea.[5]

Si pasamos ahora a las obras de creación literaria, registramos la presencia de dos imágenes de José Carlos Mariátegui, dentro de la narrativa de Arguedas, que adquieren un valor simbólico muy alto. La primera se encuentra en la novela de Arguedas *Yawar Fiesta*, publicada en 1941, que tiene como motivo central las contraposiciones que se manifiestan en la población de Puquio después de la decisión de la autoridad central de prohibir la tradicional corrida indígena. La actitud que asumen los distintos sectores de ese microcosmo andino frente al decreto representa ya una realidad mucho más articulada y compleja de la que supone el mero conflicto entre indios y terratenientes. Mientras algunos sectores del grupo dominante se expresan diligentemente y servilmente en favor de la prohibición, hay dos excepciones notables. Un comerciante y un gran terrateniente asumen la defensa de la tradición indígena con gran pasión, hasta el punto de terminar en la cárcel del pueblo por orden de la autoridad.

A través de este panorama insólito y hasta desconcertante, Arguedas llama la atención sobre la complejidad de las relaciones sociales en el mundo andino. Al lado de la caracterización étnica y social, se afirma la importancia que juega el factor cultural. La cultura indígena ya no es algo limitado a las comunidades, sino que actúa como un fermento que penetra dentro de todo el tejido social de la sierra, alcanzando hasta representantes del mundo de los mistis. El caso más notable, desde este punto de vista, es el que tiene como protagonista la figura de don Julián Arangüena. El mismo autor lo presenta como un típico gamonal abusivo, que ejerce en forma violenta y abusiva su autoridad sobre sus colonos. Pero al mismo tiempo es un hombre que ha sido conquistado espiritualmente por algunas manifestaciones de la cultura indígena. Por eso se ofrece para acompañar a los indios del barrio de K'ayau a capturar el toro salvaje, apodado de manera escaramántica Misitu, que vive en sus tierras, para que se enfrente en el turupukllay con los "toreros" indios.

Pero dentro de la misma población indígena la circular que prohibe el Yawar Fiesta suscita contradicciones inesperadas para los que tengan una visión esquemática y simplista de la sociedad andina. Mientras los comuneros de los cuatro ayllus de Puquio y sus varayok's defienden la tradición, los serranos emigrados a Lima, que se reúnen en el Centro Unión Lucanas, piensan que la circular de la autoridad sirve para defender a sus hermanos, eliminando una costumbre violenta y bárbara. Y es aquí que aparece, en forma singular, durante una reunión de la directiva del mismo Centro, la figura de Mariátegui:

> Fueron, el estudiante Tincopa, el chofer Martínez, el empleado Guzmán, el conductor Rodríguez y los obreros Vargas y Córdova. Tres se sentaron sobre el catrecito de madera del estudiante y los demás sobre cajones. Una fotografía de Mariátegui, clavada en la pared cabecera, dominaba la habitación. Bajo el retrato, de una percha, colgaba una guitarra; una cinta peruana en rosón adornaba el clavijero de la guitarra.[6]

5 José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en *Formación de una cultura nacional indoamericana,* selección y prólogo de Ángel Rama, México, 1975, p.192. El ensayo se había publicado por primera vez, después de la muerte de Arguedas, en la revista *Visión del Perú,* Lima, 1970, pp.43-45.

6 José María Arguedas, *Yawar Fiesta,* en *Obras completas, cit.,* t.II, p.130.

Al final de la sesión, donde se aceptan con entusiasmo las propuestas de la autoridad, en la absoluta convicción de estar defendiendo el interés de los indígenas, el estudiante Escobar se dirige directamente al retrato de Mariátegui con palabras conmovedoras, puesto que hace referencia también a la enfermedad que aquejó al gran intelectual y lo condujo a una muerte prematura:

> Te gustará werak'ocha lo que vamos a hacer. No has hablado por gusto, nosotros vamos a cumplir lo que has dicho. No tengas cuidado, taita: nosotros no vamos a morir antes de haber visto la justicia que has pedido. Aquí está Rodríguez, comunero de Chacralla, aquí estamos los chalos Córdova, Vargas, Martínez, Escobarcha; estamos en Lima; hemos venido a saber desde dónde apoyan a los gamonales, a los terratenientes; hemos venido a medir su fuerza. Por el camino de los ayllus hemos llegado. ¡Si hubieras visto esa faena, taita! Capaz hubieran sanado tus piernas y tu sangre. ¡Si hubieras conocido Puquio! Pero nuestro "Obispo" te va a tocar un huayno lucana y nosotros vamos a cantar para ti, como juramento.[7]

Se trata, con toda evidencia, de una escena de gran intensidad y ternura. Al mismo tiempo el capítulo VII de la novela, titulado "Los serranos", se cierra con la imagen de los indios de Puquio que están preparando con cantos propiciatorios la captura del Misitu. Es clara la alusión, a través de este contraste objetivo, a la pérdida de contacto que se ha producido entre los cholos transplantados en la capital y sus comunidades de procedencia. Asimismo es probable que esté presente en este episodio una alusión indirecta a la recepción distorsionada del pensamiento de Mariátegui que se afirmó durante largo tiempo después de su muerte.

La segunda referencia importante a Mariátegui dentro de la narrativa de Arguedas se encuentra en la novela que sigue siendo hasta hoy la menos estudiada por la crítica. *El Sexto*, como aclara el mismo autor, empezó a escribirse en 1957 y se publicó en 1961, aunque su proyecto se remonta al lejano 1939. El tema, como aparece en el mismo título, es la prisión que el escritor sufrió en 1937, por haber participado, como miembro de un Comité de Defensa de la República Española, a un acto de repudio contra la presencia en la Universidad de San Marcos de un general italiano, representante del gobierno de Mussolini, aliado de los franquistas, a pesar del principio de no intervención proclamado por las grandes potencias.

El tema fundamental de la novela, enfocada desde el punto de vista de un personaje autobiográfico, el estudiante Gabriel, es la contraposición entre militantes comunistas y apristas dentro de la cárcel donde están encerrados por oponerse a la dictadura de Oscar Benavides. El nombre de Mariátegui, a diferencia de la novela anterior, no aparece en forma explícita en estas páginas. Pero su presencia latente se manifiesta a través de un episodio singular, protagonizado por un personaje que parece totalmente ajeno a las contiendas que dividen a los presos políticos. En efecto, Pacasmayo, así llamado por su lugar de procedencia, se encuentra preso por razones que no tienen nada que ver con la política y no llega a entender las discusiones violentas entre apristas y comunistas. Pero es

7 *Ibid,*, pp.130-131.

justamente él que enuncia un proyecto de trabajo artesanal que se ha inventado para entretenerse en la cárcel:

> Pacasmayo se paseaba angustiado en el largo corredor del tercer piso. Peón de Ajedrez le había enseñado a modelar las figuras del ajedrez en miga de pan.
>
> -Peruanicemos el ajedrez –había dicho jovialmente Pacasmayo, cuando se sintió diestro en el oficio.
>
> Y con gran alegría modeló un Inca que haría de rey, una coya como reina, y unos torreones de pucará de estilo imperial, que servirían de torres.
>
> -La llama no puede reemplazar al caballo –dijo, muy preocupado-. ¿Qué hacemos? La llama es mansita, es un lindo animal de carga. ¡No, no puede legítimamente reemplazar al caballo![8]

Puede parecer una mera anécdota chistosa, pero dentro del contexto de la novela adquiere el significado de una clara referencia a la sección de la revista *Mundial* donde Mariátegui, entre 1925 y 1929, publicó varios artículos destinados a formar la base de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. El hecho de que la consigna se aplique a un sector tan particular como el ajedrez es una señal de la importancia que Arguedas le atribuye. Al mismo tiempo permite iluminar una posible clave de lectura de la novela, como documento de una fase histórica del Perú contemporáneo.

A través del personaje autobiográfico del estudiante Gabriel, Arguedas nos está hablando de la situación de angustia de muchos intelectuales peruanos en los años sucesivos a la muerte de Mariátegui. Como se sabe, la revista *Amauta* termina casi enseguida sus publicaciones, después de una tentativa de mantenerla en vida bajo la dirección de Ricardo Martínez de la Torre. En realidad, en los tres números que se editan en 1930, se perciben ya los reflejos de los cambios introducidos por los sucesores de Mariátegui. Se advierten los efectos del viraje representado por la transformación del Partido Socialista fundado por Mariátegui, que mantenía una relación autónoma con la Internacional Comunista, en un Partido Comunista alineado con Moscú. Una de las manifestaciones más evidentes de esta transformación, al lado del sectarismo político practicado en nombre de la línea "clase contra clase", es el espacio cada vez más reducido dedicado a los temas culturales, que en cambio abundaban en la revista dirigida por Marátegui.

A partir de estos datos, es interesante volver al ensayo, citado anteriormente, "Razón de ser del indigenismo en el Perú". Allí encontramos un alto elogio de la revista *Amauta*, fundado justamente en su gran apertura en el terreno intelectual y literario:

> Mariátegui tuvo el suficiente talento y ascedencia personal como para no convertir su revista en el órgano de expresión de una secta. Acogió a todos los escritores y artistas de alto o mediano valor; estimuló la creación artística; fue el primero en demostrar la excepcional categoría estética de un poeta considerado "puro" como Eguren; alentó con igual entusiasmo a otro poeta muy joven, entonces, y que ha permanecido puro, en el mejor sentido

8 José María Arguedas, *El Sexto,* en *Obras completas, cit.,* t.III, p.266.

de la palabra, a Martín Adán, y al mismo tiempo y con el mismo interés a toda una legión de poetas que se proclamarían indigenistas.[9]

Hace algunos años, en un trabajo dedicado a la poesía peruana de los años Treinta, he intentado poner en relación el largo silencio de algunos poetas importantes que habían colaborado en *Amauta* con la pérdida de ese punto de referencia representado por la política cultural abierta de Mariátegui.[10] Se cierra, a partir de esta década, la relación fecunda que se había instaurado entre los intelectuales y un proyecto de renovación general de la sociedad peruana. Considerando que *El Sexto*, aunque redactado mucho más tarde, refleja la realidad nacional de los Treinta, es evidente que en la figura de Gabriel el autor quiso representar, más allá de una vivencia personal, el drama colectivo de toda una generación huérfana de Mariátegui.

Resumiendo este viaje sintético dentro de las relaciones entre dos intelectuales fundadores del Perú contemporáneo, podemos concluir que Arguedas representa el auténtico heredero del director de *Amauta*. Esta afirmación, desde luego, se alimenta de un concepto de la herencia intelectual que no corresponde a la mera repetición de las enseñanzas del maestro, sino que se manifiesta en la revisión crítica y creadora de su aporte. Es la misma actitud, en otras palabras, que Mariátegui asumió frente a los intelectuales que le habían precedido en la reflexión sobre la realidad peruana y especialmente sobre la cuestión indígena, a partir de Manuel González Prada. Por un lado se necesita utilizar los nuevos instrumentos hermenéuticos que la evolución del debate intelectual pone a disposición del investigador. Por el otro es importante captar los cambios profundos que se van produciendo dentro de una sociedad en continua transformación.

El reconocimiento de José María Arguedas como auténtico heredero de Mariátegui, justamente por su asimilación crítica y creativa de la obra de su antecesor, conlleva, sin embargo, una consecuencia negativa para la historia del Perú. Una vez más nos encontramos frente a una figura aislada, muchas veces no comprendida, y no frente a un movimiento colectivo capaz de asumir verdaderamente su aporte a la construcción de la sociedad nacional. No hay que confundir los homenajes formales y muchas veces meramente retóricos rendidos a esas grandes personalidades con la recepción auténtica de su enseñanza. El día en el que el Perú llegará a recuperar el inmenso tesoro representado por su elaboración, se abrirá una nueva página decisiva en el camino de construcción de una nación de todas las sangres.

9 José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", *cit.*, p.192.

10 Antonio Melis, "La poesia degli anni '30 tra avanguardia e impegno: il caso peruviano", *Letterature d'America,* Roma, 1984, pp.123-134.

MARIÁTEGUI Y LA TRASCENDENCIA DE *AMAUTA*

Marco Martos

El nombre del Perú se asocia en muchos lugares del mundo al de Garcilaso, nuestro primer escritor en el siglo XVI, César Vallejo, José María Arguedas y José Carlos Mariátegui. Tal vez, aquí y allá se añada algún otro, como el de Ricardo Palma o el de Manuel González Prada. En todo caso son estos ciudadanos y no otros, a los que hay que sumar aquellos que defendieron nuestra patria en las horas de dificultad como Miguel Grau, Francisco Bolognesi, quienes mejor expresan lo que hemos sido y sobre todo lo que anhelamos ser, como país, como colectividad de antigua historia, como deseo de futuro compartido. Sufrimos exacciones día a día, vivismo la injusticia cotidiana, pero tenemos una cuota de esperanza que viene de nosotros mismos y de estos preclaros compatriotas.

Hay una antigua costumbre de los seres humanos que aquí conviene aludir: El deseo de indagar todos los detalles biográficos de los individuos que nos parecen paradigmas como si en esa averiguación pudiéramos encontrar las claves del genio de una persona. En verdad no existe felizmente una fórmula, ciertas condiciones que produzcan seres humanos extraordinarios; es cierto que determinadas circunstancias favorables pueden contribuir a que nazcan individuos de mayor calidad, pero la química de una personalidad fuera de lo común permanece siempre en lo oscuro, en lo que se niega a revelar su secreto. Tenía José Carlos Mariátegui sólo catorce años en 1909 cuando ingresó a los talleres de *La Prensa* para desarrollar labores auxiliares. En una carta fechada el 10 de enero de 1924 enviada al escritor Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), director de la revista *La Vida Literaria* que aparecería en Buenos Aires y publicada en mayo de 1930 en homenaje a Mariátegui, el Amauta dice: "a los catorce años entré de alcanza-rejones a un periódico" Muchos se han preguntado por el significado de esos vocablos que resultan sugerentes. Nos hemos demorado en saber que vienen del léxico taurino; son elementos auxiliares de la tarea principal. Poco a poco José Carlos Mariátegui fue alcanzando importancia dentro del diario. De llevar y traer artículos fue luego encargado de leer los manuscritos a los linotipistas, clasificar las informaciones de provincias, redactar las crónicas de algunos incidentes locales y escribir artículos, desde 1914, que firmaba con el seudónimo de Juan Croniqueur. Pasó luego a la redacción de *El Tiempo* entre 1915 y 1918 y colaboró en *El Turf* entre 1915 y 1916 pues se sintió atraído por la calidad aristocrática de la hípica. En esa época, en 1917, obtuvo el primer premio en un concurso promovido por la Municipalidad de Lima con su artículo

"La Procesión Tradicional", dedicado a la procesión del Señor de los Milagros durante el mes de octubre. Aludiendo más tarde a toda esta época dijo que había sido su edad de piedra.

Detengámonos por un instante en esa dura afirmación, Mariátegui se formó en la soledad de la lectura, en las inevitables conversaciones en clínicas y consultorios médicos con gente bastante mayor y, sobre todo, en las redacciones de los periódicos; los diarios fueron su universidad. La llamada edad de piedra no es otra que la época de su formación, tiempo de enfebrecida actividad periodística donde José Carlos, que se había bautizado así, puesto que en realidad se llamaba José del Carmen, llegó a utilizar catorce seudónimos. Indudablemente en el hecho de buscar identidades diferentes colaboran tanto una real necesidad de no fatigar a los lectores que buscan siempre variad de colaboraciones, como un afán de colocarse distintas máscaras, ser diferentes personas. El Mariátegui de los primeros escritos es un coro polifónico de voces. La publicación del libro *Mariátegui Total* (Lima. Amauta. 1994) pone a disposición de los estudiosos todo ese material primigenio que nos lleva a meditar sobre la calidad literaria alcanzada por un escritor muy joven que está en busca de su propia ruta. Ese terreno de personas y máscaras (recordemos que en latín persona significa máscara) le sería caro a Mariátegui durante toda su vida. Cuando murió en 1930 dejó organizado, en forma de libro, *La Novela*, texto publicado por primera vez en 1955 y que lo acerca a la prosa de ficción y que muy bien pudo ser el antecedente de la novela peruana que tuvo la intención de escribir en un momento de tregua que la vida le habría podido ofrecer, y que se lo negó de persistente modo. Mariátegui fabula en base a un hecho que conmovió a la opinión pública italiana: el caso del profesor Giulio Canella, que se inició cuando un hospital de enfermos mentales solicitó que se identificara a un paciente que había sido hallado por la policía de Milán, después de haberse inferido profundas heridas con una navaja y carecía de documentos y de recuerdo de su pasado. Poco después fue reclamado como esposo por dos mujeres, una de Verona que lo identificaba como el profesor Giulio Canella, y otra de Turín que le atribuía la personalidad de Mario Bruneri. No es propósito de estas líneas ni determinar la verdad ni sustituir la lectura del libro; quede subrayada la inquietud de Mariátegui por los temas de identidad.

Mariátegui tenía a fines de 1910 amistad y admiración por Abraham Valdelomar. Este, nacido en Ica en 1888, había hecho una meteórica carrera literaria, que le había dado justa fama. Ahora mismo su nombre está asociado a la renovación literaria del Perú. Su fina prosa iniciada en las canteras del modernismo se había despojado poco a poco de los oropeles inútiles y estaba descubriendo parcelas importantes de nuestra realidad que habían pasado desapercibidas para los literatos del XIX. Había mucho de superficial en el tratamiento que los costumbristas daban a la realidad que conocían. Valdelomar en cambio se interesa por la vida de provincia, por el drama que estalla en una apacible familia aldeana, como ocurre en su célebre cuento *El Caballero Carmelo*. Una digresión nos puede ser útil. En el plano simbólico un poeta como Víctor Hugo había escogido como animal heráldico al águila: Baudelaire, quien fue un poeta de las ciudades, en el único largo viaje que hizo en su juventud, escogió como gemelo del poeta al albatros; un poeta como Bécquer, en España prefiere a las golondrinas. Los escritores peruanos tienen símbolos bien diversos. Chocano elige el cóndor, González Prada escoge al caballo que podríamos llamar diurno, Eguren

al caballo humanizado y Valdelomar tiene dos símbolos; el hipocampo de oro y el Caballero Carmelo, el gallo de su infancia. Lo importante es que los escritores peruanos van acercándose más a lo que conocen, a lo que está en su entorno. Debemos a Valdelomar el descubrimiento temático de la provincia, el hurgar de la ficción en el pasado incaico, en el áspero presente político del Perú de aquellos años en sus *Cuentos Chinos*, el intento de comprender el mundo desarrollado del capitalismo en sus *Cuentos Yanquis*. Cuando murió en 1919, Valdelomar se estaba iniciando en la acción política. Conociendo sus antecedentes, sus modales de una aristocracia aprendida, su desprecio por la plebe (esos hombres gordos que le malograban el paisaje) y al mismo tiempo su amor por la gente humilde; sabiendo también algo de su ignorancia ideológica y de su petulancia sin límites que lo llevó en una ocasión a decir en el Cusco, o Qosqo como ahora se prefiere, que habían perdido la ocasión de escuchar al mejor literato que tenía el Perú, podemos colegir que Valdelomar no hubiera podido ser el líder que fue luego Mariátegui o el hombre de masas que fue Víctor Raúl Haya de la Torre, ambos siete años más jóvenes. Valdelomar tenía, como Mariátegui, la afición por los seudónimos: había escogido como sosías el apelativo de Conde de Lemos. No es un juego intelectual comparar ese seudónimo con el de Juan Croniqueur de Mariátegui. Valdelomar escoge un paradigma colonial para sus escritos secretos; Mariátegui, en cambio, usa un nombre corriente castellano y apellido que se inventa en origen francés. Sin moverse de Lima, Mariátegui escoge un seudónimo que combina lo popular con lo cosmopolita y Valdelomar, que había estado en Italia entre 1913 y 1914, elige un apelativo nostálgico del antiguo virreinato del Perú. Por cierto que pertenece al terreno de la ucronía especular sobre lo que habría podido ocurrir en la literatura y en la política si Valdelomar no pierde la vida en un lamentable accidente ocurrido en Ayacucho en noviembre de 1919; sin embargo, a pesar de lo que aquí venimos diciendo y dado el talento poco común que en verdad tenía, puede suponerse de otro lado, que tenía vigor, calidad suficiente para encauzar su talento y que hubiera podido dejar de lado los señalados defectos que le impedían obtener más altos logros. Pero Valdelomar con lo que hizo está, en el mejor sentido, y no el meramente cronológico, al principio de la literatura peruana del siglo XX, como uno de los más altos valores.

Dicho sea todo esto, para concluir, con Alberto Tauro del Pino en su *Diccionario Enciclopédico del Perú*, Lima, 1966, que la madurez de Mariátegui está representada por el abandono de los seudónimos: José del Carmen Eliseo Mariátegui La Chira será para la posteridad José Carlos Mariátegui o simplemente Mariátegui y será él quien dará lustre a todo su entorno; esto ocurre a partir de la fundación de la revista *Nuestra Época* (1918) y el diario *La Razón* (1919) en colaboración con César Falcón. Es entonces que ocurre su franca orientación por el socialismo. Eran los tiempos difíciles del gobierno de Leguía que tantas analogías tiene con el Perú de nuestros días. Este último diario fue clausurado y, con el propósito de alejarlo del Perú, Leguía le encargó la propaganda del Perú en Italia. Como es natural, Mariátegui deseaba hacer un periplo europeo para completar su formación y regresar al país más preparado para las tareas que el destino y su propia voluntad le habían asignado. Aunque este es un asunto del que poco se habla, podemos conjeturar las dudas que asaltaron al joven Mariátegui frente a las propuestas del Presidente de la República. ¿Por qué lo hizo Leguía?

Sin duda por cálculo político. La posteridad no le ha negado ni inteligencia ni astucia. Puede pensarse, como lo hace Rouillón, en una intervención de Foción Mariátegui, tío de José Carlos y amigo de Leguía y también en el hecho de que el Presidente había estado casado con la en ese momento recientemente fallecida Julia Swayne Mariátegui. La invitación conminación era extensiva a Falcón. Los dos amigos, después de algunos titubeos, decidieron dejar de lado su condición de perseguidos por la de estudiosos de la realidad europea, es decir del socialismo, que era lo que les interesaba. La alternativa era o estar fuera del país o ir a la cárcel. Si aún ahora se recuerdan estos hechos es porque, al revés que tanto Mariátegui como Falcón sí cedieron al halago, no cambiaron de bandera, permanecieron fieles a sus convicciones íntimas.

Durante su fase europea (1920-1923), Mariátegui fue corresponsal de *El Tiempo* e hizo el esfuerzo de vincularse con los que eran protagonistas de las luchas de esos años. Establecido en Italia, desde allí marchó a Austria, Checoslovaquia, Hungría, Alemania y Francia. En Italia contrajo nupcias con Ana Chiappe, la compañera de toda la su vida. "Residí más de dos años en Italia donde desposé a una mujer y algunas ideas", escribió a Glusberg en 1927.

A su vuelta al Perú en 1923, Mariátegui desarrolló una labor intelectual verdaderamente titánica que no tiene parangón en el siglo XX. Se esforzó por explicar a sus compatriotas la situación europea y por investigar la realidad nacional, conforme al método marxista. Explicó en la Universidad Popular González Prada entre 1923 y 1924 los problemas de la post-guerra europea y asumió la dirección de la revista *Claridad* cuando Víctor Raúl Haya de la Torre fue deportado; fue entonces cuando procuró impulsar el Frente Único de Trabajadores. La enfermedad que lo acompañaba desde su infancia tuvo nuevas exigencias y los médicos ordenaron amputarle la pierna que parecía sana, pero su actividad personal fue creciendo en la medida que su dolor personal aumentaba. Fundó la editorial Minerva en 1925, la revista *Amauta* en 1926 y el periódico *Labor* en 1928; al mismo tiempo colaboró asiduamente en los semanarios *Mundial* y *Variedades* y fundó el Partido Socialista el 16 de septiembre de 1928, y envió delegados a la primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Montevideo, 1929; organizó también la Confederación General de Trabajadores del Perú en 1929 y envió una delegación a la primera Conferencia Sindical Latinoamericana de 1929. La muerte, apresurada con los que más destacan, prefiere dejar vivir más tiempo a las doradas medianías, y lo visitó el 16 de abril de 1930.

Hecho el recuento rápido de los últimos años de Mariátegui digamos ahora que sólo una de las cosas que hizo en sus últimos años de vida ameritaría su recuerdo en la historia del Perú. La revista *Amauta*, por ejemplo, no tiene parangón en América Latina. Contando con un escaso número de colaboradores, Mariátegui logró nuclear a través de sus páginas a los intelectuales más valiosos de todos los rincones del Perú. Como consta en la valiosa correspondencia publicada por Antonio Melis, Mariátegui, quien era profundamente ordenado como lo recuerdan siempre quienes lo conocieron, tenía la correspondencia más amplia que pueda imaginarse con intelectuales peruanos y de otros países. Los escritores de la época tenían mucho gusto en colaborar en la revista *Amauta*. Muchos de ellos conservaron, y conservan los supérstites ejemplares firmados por Mariátegui de la primera edición de *Siete ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928).

Lo que hizo Mariátegui en esos años fue una admirable sincronía entre su trabajo intelectual y su trabajo político. Él más que ningún otro, elevó la calidad del debate, acercó a los intelectuales a la realidad cotidiana que vivía el pueblo, dio lo mejor de sí y obligó en *Amauta* y en *Labor* a que los demás se esforzaran en escribir mejor y en participar en tareas colectivas. Las coyunturas históricas las definen en alguna porción los individuos, pero en otra, aún mayor, las corrientes, los conflictos que ninguna persona, por poderosa que sea, controla. Habría sido diferente el Perú de los treinta con un Mariátegui vivo y actuante. Tal vez hubiera sido conveniente un encuentro entre él y Haya distanciados en esos años. Lo que hemos logrado recién en los años sesenta, no las reformas del gobierno militar que ciertamente son discutibles, sino ese convencimiento íntimo de que los peruanos tenemos que ser realmente iguales ante la ley, habría sido alcanzado cuarenta años antes y habría sido reconocido el sustrato indio, lo que de indios tenemos todos, como un componente esencial de nuestra nacionalidad como ha ocurrido en el México contemporáneo que tiene muchos defectos, pero esa virtud: un mestizaje que de lo genético ha saltado a lo cultural.

Jorge Falcón, hermano de César Falcón, el amicísimo de Mariátegui, animador durante muchos años de la editorial Hora del Hombre, opinaba el 14.6.94 en el diario *El Peruano* que Mariátegui hubiera encontrado dificultad en hacer política en los años treinta, porque ésta se hizo ya no en los gabinetes y en las salas cerradas, sino en las calles. Sabemos bien lo que significa esa frase aparentemente neutra. Leguía cada vez más envanecido y rodeado de áulicos, por una vez perdió la astucia de percibir la marejada popular y así apareció de un lado Sánchez Cerro y de otro se reforzó Haya de la Torre. La desaparición del tirano no se resolvió en un gobierno de transición como aconsejaban algunos espíritus sensatos. Finado Mariátegui, Sánchez Cerro se hizo del poder a través de un movimiento insurreccional que puso término al gobierno de Leguía y que lo convirtió en un caudillo popular. Formó primero una Junta de Gobierno y luego se apartó de ella en 1931. Obtuvo una victoria pírrica en las ánforas el 11 de octubre, que fue cuestionada por el APRA en las calles y en el Congreso.Sánchez Cerro asumió el poder el 8 de diciembre de 1931 y dio una ley de emergencia merced a la cual se desaforó 23 parlamentarios el 18 de febrero de 1932. Luego se realizó la rebelión civil organizada por los apristas en Trujillo, Huaraz, Huancavelica, Cajamarca, que fue sangrientamente develada. Sánchez Cerro fue asesinado el 30 de abril de 1933 por un fanático cuando salía del hipódromo después de haber presenciado un desfile militar.

Por su lado, Haya de la Torre fue apresado en mayo de 1932 y sólo recuperó su libertad el 10 de agosto de 1933 cuando el general Oscar R. Benavides ocupó el gobierno y quiso ensayar una política de paz y concordia que fue terminada el 26 de noviembre de 1934. Entonces el jefe aprista vivió largos años de clandestinidad y volvió a la vida pública el 20 de mayo de 1945 al constituirse el Frente Democrático Nacional que propició la candidatura de José Luis Bustamante y Rivero. Todos estos detalles son citados aquí, a pesar de que son hechos que ocurrieron después de la muerte de Mariátegui, para decir que en los años de conflicto entre Mariátegui y Haya, cada uno de ellos fue vencedor de distinta manera. En la época de *Claridad*, la revista que dirigía Haya y que en su obligada ausencia condujo Mariátegui, ambos estaban de acuerdo. Mariátegui obviamente no participó en la fundación del APRA, Alianza Popular Revolucionaria Americana,

puesto que tal fundación tuvo lugar en México en 1924, pero abrió las páginas de *Amauta* a los intelectuales apristas, a Haya en primer lugar, pero lo que los separó definitivamente fue la concepción del movimiento revolucionario. Mariátegui daba mucha importancia al papel que podía jugar la clase obrera, mientras que Haya subrayaba la necesidad de fortalecer un frente de clases. Mariátegui, no cabe la menor duda, habría censurado la formación del partido aprista en 1931 puesto que consideraba que un partido no podía ser un frente de clases y él ya tenía su propio partido, el socialista. A finales de los años veinte, Haya, quién había tenido destacada participación en los sucesos del año 23 que enfrentaron al pueblo de Lima con el Presidente Leguía, cuando éste quiso consagrar el país al Corazón de Jesús, era un eficaz conductor de masas que tenía sin embargo una muy larga permanencia en el extranjero; Mariátegui en cambio podemos definirlo como un ideólogo que no ha tenido par en todo el siglo en América Latina. Dicho de otra manera, lo que tenía uno, no lo tenía el otro. La penetrante labor de Mariátegui le ha dado una presencia en la posteridad mayor que la del propio Haya que ha tenido vigencia política hasta su propia muerte en 1979. Mariátegui fue más intelectual y Haya fue un político nato. Juntos habrían sido a la larga imbatibles. Muerto Mariátegui, a Haya le faltó perspicacia ideológica y luego fue ganado por lo que él consideraba perentorias necesidades de pactar.

La importancia de Mariátegui como ideólogo frente a Haya puede ponerse de relieve si comparamos los dos libros más importantes de ambos intelectuales y políticos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928) y *El Antiimperialismo* y el APRA (1936) son vivo testimonio de su actividad intelectual. Mientras el libro de Mariátegui se inclina sobre la realidad con afán científico, el texto de Haya, silenciado durante muchos años por gobiernos y los propios apristas, y su propio autor probablemente no consideraba útil reeditar, es un texto, verdad que trabajado en los años difíciles de la clandestinidad, hecho con apresuramiento, eficaz de todas maneras en la coyuntura política.

Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana de Mariátegui goza del privilegio de ser uno de los libros más editados y vendidos de toda la historia del Perú. Es la expresión más clara del pensamiento de Mariátegui sobre el Perú que le tocó vivir. Durante mucho tiempo nos hemos acostumbrado a tener en el Perú interminables discusiones sobre la vigencia o no vigencia del pensamiento de Mariátegui. Muchas veces los polemistas tenían una posición definida de antemano y lo mismo puede decirse del propio público escucha. Todo esto ahora parece inútil puesto que el Perú que vivimos definitivamente ya no es el de Mariátegui puesto que han transcurrido setenta años, pero tuvo una función que los propios antagonistas no alcanzaban a vislumbrar: aumentar la lectura de Mariátegui, convertirlo en un escritor clásico. Azorín decía que un escritor clásico es alguien que parece contemporáneo a lectores de distintas épocas. Sostengamos, pues, con toda claridad, que un intelectual como Mariátegui -que bebió de las fuentes del modernismo y conocía los clásicos españoles, y que a pesar de haber estudiado sólo hasta el segundo año de primaria leía a autores franceses e italianos en su propia lengua- alcanzó una transparencia en la escritura, un estilo depurado, que ahora mismo es un modelo de conveniente escritura. Leer a Mariátegui es un placer que el tiempo no ha dañado. Y como tiene rigor y convicción en lo que dice, conmueve y obliga a pensar.

De otro lado, y en esto tienen que convenir hasta los más recalcitrantes adversarios del Amauta, hay un Mariátegui una actitud ética, una conveniente adecuación entre sus actos privados y públicos que bien desearíamos que tuvieran todos los intelectuales y políticos del Perú de hoy. Nada más alejado del mal llamado espíritu criollo, es decir de ese engaño que algunos quieren llevar a la categoría de atributo nacional, que la figura frágil pero valiente y enérgica de este peruano ejemplar.

Digamos ahora una palabra sobre el marxismo y el socialismo de Mariátegui. Desde antes de partir a Europa Mariátegui tenía inclinación por las ideas de Marx. En Italia vio el fascismo, con sus propios ojos, como se dice en la conversación; pero también conoció la capacidad de combate del pueblo. Durante toda su vida consideró al marxismo como un método para conocer la realidad y no como un conjunto de dogmas. Así lo dice en las tantas veces citada carta a Samuel Glusberg de 1927: "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". Mariátegui tenía, justo es decirlo, una visión personal del marxismo y una gran consideración por los escritos de Georges Sorel (1847-1922), un escritor francés que fue uno de los teóricos más importantes del sindicalismo revolucionario y que se inspiraba tanto en Marx y Proudhon como en Bergson, Nietzsche, William James y Benedetto Croce. Esa libertad, esa heterodoxia que Sorel tenía para escoger sus fuentes, la eligió también Mariátegui. Recuérdese que en esos años Lenin estaba modificando, perfilando de acuerdo a lo que consideraba necesidades de la Unión Soviética, algunas de las prácticas marxistas de la época. Lenin sustituyó el partido de masas por el partido de cuadros, es decir transformó a su organización en una especie de ejército con revolucionarios que dedicaban todo el tiempo al partido. Ese fue el preludio del marxismo-leninismo que fue posteriormente una construcción de Stalin.

Mariátegui, como se sabe, nunca llegó a Moscú y, como también se sabe, pero se dice menos, apenas citó a Lenin algunas veces, casi podría decirse de una manera neutra. En cambio las citas que hace de Trostski son definitivamente más elogiosas, pero a todas luces resulta inconveniente hacerlo participar en una polémica de época en la que no tuvo arte ni parte. Quede claro sin embargo que el marxismo que en los países del este de Europa se impuso fue la versión stalinista, lo cual Mariátegui no alcanzó a conocer. Con esa modalidad del marxismo, que es la que ha caído en el muro de Berlín y en la desaparecida Unión Soviética, Mariátegui, por lo que escribió, habría estado en desacuerdo.

Si el marxismo es antes que nada un método de estudio de la realidad, no puede estar en desacuerdo con ella. Las versiones menos elaboradas del marxismo construyen una teoría que pretende que la realidad calce en ella. Gráficamente podemos decir que cuando la realidad va por otro camino se busca una manera artificial de hacerla entrar en el molde previo. Y esto no es solamente una discusión académica, sino que determina conductas políticas que llevan a cientos y a veces a miles de seguidores de una consigna a cometer lo que piadosamente llamaremos errores, que en algunos casos, que bien conocemos, pueden llevar a la muerte a otros tantos miles de personas inocentes. Mariátegui está en la antípoda del obrar por consignas; sabía que en la vida de los hombres

el conflicto es permanente y que había que estar preparado para ello, pero en su vasta obra no teorizó sobre la violencia como un método para alcanzar el poder.

Mariátegui a través de Sorel llegó a Nietzsche y se dejó influir por ese gran voluntarista. De allí su admiración por Cristóbal Colón que hizo explícita en un reportaje que la revista *Variedades* le formuló en mayo de 1923. Dijo en esa ocasión, refiriéndose al navegante genovés: "es el héroe histórico o pretérito de mi predilección. Pienso en él cada vez que me visita la idea de escribir la apología del aventurero. Porque hay que reivindicar la aventura, al gran aventurero. Las crónicas policiales, el léxico burgués, ha desacreditado esta palabra. Colón es el tipo del gran aventurero: pioner de pionners. América es una creación suya".

Tal vez la idea motor que compagina una serie de afirmaciones diversas hechas por Mariátegui a lo largo de su vida intelectual es que los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. "Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas". (*Heterodoxia de la tradición* en *Mundial* 27.11.1927). De allí la tenaz oposición de Mariátegui a la arcadia colonial, a la pretensión de que la historia del Perú empezaba por Pizarro, fundador de Lima. Nadie puede negar que Mariátegui tuvo una visión idealizada del imperio incaico, pero no le faltaba razón cuando decía que el indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación y que sin él no hay peruanidad posible. Como lo recordó Jean Pierre Clement en su ponencia "El Indio y la Historia del Perú" que presentó en el coloquio que se desarrolló en Pau y Tarbes en homenaje a José Carlos Mariátegui, entre el 22 y 24 de octubre de 1992: "la solución del problema indígena tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios". (*Aspectos del Problema Indígena* en *Mundial. 17.12.1926*).

Lo más rescatable, lo más alto y hermoso de Mariátegui es su esperanza. En el artículo titulado "*Lo Nacional y lo Exótico",* que publicó en *Mundial* el 9 de diciembre de 1924, escribió: "Antes y después de la revolución emancipadora, no faltó gente que creía que el Perú no estaba preparado para la independencia. [...] Pero la historia no le da la razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla".

¿Qué nos puede decir Mariátegui hoy, y, sobre todo, qué les puede decir a los jóvenes de mañana? Justo es decir que en la confrontación entre el capitalismo y socialismo real, es decir la versión morigerada del antiguo stalinismo, el capitalismo ha resultado ganador merced a las ventajas derivadas de la tercera revolución industrial y a la cada vez más fuerte división entre países ricos y pobres en el mundo. El capitalismo no ha resuelto el problema del hambre y la pobreza en el globo terráqueo y miles y miles de posibles migrantes intentan llegar a las naciones más poderosas, que a su vez tienen en sus megápolis capas de nuevos pobres, gente que no encuentra trabajo. A los países del Tercer Mundo se nos quiere poner como modelo esas naciones poderosas, sabiendo de antemano que nos es materialmente imposible alcanzar esos niveles de desarrollo. De otro lado algunos científicos sociales quieren proponernos como modelo de desarrollo la denominada entre nosotros "cultura combi", esa suerte de capacidad de sobrevivencia en medio de las dificultades que tiene la capa

más pobre de los peruanos que alcanza a doce millones de personas, más de la mitad del país. Sin duda Mariátegui tendría las máximas consideraciones por quienes trabajan en máxima dificultad, pero se resistiría a presentar como un ideal de vida, ese trabajo alienante de tantas horas de trabajo por una magra pitanza. Sólo elevándonos por encima de nuestras flaquezas, haciendo algo más por nosotros mismos y por los demás podremos salir de nuestras dificultades. Mariátegui nos enseñó que lo individual, simbolizado por ejemplo por Cristóbal Colón, tiene que mezclarse con el trabajo colectivo, el que hacían los quechuas en el ayllu, y ahora se hace en los barrios, en los comedores populares, para lograr mejores frutos. Mariátegui nos enseñó a desterrar lo puramente individual que al final es estéril. El Perú que constituirían nuestros hijos y nuestros nietos, desde un gobierno no autoritario y desde unas bases democráticas será, esperamos, más solidario, con conflictos no antagónicos, tierra otra vez de promisión y no ésta erizada de muertes injustas que nos ha tocado vivir; allí otra vez estará Mariátegui, como Colón en la proa de su barco, seguro de sí, avizorando un porvenir ignoto.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LA TRASCENDENCIA DE SU OBRA. EL PROBLEMA DEL INDIO, EDUCACIÓN, Y CUESTIÓN FEMENINA

Sara Beatriz Guardia

José Carlos Mariátegui inauguró en el Perú los estudios sociales y una reflexión profunda de la realidad nacional adhiriendo el socialismo como fin ético de justicia social, y como proyecto político exento del dogma y la retórica. "No queremos ciertamente, - dice - que el socialismo en América 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"[1].

Integró en su propuesta la capacidad de emocionarse con el arte, la literatura, la poesía, y la acción: fundó en 1926 la revista *Amauta*, y en 1928 el Partido Socialista y la Confederación General de Trabajadores del Perú. Su voluntad 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, Freud, Bergson, y de manera singular, Nietzsche. No en vano, los Siete *Ensayos de Interpretación de la realidad peruana,* su obra fundamental publicada en 1928, está precedida 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 convierten inesperadamente en un libro".

Es precisamente en los *7 ensayos* que Mariátegui aborda temas de trascendental importancia: la evolución económica, el problema del indio, el problema de la tierra, la educación, el factor religioso, regionalismo y centralismo, y el proceso de la literatura. Temas que continúan vigentes en el debate político, ideológico y cultural, en el contexto del surgimiento de nuevos actores políticos, una mayor presión de los movimientos regionales y/o indígenas, y la pérdida de legitimidad de los partidos tradicionales.

La trascendencia de la obra de Mariátegui radica precisamente en su interpretación integral de la sociedad que quiere transformar, enfrentada a un modelo económico que ha hecho del consumismo su valor esencial en el marco de modos de producción desarticulados, sin reforma del Estado, desempleo,

1 José Carlos Mariátegui. "Aniversario y Balance". *Mariátegui Total*. Lima, 1994, p. 261.

analfabetismo y pobreza. Sin embargo, lo fundamental aquí es que el anhelo por un cambio económico, político y social está unido a ese irreductible aspecto representado por la voluntad humana y su papel transformador de los procesos sociales. La posibilidad de articular mito y revolución, lo cual significa una manera distinta de pensar la realidad y de imaginar el futuro.

En concordancia con la fe combativa que animó su pensamiento, en 1923 Mariátegui declaró en una entrevista[2], que su ideal en la vida era tener un gran ideal. "El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe – agrega. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa"[3]. Ser revolucionario significa transformar la realidad, desde la imaginación; y pone como ejemplo a los forjadores de la independencia de América Latina, quienes nos parecen geniales. ¿Pero cuál es la primera condición de la genialidad? Es, sin duda, una poderosa facultad de imaginación[4].

En el ideal mariateguiano, según Michael Löwy, existe "un momento irreductiblemente romántico", entendiéndose el romanticismo como un movimiento de carácter revolucionario que rompe con la tradición y se rebela contra el clasismo al plantear en nombre de la libertad y la equidad una jerarquía diferente de valores culturales y sociales. Esta visión romántica revolucionaria de Mariátegui, agrega Löwy[5], está formulada en su ensayo: "Dos concepciones de la vida", donde sostiene que lo que diferencia a los hombres no solo es la doctrina sino el sentimiento. La intuición de la vida "no asoma exclusivamente, en la prosa beligerante de los políticos", la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia sino en su fe, en su pasión y en su voluntad. El "mito – dice Mariátegui - mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico[6].

Los verdaderos revolucionarios, escribe, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas". Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento o su decadencia"[7]. "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"[8].

2 José Carlos Mariátegui. "Reportajes y Encuestas", 1923. *La novela y la vida*. Lima, 1961, p. 138.
3 José Carlos Mariátegui. "Dos concepciones de vida". *Mundial*. Lima, 9 de enero de 1925. *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, 1972, p. 21; *Mariátegui Total*, Lima, 1994, pp. 495 – 497.
4 José Carlos Mariátegui. "La imaginación y el progreso". *Mundial*, 12 de diciembre de 1924. *El alma matinal*. Lima, 1972, pp. 44-45; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 505-506.
5 Michael Lowy. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima, 2006, p. 17.
6 Según Robert Paris, Mariátegui se inspiró en la teoría del "mito" de Sorel a través de sus libros *Introducción a la economía moderna* (1903) y *Reflexiones sobre la violencia* (1908). "El marxismo de Mariátegui". *Revista Aportes*. París, 1970, pp. 6-30.
7 José Carlos Mariátegui. "Hetedoroxia de la tradición". *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, pp. 118-119; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 324-326.
8 José Carlos Mariátegui. "El hombre y el mito". *El alma matinal*. Lima, 1972, p. 24; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 497-499.

Desde esta fe y esta mirada es necesario estudiar el pensamiento de Mariátegui a través de un debate interdisciplinario y plural con miras a avanzar en la conformación de una intelectualidad crítica, que coadyuve con nuevas corrientes emancipadoras, la restitución de la utopía, el mito, la comunidad, y un conjunto amplio de valores. En esta perspectiva me referiré a tres temas sustantivos: El problema del indio, Educación y Cuestión femenina.

EL PROBLEMA DEL INDIO

En los *7 ensayos* Mariátegui vincula la construcción de la Nación con la cuestión agraria y la emancipación del indio en los tres primeros capítulos: La evolución económica, el problema del indio, y el régimen de propiedad de la tierra. Aquí destaca la formidable máquina de producción de los Incas y los lazos de solidaridad de las comunidades indígenas, destruidos durante la conquista española. Por ello, y lo dice expresamente, la solución del problema del indio debe ser una solución social, y sus realizadores los propios indios[9]:

> "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…"[10].

La causa del indio se encuentra en el proceso de la conquista, "continuada por los políticos del período republicano, teniendo como constantes: el despojo de sus medios de producción, la explotación servil de su fuerza de trabajo, la destrucción de sus tradiciones culturales de origen prehispánico y la imposición de otros valores, en particular el idioma y la religión"[11]. Desde el comienzo de la conquista, se asoció el trabajo no asalariado con las razas dominadas porque eran consideradas razas inferiores. El genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización fue producto de la violencia y de las enfermedades, pero también porque fueron "usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir"[12].

Esta estructura de poder no cambió con la independencia, ni tuvo variaciones sustantivas durante la república. Persiste hasta la fecha la subvaloración e integración del indígena, y "la heterogeneidad aún no resuelta de nuestra condición cultural"[13]. Por ello, Mariátegui, que fue testigo de las intensas rebeliones indígenas en el sur andino entre 1919 y 1923, que en su mayoría fueron ataques a las haciendas precedidos de litigios judiciales contra los gamonales[14], afirma con plena convicción, "la esperanza indígena es absolutamente revolucionaria".

La conquista española destruyó el Perú autóctono frustrando "la única peruanidad que ha existido", al extirpar del suelo y de la raza todos los

9 José Carlos Mariátegui. "El problema primario del Perú". Mundial, Lima, 9 de diciembre, 1924. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, p. 23; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 291-292.
10 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas, 2007, p. 26.
11 Alberto Saladino. "Fuentes del indigenismo peruano del siglo XX". Fernando del Diego, et Alt. (Editores). *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá, 2005, p. 69.
12 Aníbal Quijano. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", p. 242.
13 Víctor Bravo. "Lectura de Mariátegui desde final de siglo". CELEHIS, 1996, pp. 7-8.
14 María Beatriz Gentile. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS, Mar del Plata, p. 140.

elementos vivos de la cultura indígena. Estamos construyendo el país sobre "los inertes estragos indígenas", y "los aluviones de la civilización occidental", señala Mariátegui. "De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos". Los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual, y la independencia realizada por esta población criolla, "no brotó espontáneamente de nuestro suelo; su germen nos vino de afuera. Un acontecimiento europeo, la Revolución Francesa, engendró la independencia americana"[15], concluye.

La posibilidad de articular "mito y revolución, pensamiento político-religioso andino y pensamiento político-secular occidental"[16], elemento central del pensamiento de Mariátegui, permitió incluir a la cuestión nacional la literatura por su capacidad para impulsar transformaciones sociales, en un país enfrentado como nación a la falta de integración y de unidad nacional. Lo que se evidenció durante la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuando se "manifiesto de qué modo la dominación terrateniente sobre la masa indígena, en un característico régimen de "colonialismo interno", era fundamento de la falta de integración nacional"[17], y una de las causas de la derrota frente a Chile. No le faltó razón a Manuel González Prada en su discurso del Teatro Politeama del 29 julio de 1886[18] cuando sostuvo: "No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera"[19]. No en vano para Mariátegui, González Prada representó el primer instante lúcido de la conciencia del Perú[20].

La unidad nacional se presenta así como una cuestión más compleja vinculada a la dualidad de raza y cultura. Los campesinos son indios y los terratenientes, blancos, en una relación signada por el conflicto, y la explotación histórica, que caracteriza al proceso histórico peruano[21]. Como respuesta surgió el indigenismo, llamado en el siglo XIX indianismo, o indigenismo romántico, con el objetivo de incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura, describir las costumbres y aspiraciones de los indígenas, y denunciar los abusos y atropellos que sufrían[22]. La narrativa indigenista cobró particular vigencia en la década del veinte con la incorporación destacada de una intelectualidad regional, principalmente sur andina.

Pero lo cierto es, tal como señala Aníbal Quijano en el prólogo a los *7 Ensayos*, sin la presencia de Mariátegui no podríamos entender ni explicar el

15 José Carlos Mariátegui. "Lo nacional y lo exótico". Mundial, Lima, 9 de diciembre, 1924. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, p. 26; *Mariátegui Total*. Lima, 1994, pp. 289-291.

16 Antonio Sánchez Sánchez. "La idea de nación y el papel de la literatura en José Carlos Mariátegui, *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá, 2005, p. 86.

17 Aníbal Quijano. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, 2007, p. XXVI.

18 Citado por Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima, 1976, p. 41.

19 El pensamiento de González Prada significó una importante contribución al pensamiento peruano e influyó en Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, Julio C. Tello, José Uriel García, y posteriormente en José María Arguedas.

20 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, 2007, p. 213.

21 María Beatriz Gentile. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS, 1996, p. 141.

22 En 1909, Pedro Zulen y Dora Mayer, fundaron Asociación Pro-Indígena, labor en la que también destacaron Narciso Aréstegui y Clorinda Matto de Turner. Representaron, según Mariátegui, una "prédica humanitaria e idealista sin una verdadera eficacia" (*7 Ensayos*, p. 31.)

sentido de los actuales movimientos indígenas, ni su significación en el moderno Estado-Nación; tampoco el debate en torno de la colonialidad del poder, las transmodernidad y la producción de otra democracia. Así como una racionalidad alternativa, en relación al eurocentrismo ni la "reconstitución de modos diferentes de producción de subjetividad, o más generalmente, de un nuevo universo de subjetividades, de imaginario, de memoria histórica, de conocimiento"[23].

MARIÁTEGUI Y LA EDUCACIÓN

Recién a mediados del siglo XIX durante el primer y segundo gobiernos 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 una serie de medidas que comprendían 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[24].

En la década de 1870, surgieron revistas y publicaciones que continuaron la labor iniciada por "El Mercurio Peruano", el primer diario donde por primera vez los peruanos adoptaron un papel de ciudadanos de este país y no del Virreinato del Perú. El 26 de julio de 1873, Manuel Pardo y Lavalle, el primer civil elegido presidente del Perú, promulgó el Reglamento General de Instrucción que estableció la gratuidad y obligatoriedad del primer grado de la educación básica, y la descentralización de la educación pública. En ese clima de hegemonía del discurso masculino, surgieron dos novelistas: Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera.

Los primeros años del siglo XX estuvieron signados por un lento proceso de modernización y la secuela que dejó la Guerra del Pacifico, la pérdida de territorio y del salitre. 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, finalmente se permitió el ingreso de las mujeres a las universidades. Un año antes, Francisco García Calderón publicó *El Perú contemporáneo*, primer intento de abordar los problemas del Perú desde una perspectiva integradora. Según Robert Paris, constituye una de las principales claves de los *7 ensayos*, y anota como curiosidad, que también está dividido en "siete capítulos, en los que podríamos encontrar sin dificultad una prefiguración de los *7 ensayos*. La mayoría de los problemas abordados en ese libro son, en efecto aquellos que Mariátegui va a encontrar unos veinte años más tarde"[25].

Son los años del Partido Civil en el poder, de la llamada República Aristocrática como la definiera Basadre, de las luchas obreras en demanda de mejores salarios y la jornada de trabajo de ocho horas, que coincide con el auge de las inversiones en los sectores agro-exportadores y mineros. La educación figura

23 Aníbal Quijano. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, 2007, pp. CXXV, CXXVIII, CXXXVIII.

24 Debate precedido por Francisco de Paula González Vigil (1792-1875), clérigo e ideólogo del pensamiento ilustrado que se enfrentó al caudillismo y a la Iglesia por lo que fue excomulgado. También por otro destacado intelectual, Mariano Amézaga, que criticó el rol de la Iglesia y se opuso a la visión del catolicismo respecto de la inferioridad y subordinación de la mujer.

25 Robert Paris. "Para una lectura de los 7 ensayos". *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano.* México, 1980, p. 311.

en el centro del debate entre Alejandro Deustua (1849-1945) y Manuel Vicente Villarán (1873-1958). Deustua, "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"[26], representó para Mariátegui "la reacción del viejo espíritu aristocrático, más o menos ornamentada de idealismo moderno"[27]. Su preocupación estuvo orientada a la educación de la élite, de las clases privilegiadas. Deustua, dice Robert París, definía una pedagogía de la libertad y cita a Mariátegui: "libertad interior, libertad moral y estética, (que) constituye el fin y el contenido de la educación"; es decir, un programa que no habría repudiado el neohegelismo italiano[28].

Mientras que la "denominada vertiente norteamericana – que algunos llamaron entonces positivista, pragmática o práctica"[29] – estuvo representada por Villarán que postulaba "una educación profesional y científica frente a la libresca y verbalista imperante". Impulsó la reforma de educación de 1920 elaborada por una comisión presidida por él y que tenía como asesor a Edwin Bard, jefe de la misión norteamericana invitada por el Gobierno para reorganizar la instrucción pública[30]. Hecho que fue muy criticado por José Antonio Encinas durante el Primer 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, y las intensas movilizaciones y huelgas obreras de 1919[31], constituyeron según Robert Paris la clave del campo teórico donde Mariátegui desarrolla su discurso[32]. El movimiento de la Reforma, enfatiza Mariátegui, "tenía lógicamente que atacar, ante todo, esta estratificación conservadora de las Universidades"[33], la existencia arbitraria de cátedras, el mantenimiento de profesores ineptos, y la exclusión de intelectuales independientes. Por ello, afirma que el movimiento estudiantil de Córdoba significa "el nacimiento de la nueva generación latinoamericana"[34], a pesar de que careció de homogeneidad y autonomía y no existió alianza entre el movimiento estudiantil y el obrero.

Mariátegui le consagra a la educación el cuarto ensayo de los *7 Ensayos* titulado "El Proceso de la Instrucción Pública", conformado por seis acápites: 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; e Ideologías en contraste. Así mismo, el libro *Temas de Educación*, reúne veinticuatro artículos suyos sobre educación escritos entre 1923 y 1929. Ambas obras constituyen la referencia bibliográfica básica del presente estudio.

26 Gregorio Weinberg. "Mariátegui y la Educación". CELEHIS, Mar del Plata, 1996, p. 36.
27 Mariátegui. "Ideologías en contraste". *7 ensayos.* Lima, 1992, p. 151.
28 Robert Paris. "El marxismo de Mariátegui". *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano.* México, 1980, p. 122.
29 Weinberg, "Mariátegui y la Educación", CELEHIS, p. 33.
30 Mariátegui. "La herencia colonial y las influencias francesa y norteamericana". *7 ensayos*, Lima, 1992, p. 118.
31 Apoyadas por Mariátegui en artículos publicados en los diarios *El Tiempo y La Razón*.
32 Robert Paris. "El evangelio del socialismo peruano". *Boletín 7 ensayos 80 años*. No. 4, junio 2008, p. 2.
33 Mariátegui. "Política y Enseñanza Universitaria en América Latina". *7 ensayos*, p. 131.
34 Mariátegui. "La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones". *7 ensayos*, p. 122.

Hay tres aspectos claves 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. Sitúa la historia de la instrucción pública en el Perú bajo la influencia 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, privilegio de una casta que marginó a los indios y mestizos.

La educación en el Perú, afirma Mariátegui, "no tiene espíritu nacional: tiene más bien 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"[35]. Pero no sólo se trata de una herencia cultural, es ante todo una herencia económica y social, puesto que una educación elitista sólo 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. Tal como apunta Alberto Tauro en el prólogo de *Temas de Educación*, cualquier esfuerzo tendente 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"[36].

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"[37].

Por ello enfatiza la necesidad de analizar y pensar la educación en un contexto socio económico y político. Por ejemplo, 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 más 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…"[38].

En consecuencia, considera necesario que la reforma de la educación comprenda los estudios primarios y a sus maestros 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 es sólo maestro, señala Mariátegu;, en cambio, "el profesor de la Universidad es, al mismo tiempo, literato o político. La

35 Ibíd., p. 106.
36 Alberto Tauro. Prólogo. *Temas de educación*, p. 10.
37 Mariátegui. "La enseñanza y la economía". *Temas de educación*, p. 32.
38 Mariátegui. "Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires". *Temas de Educación*, p. 62.

docencia secundaria y universitaria, tanto por su función como por su estructura, tiende a crear una burocracia conservadora"[39].

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. Una educación sin exclusiones y de carácter nacional que requiere y exige una escuela única, porque es allí donde "se resuelven y se condensan todas las otras tendencias de adaptación de la educación pública a las corrientes de nuestra época"[40], consustancial con una democracia social que permita que todas las personas sean libres y tengan los mismos derechos en el acceso a la educación y a la cultura.

La fórmula "educación gratuita, laica y obligatoria" es para Mariátegui una receta del viejo ideario demo-liberal-burgués, una fórmula que en sí misma dice y vale 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 intacto 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"[41].

Mientras que en los países donde la Reforma creó un ambiente favorable al capitalismo la escuela protestante nació impregnada de liberalismo, y la escuela laica como un producto natural del liberalismo y del capitalismo. En cambio, "en los países donde el capitalismo mantuvo el dominio la iglesia solidaria con la economía medioeval y los privilegios aristocráticos retrasó las condiciones históricas para el desarrollo del capitalismo"[42]. Tampoco le confiere importancia a la libertad de enseñanza porque tal como está planteada coinciden en su defensa "por diversos caminos, los custodios hieráticos de la Tradición y no pocos caballeros andantes de la Utopía"[43]. Sostiene que la libertad de la enseñanza es una ficción, puesto que el Estado, "cualquiera que él sea, no puede renunciar a la dirección y al control de la educación pública"[44]. Entonces ¿de qué libertad de enseñanza estamos hablando?

Uno de los hechos que expresaba mejor el surgimiento de una nueva conciencia nacional, es el movimiento de renovación entre los maestros. Por el contrario, sostiene Mariátegui citando el libro *La vida Universitaria* de Víctor Andrés Belaúnde, desde su origen la universidad tiene como común denominador su falta de vinculación con la realidad nacional y con las aspiraciones del país. Sin embargo, advierte que la "investigación de Belaúnde no podía ir más allá" en razón de sus vínculos con la burguesía y que solo se detenía en la constatación "sin buscar sus razones profundas. Más aún: tenía que contentarse con explicárselo como la consecuencia de un "triste destino"[45]. Lo cierto es que, hasta el surgimiento del movimiento estudiantil, la Universidad permaneció dominada

39 Mariátegui. "Los maestros y las nuevas corrientes". *Temas de Educación*, p. 47.
40 Mariátegui. "Enseñanza única y enseñanza de clase". *Temas de Educación*, p. 40.
41 Mariátegui. "Introducción a un estudio sobre el problema de la Educación Pública". *Temas de Educación*, p. 18.
42 Ibíd., p. 19.
43 Mariátegui. "Libertad de enseñanza". *Temas de Educación*, p. 25.
44 Ibíd., p. 30.
45 Mariátegui. "La Universidad de Lima". *7 ensayos*, p. 134.

por el espíritu de la colonia, y fue sólo gracias a esas intensas jornadas que el gobierno reconoció su autonomía bajo el rectorado de Manuel Vicente Villarán[46].

El surgimiento de una corriente socialista, la adhesión a la cultura y el nuevo ideario educacional de los maestros, expresado en publicaciones aparecidas en Lima y provincias[47] constituyeron la expresión de una nueva conciencia nacida al calor de las luchas y no de reformas técnicas. Al respecto, Mariátegui cita los aportes fundamentales del Congreso Internacional de Estudiantes de México de 1921, en el que se acordó la participación de los estudiantes en el gobierno de las universidades, la autonomía universitaria, la reforma del sistema docente mediante el establecimiento de la docencia libre y la asistencia libre de los alumnos; también la revisión de los métodos y del contenido de los estudios, y la extensión universitaria como medio de vinculación de la Universidad con la vida social[48].

El ejemplo más representativo de esta vinculación fue la creación de las universidades populares, uno de los episodios de la revolución intelectual[49], concebidas con un criterio diferente a los "tímidos tanteos de extensión universitaria (…) en toda la América Latina en visible concomitancia con el movimiento estudiantil. De la Universidad han salido, en todos los países latinoamericanos, grupos de estudiosos de economía y sociología que han puesto sus conocimientos al servicio del proletariado, dotando a éste, en algunos países, de una dirección intelectual de la que antes había generalmente carecido. Finalmente, los propagandistas y fautores más entusiastas de la unidad política de la América Latina son, en gran parte, los antiguos líderes de la Reforma Universitaria que conservan así su vinculación continental, otro de los signos de la realidad de la "nueva generación"[50].

La tarea pendiente es pues la de construir una Nación que abarque a todos los peruanos en igualdad de condiciones de desarrollo, con justicia social y equidad. Lo que significa comprender nuestra historia asumiendo que la cultura es uno de los bastiones más importantes del poder. "La burguesía – señala Mariátegui - es fuerte y opresora, no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, uno de sus sustantivos instrumentos de dominio"[51].

DERECHOS POLÍTICOS Y SOCIALES DE LAS MUJERES

Entre 1920 y 1930, Mariátegui escribió veintiún artículos sobre la mujer, abarcando temas de variada índole: escribe sobre el amor y la sexualidad, reflexiona en torno a la escritura femenina, y nos habla del feminismo y la política. Las reivindicaciones victoriosas del feminismo – dice - constituyen el cumplimiento de la última etapa de la revolución burguesa y del ideario liberal. En ese sentido,

46 Mariátegui. "Reforma y reacción". *7 ensayos*, pp. 139-140.
47 *Revista Peruana de Educación* (Lima), *Revista del Maestro*, *Revista de Educación* (Tarma), *Ideario Pedagógico* (Arequipa), *El Educador Andino* (Puno).
48 Mariátegui. "La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones". *7 ensayos*, p. 128.
49 Mariátegui. "Nota de adhesión en el sexto aniversario de la Universidad Popular". *Boletín de las Universidades Populares González Prada*. Lima, enero de 1927. *Mariátegui Total,* tomo 1, Lima, 1994, pp. 918-919.
50 Mariátegui. "La Reforma Universitaria: Ideología y Reivindicaciones". *7 ensayos*, p. 127.
51 Mariátegui. "Las Universidades Populares". Lima, 1975, p. 29.

la revolución francesa inauguró un régimen de igualdad política para los hombres, no para las mujeres: "Los Derechos del Hombre podían haberse llamado, más bien, Derechos del Varón"[52]. Enfatiza que aunque la democracia burguesa no ha impulsado ni realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. "La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma", concluye.

Refiriéndose al Perú, señala que el feminismo no aparece como algo artificial ni arbitrario, sino como la consecuencia "de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletantes un poco pedante y otro poco mundano"[53]

No cree posible que las mujeres se puedan reunir en un movimiento feminista único, puesto que el feminismo tiene varias tendencias y colores. Existe un feminismo burgués, un feminismo pequeño-burgués y un feminismo proletario, cada uno con sus propias reivindicaciones y luchas[54]. El feminismo como idea pura, es esencialmente revolucionario y, precisamente por ello, "las mujeres feministas y conservadoras carecen de intima coherencia", y cita a Babeuf, el líder de la revolución francesa, en su famosa arenga: "no impongáis silencio a este sexo que no merece que se le desdeñe. Realzad más bien la más bella porción de vosotros mismos. Si no contáis para nada a las mujeres en vuestra república, haréis de ellas pequeñas amantes de la monarquía. Su influencia será tal que ellas la restaurarán".

Su rechazo a "la defensa de la poesía del hogar" es significativo. Se trata en realidad, dice, de una defensa de la servidumbre de la mujer. "En vez de ennoblecer y dignificar el rol de la mujer, lo disminuye y lo rebaja[55]. Por ello, en 1924 califica como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte "la adquisición de la mujer de los derechos políticos del hombre" y señala que la mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. Sitúa a Margarita Bondfield, representante de Inglaterra en las Conferencias Internacionales del Trabajo en Washington, como ministra de Trabajo, y a Alejandra Kollantay, embajadora de la Unión Soviética en Noruega, como los ejemplos más preclaros del cambio que se empezaba a dar en el ámbito femenino[56].

En *Amauta* se publicaron artículos vibrantes de emoción revolucionaria de destacadas mujeres de la época como Rosa Luxemburgo, Larissa Reissner, Nydia Lamarque y Tina Modotti. En tres números sucesivos (28, 29 y 30) aparece la biografía de Rosa Luxemburgo escrita por Nydia Lamarque, quien retrata la férrea

52 José Carlos Mariátegui. "La mujer y la política". *Temas de Educación.* Lima, 1970, pp. 125-126

53 José Carlos Mariátegui. "Las reivindicaciones del feminismo". *Mundial*, Lima, 19 de diciembre de 1924. *Temas de Educación*. Lima, 1970, pp. 129-130.

54 Mariátegui. "Las reivindicaciones feministas". Ob. Cit., p. 130

55 Ibíd. p. 132.

56 José Carlos Mariátegui. "La mujer y la política". *Variedades*, Lima 15 de marzo de 1924. *Temas de Educación*. Lima, 1970 p. 123.

voluntad y la firme adhesión al socialismo de la militante comunista alemana asesinada el 14 de enero de 1919. De esta extraordinaria mujer, *Amauta* publicó un estremecedor relato titulado "Navidad en el asilo de noche", donde Rosa Luxemburgo relata la muerte por envenenamiento de decenas de ancianos del Asilo Municipal:

> "Bruscamente aparece que la superficie brillante de la civilización cubre un abismo de miseria, de sufrimiento, de barbarie" (...) Cada día los sin albergue mueren de hambre y de frío. Nadie se ocupa de ellos, a no ser el parte cotidiano de la policía. La emoción provocada esta vez por este fenómeno se explica únicamente por su carácter de masa (...) Pero hay cadáveres que hablan más alto que las trompetas e iluminan aventajando a las antorchas. Después del combate de barricadas del 18 de marzo de 1848, los obreros de Berlín, levantando en sus brazos los cadáveres de sus hermanos caídos en el curso de la lucha, los condujeron delante del palacio real y obligaron al despotismo a saludar a sus víctimas. Ahora se trata de levantar los cadáveres de los "sans-logis" de Berlín envenenados (...) y de conducirlos en la nueva jornada de lucha que se abre ante nosotros, a los gritos mil veces repetidos; ¡Abajo el orden social infame que engendra tales horrores!"[57]

La comunista alemana, Larisa Reissner, publicó "En los campos de la pobreza"[58], conmovedor relato de la situación de miseria de los obreros alemanes. Cierra este capítulo un artículo de Tina Modotti, titulado "La contrarrevolución mexicana", publicado en marzo de 1930 y que probablemente Mariátegui leyó cuando ya estaba gravemente enfermo. La fotógrafa italiana ingresó al Partido Comunista Mexicano en 1921, y trabajó como reportera gráfica en "El Machete", órgano de ese partido, hasta que fuera expulsada de México en 1930 acusada del asesinato de Julio Antonio Mella[59]. En este artículo, Tina Modotti acusa a las autoridades mexicanas de haber perdido hasta el último vestigio de pudor en su sometimiento a Wall Street. Desde luego hay que reconocer –agrega- que las autoridades mexicanas gozan de un don de imaginación que haría la fortuna de un escritor de cuentos policíacos; me refiero a todos los complots, planes terroristas, etc., que han inventado para beneficio de los lectores de la prensa burguesa, los cuales por cinco o diez centavos, y, junto con el café matutino, engullen toda clase de disparates y aprenden a confundir a los comunistas con los terroristas y a los antiimperialistas con los fabricantes de bombas destinadas a matar presidentes de la América Latina[60].

Otro aspecto que concitó la atención de Mariátegui fue la cuestión laboral y sindical vinculada a las mujeres a través de la publicación de artículos que aparecieron principalmente en *Labor*. Denuncias sobre incumplimiento de la ley, despidos injustificados a mujeres embarazadas, salarios más bajos y más horas de trabajo, ante lo cual Mary González, en su artículo "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo", proclama la imprescindible necesidad de la unión del proletariado femenino con el masculino para formar un solo frente, puesto que en

57 *Amauta*, No. 22, abril de 1929, p. 10.
58 *Amauta*, No. 25, julio-agosto de 1929, pp. 1-11.
59 Sara Beatriz Guardia. "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista *Quehacer* No. 99, Lima, enero-febrero de 1996, pp. 96-101.
60 *Amauta*, No. 29, febrero-marzo de 1930, p. 94.

"la fábrica, en el taller y en la oficina, se tiende a sustituir al hombre por la mujer, con la convicción de que con un salario bajo puede adquirirse un rendimiento igual"[61]

UNA ESCRITURA FEMENINA

Es la década del veinte, de la posguerra y del triunfo de la Revolución Rusa. En México caen asesinados Pancho Villa y Emiliano Zapata; Sandino lucha en Nicaragua; Gandhi se prepara a liberar la India, y los fascistas marchan a Roma. En el Perú, las intensas jornadas obreras por las ocho horas dan lugar a la organización proletaria; surgen corrientes literarias y artísticas de expresión genuinamente nacional y José Carlos Mariátegui irrumpe en el escenario nacional con su proyecto socialista. Son los años del surrealismo, de la "Quimera de Oro" de Chaplin y de "El acorazado Potemkin" de Eisenstein.

Las mujeres no piden permiso para ser escuchadas, proclaman su derecho a expresar sus sentimientos más íntimos y cambian el suave vals por el charlestón. Se cortan los cabellos y se despojan de sus largos trajes[62]. La sensualidad, el amor, la ansiedad, el deseo, expresados sin temor ni vergüenza de ser mujeres, de sentirse artistas, "de sentirse superiores a la época, a la vulgaridad, al medio", y no dependientes "como las demás de su tiempo, de su sociedad y de su educación"[63], enfatiza Mariátegui a propósito del la poesía de Ada Negri. *Il libro di Mara* "presenta, la mujer que llora al amante muerto. Pero llora no con versos platónicos, plañideros, ni con elegías románticas. No. El duelo de esta mujer no es el duelo de siemprevivas, crespones y epitafios. Esta mujer llora la viudez de su corazón, la viudez de su existencia y la viudez de su cuerpo".

Destaca en América Latina la poesía de Gabriela Mistral y Juana de Ibarbourou, también la de Delmira Agustini y Blanca Luz Brum. "No se trata de casos solitarios y excepcionales. Se trata de un vasto fenómeno, común a todas las literaturas. La poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer". Y, agrega, "en épocas anteriores sólo hubo poesía masculina, la de las mujeres también lo era porque se contentaba con ser una forma de variación de sus temas líricos o de sus motivos filosóficos. Y desde que la poesía de la mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas"[64].

En el capítulo sobre el proceso seguido por la literatura peruana de los *7 Ensayos*, destaca que con el advenimiento de Magda Portal "le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido sólo mujeres de letras"[65]. En sus primeros versos, dice Mariátegui, Magda Portal es, casi siempre, la poetisa de la ternura. Y en algunos se reconoce precisamente su lirismo en su humanidad. Exenta de egolatría megalómana, de narcisismo romántico, Magda Portal nos dice: "Pequeña soy". Pero ni piedad, ni ternura solamente, en su poesía se encuentran todos los acentos de una mujer que vive apasionada y vehementemente encendida

61 *Labor* No 8, 1929.
62 *Amauta*, No. 4, diciembre de 1926, p. 11.
63 José Carlos Mariátegui. *Cartas de Italia*. "Mujeres de letras de Italia" (Florencia, 28 de junio de 1920; El *Tiempo*, Lima, 12 de octubre de 1920). Lima, 1991, p. 222.
64 *7 Ensayos*, p. 272.
65 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1992. p. 322.

de amor y de anhelo y atormentada de verdad y de esperanza. En su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad. Magda no trabaja para ofrecernos una imagen aliñada de su alma en "toilette" de gala".

Con extraordinaria percepción de lo femenino, Mariátegui escribe sobre Isadora Duncan, George Sand y Juana de Arco, a quien considera por sus atributos espirituales como a una de las mujeres más extraordinarias del mundo. Para encontrar una mujer así, dice, hay que salir de la historia y buscarla en las páginas de la Biblia o de la fábula, porque ¿qué mujer en la historia tiene mayor relieve histórico? se pregunta frente a una Juana de Arco vidente, santa, caudillo, capitán, mártir, y que por lo mismo bien pudo haber sido cruel, autoritaria y prepotente, pero la dulzura y la caridad desbordan su corazón.

Al comentar el libro de Charles Maurras, *Los amantes de Venecia,* sobre el romance entre George Sand y Alfred de Musset, enfermo en Venecia y engañado por Sand con el doctor Pagello, Mariátegui señala que la carta en que Sand declara su amor a Pagello es "su página más maravillosa". En ella la escritora se resigna. "Si tú", dice, "fueses un hombre de mi patria, yo te interrogaría y tú me responderías; pero yo sería tal vez más desventurada todavía, porque entonces, tú podrías engañarme".

Por el contrario, Mariátegui no se ocupa de escritoras peruanas como Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera, a pesar de la importancia de las novelistas del siglo XIX. Cuando se refiere a Clorinda Matto de Turner, lo hace a propósito del Cuarto Congreso de la Raza Indígena: "Dirijamos la mirada al problema fundamental, al problema primario del Perú. Digamos algo de lo que diría ciertamente Clorinda Matto de Turner si viviera todavía. Este es el mejor homenaje que podemos rendir los hombres nuevos, los hombres jóvenes del Perú, a la memoria de esta mujer singular que, en una época más cómplice y más fría que la nuestra, insurgió noblemente contra las injusticias y los crímenes de los expoliadores de la raza indígena"[66].

Amauta, la revista fundada por Mariátegui en 1926, se convirtió en el primer espacio donde las mujeres peruanas pudieron escribir, publicar sus poemas, levantar la voz para decir lo que pensaban sobre hechos que convulsionaban la vida política de entonces, o para referirse a los libros, a la música, y al cine de moda. Mujeres como Dora Mayer de Zulen, Magda Portal, Carmen Saco, Julia Codesido, María Wiesse, Blanca del Prado, Ángela Ramos, Alicia del Prado, y Blanca Luz Brum, entre otras[67].

En el corpus del discurso de estas mujeres encontramos de manera recurrente la referencia a los problemas que enfrentaba el país desde una perspectiva crítica, y el anhelo por un arte y ética nuevos. Los elementos más constitutivos están expresados en la contradicción entre la sociedad conservadora de comienzos del siglo XX con su hegemónico discurso patriarcal, y las aspiraciones de estas mujeres por una patria más justa, y por lograr un espacio propio.

En las páginas de *Amauta* aparecen textos tan disímiles que podrían atribuirse a distintas épocas. En unos se perfila la imagen de la mujer devota, ausente y

66 José Carlos Mariátegui. "El problema primario del Perú". *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1979. p. 30.
67 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El Otro lado de la Historia*. Lima, 1986, p. 74. 2° Edición.

silenciosa, como en "San Francisco de Asís" de María Wiesse; mientras que Dora Mayer de Zulen describe con admiración la enardecida actitud de las mujeres mexicanas durante el conflicto entre la Iglesia y el Estado, cuando no sólo salieron a las calles, sino que durante una movilización que tuvo lugar en Guadalajara "atacaron a los soldados con cuchillos".

Esta actitud, agrega Mayer, que podría ser explicada como una consecuencia del atraso y la ignorancia de la mentalidad femenina, expresa una verdad mucho más dramática. A pesar de haber sido dominada a través de los siglos por el clero, la mujer tiene con éste una deuda de gratitud. Todo aquello, dice la escritora, contra lo que se rebela hoy día el socialista: la iniquidad de las leyes, la servidumbre personal, el desprecio sufrido como categoría o clase, la explotación desvergonzada por el más fuerte, todo eso lo ha impuesto y lo impone todavía, ese mismo socialista, como hombre al sexo femenino"[68]. ¿Qué le queda a la mujer frente a estos agravios? Acudir a la Iglesia que, mal que bien, ha restañado algunas de sus heridas, concluye.

Por ello, la rebeldía de estas mujeres podía ocultarse bajo la apariencia del sarcasmo, del humor o la ironía. En un período en el que la mujer divorciada se convertía prácticamente en una paria social, Ángela Ramos hizo pública confesión de su separación y posterior divorcio en su artículo titulado "El poeta de los ojos dorados".

> "Mujeres (advierto que no es una proclama): Desconfiad mucho de los hombres que ponen su nombre, su corazón y su lira a vuestras plantas, porque llegará el día en que pondrán las plantas en vuestras caras, no para pegaros (con las manos basta) sino para pediros que les lustréis los chuzos(...) ¡Qué pronto se descubren los hombres! Las mujeres esconden las uñas durante más tiempo, siquiera hasta que se acostumbren a nosotras y les cueste trabajo abandonarnos (...). Dócil a la tiranía del baño, del almuerzo y de las camisas, terminé por reemplazar a la cocinera y a la lavandera en las grandes solemnidades (...). Yo debía tener la cara de resignación estúpida con que representan en algunos espantosos cromos a la Virgen de los Siete Dolores. Y mientras mayor era mi resignación, subía la marea de sus exigencias: de fregona de adorno pasé a ser fregona obligatoria. Ahora exigía medias limpias y menú variado todos los días y en cuanto a camisas era más tirano que Mussolini, porque éste se conforma con su camisa negra". [69]

Otra expresión del discurso de las mujeres de *Amauta* fue su producción poética, artística y literaria. No hay un solo número de la revista en que no aparezcan poemas, cuentos y comentarios de libros que escribieron las más destacadas mujeres de la década del veinte como Magda Portal, Gabriela Mistral, Ada Negri, Alfonsina Storni, Blanca Luz Brum, Graciela Garbalosa, Giselda Zani, María Monvel, y María Elena Muñoz.

La corriente indigenista también tuvo expresión femenina con los cuadros de Julia Codesido. Y *Amauta* difundió poemas y cuentos titulados "Caima" de Blanca del Prado, con ilustraciones de cuadros de Camilo Blas y Julia Codesido[70]. El artículo

68 *Amauta*, No. 10, diciembre de 1927, p. 59.
69 *Amauta*, No. 4, diciembre de 1926, p. 33.
70 *Amauta*, Nos. 23, 26 y 38.

de María Isabel Sánchez Concha de Pinilla, "La pascua del Sol: Intip Raymi", ilustrado por Elena Izcue, que canta a la fiesta del sol, aquella que festejaba la recolección de las cosechas en el mes de junio[71]. Se publicaron cuatro cuentos de María Wiesse, uno de los cuales, "El forastero", concluye que en el Perú los latifundistas jamás aceptarán que el indio sea considerado como un ser humano con derechos[72].

Miguelina Acosta Cárdenas llevó a la Segunda Conferencia Panamericana de Mujeres, la preocupación sobre la situación de explotación y miseria de los indígenas peruanos. En su artículo, "Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas", enfatiza que para "procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable"[73], la tarea educativa es fundamental. La educación como medio de transformación de la sociedad se presenta en un artículo titulado: "La Escuela hogar", de Judith Arias y César Acurio, que se publicó en dos partes. Allí plantearon "la necesidad de modificar el hogar indígena para en acción simultánea emprender la obra educativa del individuo y la sociedad"[74]. Dos voces femeninas concibieron entonces otras formas de respeto a los derechos infantiles. Gabriela Mistral sugiere que la infancia merece cualquier privilegio, y que los niños deberían vivir ese estado natural de acaparamiento de las cosas excelentes y puras del mundo[75]. Mientras que, para María Wiesse, constituye un derecho la posibilidad de soñar y ser amados, y, sin embargo, dice, casi todos los métodos trazados para los niños carecen de fuego vital, son rígidos análisis hechos sin la "inteligencia del corazón"[76].

Mientras que los artículos referidos a cuestiones políticas hacen gala de un lenguaje directo, claro y enérgico. No hay rodeos ni vacilaciones. En "La fórmula Kellogg", Dora Mayer de Zulen, plantea como la más preciada esperanza la recuperación de Tacna y Arica:

> "Pero si la Nación quiere hacerlo, exijo y quiero que la Nación se pare firme en esa noble y altiva declaración de su íntimo y profundo sentimiento y abomino que caiga, después de sus elevadas intransigencias y sus severas protestas, en una debilitante ambigüedad[77].

Para los norteamericanos, dice Mayer, los únicos americanos son ellos, aunque este pensamiento por supuesto no pueda ser pronunciado por sus diplomáticos, ni por aquellos heraldos del imperialismo yanqui que visitan con un objeto u otro nuestras ciudades y nuestros despoblados[78]. Pero la expresión más cierta de Dora Mayer, estuvo centrada en su defensa de los indígenas a través de la Asociación Pro Indígena que fundó con Pedro Zulen en 1912. Al hacer un recuento de la labor realizada en su artículo "Lo que ha significado la pro-indígena", sostiene que "dormida estaba, a los cien años de Emancipación Republicana del Perú, la conciencia de los gobernantes, la conciencia de los gamonales, la conciencia

71 *Amauta*, No. 3, noviembre de 1926, p. 30.
72 *Amauta*, No. 14, abril de 1928, p. 17.
73 *Amauta*, No. 12, febrero de 1928, p. 38.
74 *Amauta*, No. 23, mayo de 1929, p. 22.
75 *Amauta*, No. 10, diciembre de 1927.
76 *Amauta*, No. 5, enero de 1927, p. 33.
77 *Amauta*, No. 6, febrero de 1927, p. 2.
78 *Amauta*, No. 9, mayo de 1927, p. 14.

del clero, la conciencia del público ilustrado y semi-ilustrado[79], respecto de sus obligaciones con la población indígena que no merece una filantrópica defensa, sino figurar como elemento central de la cuestión nacional".

También en la sección "Libros y revistas" la presencia de las mujeres es notable, y varios escritores se ocuparon de la profusa producción intelectual femenina. La voluntad de *Amauta* orientada a ocupar un lugar en la historia y en la cultura peruana, abarcó también las manifestaciones de la cultura universal. No son pocos los comentarios que las escritoras publicaron respecto de autores extranjeros. Dora Mayer de Zulen reseñó el libro de la escritora alemana Leonore Niessen Deiters, Ricardo Wagner y Matilde Wesendonk; María Wiesse, comentó L*as mujeres y el Estado Soberano* de A. Maude Royden[80], y *Faits divers*, de Henri Barbusse[81]. También dos ensayos de Andre Maurois publicados en 1928 en la revista N*ouvelle Revue Francaise*: "Voyage au pays des Articoles y Bernard Quesnay". Y el de Luc Durtain *L´Autre Europe*. Así mismo, en torno a los poetas Charles Vildrac y Guy Charles[82] y *La vie prodigieuse d´Honoré de Balzac* de René Benjamin[83].

El movimiento político, social y cultural que significó *Amauta*, tuvo pues un componente femenino indiscutible. Estas mujeres que se enfrentaron a los convencionalismos de la sociedad limeña de entonces por lograr una espacio, adhirieron enérgica y decididamente el socialismo y el proyecto mariateguiano con un discurso definido y estatura propia.

BIBLIOGRAFÍA

ANUARIO MARIATEGUIANO. Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. 1 No. 1, 1989.

ARICÓ, José. (Selección y prólogo). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México: 60 Cuadernos del pasado y presente, 1980, 2ª Edición.

BRAVO, Víctor. "Lectura de Mariátegui desde final de siglo". CELEHIS. *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*. Año 5. Nos. 6, 7,8, 1996.

COHENDOZ, Mónica. "Hacia una tradición andina moderna". CELEHIS. *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*. Año 5. Nos. 6, 7,8, 1996.

DESSAU, Adalbert. "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.

ENCUENTRO INTERNACIONAL JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA. EL OTRO ASPECTO DEL DESCUBRIMIENTO. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1993.

ENSAYOS SOBRE MARIÁTEGUI. SIMPOSIO DE NUEVA YORK, 1980. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1987.

GENTILE, María Beatriz. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Año 5. Nos. 6, 7,8, 1996.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Cuestión nacional y vanguardia literaria. Una visión de género". *7 Ensayos: 80 años*. Lima: Editorial Minerva, 2009

GUARDIA, Sara Beatriz. "Amauta y la escritura femenina de los años veinte". *Amauta y su Época. 80 Aniversario de su fundación.* Lima, Editorial Minera, 2007.

79 Amauta, No. 1, septiembre de 1926, p. 20.
80 Amauta, No. 1, septiembre de 1926.
81 Amauta, No. 14, abril de 1928.
82 Amauta, No. 16, julio de 1928.
83 Amauta, No. 22, abril de 1929.

GUARDIA, Sara Beatriz. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Editorial Minerva, 2006.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia.* Lima: Imprenta Minerva, 2002 Cuarta Edición (1985, 1986, 1995).

GUARDIA, Sara Beatriz. "El discurso de las mujeres de Amauta". *Simposio Internacional Amauta y su Época.* Lima: Editorial Minerva, 1997.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista *Quehacer*. No 99. Lima, Enero-febrero de 1996.

GUARDIA, Sara Beatriz. *El amor como acto cotidiano*. Lima: Librería Editorial Minerva, 1994.

GUARDIA, Sara Beatriz. „Ética y cuestión femenina". *Encuentro internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1993.

GUARDIA MAYORGA, César. (Prólogo). José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1979.

LÖWY, Michael. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2006.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*. Lima: Empresa Editora Amauta. Homenaje Centenario del Nacimiento de José Carlos Mariátegui. 2 Tomos. 1994.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1992. Quincuagésima Séptima edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1991, Décimo-Primera Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. S.A., 1988. Décima Primera Edición

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima. Empresa Editora Amauta S.A., 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1972. 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. Primera Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Educación.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La novela y la vida*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970. 4° Edición.

PARIS, Robert. "El evangelio del socialismo peruano". *Boletín 7 ensayos 80 años*. No. 4, 2008.

PARIS, Robert. "El marxismo de Mariátegui". José Aricó. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México, 1980. 2ª Edición.

PARIS, Robert. "El marxismo de Mariátegui". Revista *Aportes*. París, 1970.

QUIJANO. Aníbal. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", p. 242. http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf

ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui"*. Lima: Editorial Arica, Tomo I, 1975.

SALADINO, Alberto. "Fuentes del indigenismo peruano del siglo XX". Fernando del Diego, et Alt. (Editores). *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá: Universidad de Ottawa, 2005.

SÁNCHEZ, Antonio. "La idea de nación y el papel de la literatura en José Carlos Mariátegui. *Identidad (es) del Perú en la literatura y las artes*. Canadá: Universidad de Ottawa, 2005.

SIMPOSIO INTERNACIONAL AMAUTA Y SU ÉPOCA. Lima: Editorial Minerva, 1997.

SYLVERS, Malcolm. "La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los 7 Ensayos". Revista "*Buelna*", Universidad Autónoma de Sinaloa. Año II. Núm. 4-5. Enero-Marzo de 1980.

TAURO, Alberto. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1976

TAURO, Alberto. "Noticias de Amauta". Edición Facsímile. Lima: Empresa Editora Amauta, 1975.

TAURO, Alberto. Prólogo. *Temas de educación.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970.

WEINBERG, Gregorio. "Mariátegui y la Educación". Revista CELEHIS, Mar del Plata, 1996.

Labor No 8, 1929.

Revista Amauta

Amauta, No. 1, septiembre de 1926.

Amauta, No 2, octubre de 1926

Amauta, No. 3, noviembre de 1926.

Amauta, No. 4, diciembre de 1926.

Amauta, No. 5, enero de 1927.

Amauta, No. 6, febrero de 1927.

Amauta, No. 7, marzo de 1927.

Amauta, No. 8, abril de 1927.

Amauta, No. 9, mayo de 1927.

Amauta, No. 10, diciembre de 1927.

Amauta, No. 11, enero de 1928.

Amauta, No. 12, febrero de 1928.

Amauta, No. 14, abril de 1928.

Amauta, No. 15, mayo-junio de 1928.

Amauta, No. 16, julio de 1928.

Amauta, No. 17, Lima, septiembre de 1928.

Amauta, No. 18, octubre de 1928

Amauta, No. 19, noviembre de 1928.

Amauta, No. 20, enero de 1929.

Amauta, No. 22, abril de 1929.

Amauta, No. 23, mayo de 1929.

Amauta, No. 24, junio de 1929.

Amauta, No. 25, julio-agosto de 1929.

Amauta, No. 29, febrero-marzo de 1930.

Amauta, No. 30, abril-mayo de 1930.

MARIÁTEGUI Y EL CAMINO DE UNIDAD SOCIALISTA DE LOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA. UNA MIRADA DESDE LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

José Escobedo Rivera

"¿Sabéis quién es Mariátegui? Pues bien... es una nueva luz de América; un espécimen nuevo del hombre americano".
Henri Barbusse

INTRODUCCIÓN

Ahora que los países de América Latina preparan ceremonias conmemorativas por el bicentenario de sus respectivas independencias nacionales del yugo colonial, es oportuno rescatar los planteamientos marxistas que aparecen en la obra de José Carlos Mariátegui respecto a la importancia que tuvo la unidad de los pueblos de América Latina en esa gesta heroica y considerar, si en la actualidad sus planteamientos de unidad latinoamericana, en esta segunda lucha contra el imperialismo hegemónico que se mantiene y se prolonga a partir de un modelo económico neoliberal y tras la quiebra de los modelos del llamado socialismo real, tienen fuerza epistemológica.

Para hacer inteligible este análisis nos proponemos -como objetivo- estudiar el discurso de José Carlos Mariátegui sobre la realidad concreta latinoamericana y su unidad en un proyecto socialista a partir de tres dimensiones, las relativas al *logos*, al *pathos* y al *ethos,* que representan las tres condiciones que Aristóteles señalaba debe reunir un buen discurso. En este trabajo, el término discurso es aplicado al conjunto de ensayos que Mariátegui escribió en diferentes momentos y con distintos propósitos sobre la realidad histórico-social de América Latina.[1] La realidad de América Latina se presentó a Mariátegui como una oportunidad de ser estudiada desde la interpretación de un proyecto socialista, luego de su retorno del Viejo Continente en 1923, donde radicó por tres años y algunos meses y donde había consolidado una concepción epistemológica: el marxismo.

Sobre la base de estas tres dimensiones se ha estructurado el presente trabajo. El primer capítulo, "America Latina: una Historia de Unidad Compartida", está en relación con el *logos*; el segundo capítulo "Del Sueño de la Patria Grande a

1 El ensayo en Mariátegui fue utilizado como un recurso argumentativo y género de exposición literaria en su producción intelectual de acercamiento a la realidad.

Países Tutelados", está en relación con el *pathos;* y el tercer capítulo "El Socialismo como una forma de Integración Latinoamericana", está en relación con el *ethos.* Con los cuales queremos dejar explicitados los argumentos mariateguianos en relación a: 1) la solidaridad histórica que ha caracterizado a los pueblos latinoamericanos; 2) la crítica en nuestro tiempo a la fragmentariedad de la sociedad latinoamericana; y 3) la afirmación socialista de unidad de América Latina sobre la base de una utopía o mito revolucionario.

Finalmente, a manera de conclusión, se hará una reflexión crítica para hacer perceptible la realidad de América Latina sobre la base de los planteamientos mariateguianos ya que epistemológicamente éstos no han quedado en el pasado, sino que pertenecen al presente y se proyectan al futuro. Como señala Rigoberto Pupo (2010), la facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican en Mariátegui, identificación que explica el proceso constructivo de la praxis social y del propio proceso de la producción humana en correspondencia con las necesidades e intereses que impulsan su actividad creadora.

I. AMÉRICA LATINA: UNA HISTORIA DE UNIDAD COMPARTIDA

Las ideas de Mariátegui en relación a America Latina, bajo una mirada marxista, se sustentan en un *logos* que, como idea-fuerza, exalta la unidad de América Latina en consideración a un pasado histórico milenario compartido; a la conquista y colonización que contribuyó al mestizaje de estas naciones, además de dotarlas de una religión e idioma comunes; y a la gesta emancipadora que unificó a las naciones latinoamericanas en su lucha anticolonial, aspectos que pasamos a desarrollar a continuación.

1.1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE UNIDAD

Una primera aproximación historiográfica que encontramos en Mariátegui y que hace referencia al destino histórico común que comparten los países de América Latina, alude a su origen que se remonta a un pasado milenario, es decir antes de la conquista ibérica. Al respecto manifiesta:

> *"La historia latinoamericana es milenaria y no arranca con la llegada de los españoles a tierras americanas: lo que sí hizo la conquista española fue destruir las culturas y sociedades autóctonas, estableciendo una uniformidad étnica, política y moral".* Temas de nuestra América.

La trayectoria de estos países queda fijada a partir de este origen que hace que se muevan en una misma dirección. Para Mariátegui, la solidaridad de sus destinos históricos no es una utopía de la literatura americanista; responde a una misma raíz que les dio cierta fisonomía como continente desde su creación.

> *"Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una matriz única".* Temas de nuestra América.

Un hecho que ayudó a consolidar la unidad de los pueblos latinoamericanos, fue la conquista y la colonización que sometieron violentamente a estos pueblos,

trastocando su economía, su política y su ideología, dándoles una nueva fisonomía.

> *"La colonia impuso la religión cristiana y la feudalidad. Primer aspecto relevante dentro de la historia latinoamericana: con la conquista y la colonia, se unificó el destino de los pueblos del 'nuevo mundo'.* "Temas de nuestra América".

En esta línea de argumentación Mariátegui continúa reforzando la idea de unidad.

> *"La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de sus colonias. Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad. La sangre española se mezcló con la sangre india. Se crearon, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades".* Temas de nuestra América.

Desde otro ángulo de percepción, si bien América Latina se caracteriza por la diversidad de paisajes y recursos naturales, la une el sujeto social histórico que es el mismo en todos los países.

> *"De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero casi 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 su esencia, la historia del hombre".* Temas de nuestra América.

Como se ve, Mariátegui entendió que el destino histórico de los pueblos de la América Española es solidario por cuenta de un pasado común, y que ese pasado es el que posibilitaría la unidad de Latinoamérica a futuro.

1.2. UNIDAD Y FRATERNIDAD INDEPENDENTISTA

Mariátegui, al escribir *La unidad de la América Indo-Española*, rescató el proceso de la lucha por la independencia de las colonias americanas a partir de un ideal americanista y no nacionalista.

> *"Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España. El proceso de formación de los pueblos indo-españoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme"*. Temas de nuestra América.

La independencia de América Latina aparece en la concepción mariateguiana bajo una interpretación de unidad y solidaridad. La independencia no se hubiera realizado si no hubiera contado con una generación de revolucionarios con ideales supranacionales.

> *"La generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana. Opuso a España un frente único continental. Sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino un ideal americanista. Esta actitud correspondía*

a una necesidad histórica. Además, no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades. La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa habían generado un humor revolucionario". [2] Temas de nuestra América

En esta misma línea de argumentación, Mariátegui subrayaba que el triunfo de la revolución independentista de las colonias americanas fue a partir de un sujeto histórico con ideales comunes al hombre americano inserto en un contexto económico y social concreto.

"Las ideas de la Revolución Francesa y de la Constitución Norteamericana encontraron un clima favorable a su difusión en Sudamérica, a causa de que en Sudamérica existía ya, aunque fuese embrionariamente, una burguesía que, a causa de sus necesidades e intereses económicos, podía y debía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea. La independencia de Hispanoamérica no se habría realizado, ciertamente, si no hubiese contado con una generación heroica, sensible a la emoción de su época, con capacidad y voluntad para actuar en estos pueblos una verdadera revolución. La Independencia, bajo este aspecto, se presenta como una empresa romántica. Pero esto no contradice la tesis de la trama económica de la revolución emancipadora". Temas de nuestra América.

La solidaridad de los destinos históricos de los pueblos latinoamericanos no era una simple ilusión de la literatura americanista; esta unidad no provenía de un mero ejercicio retórico ni de una pasajera moda intelectual. Mariátegui escribe al respecto:

"Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indo-española. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispano-América. Lo mismo que de estos pensadores se puede decir de Darío, Lugones, Silva, Nervo, Chocano y otros poetas. Rubén Darío está presente en toda la literatura hispano-americana. Actualmente, el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tiene una repercusión continental. Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad". Temas de nuestra América.

La independencia, como proceso de formación de los pueblos indo-españoles, tuvo, en suma, una trayectoria uniforme; es producto unido a un destino histórico común. Los mismos factores históricos de unidad señalados fueron los que empujaron a los pueblos del continente a una solución conjunta de sus problemas.

La historia de unidad que caracterizó a los pueblos de América hasta la gesta independentista que analizó Mariátegui y rescató como idea-fuerza

2 Mariátegui deja claro que esta gesta fue un movimiento de las poblaciones criollas en las que las ideas de la revolución francesa son las que habían impregnado fuertemente su contenido revolucionario y no así en las poblaciones indígenas latinoamericanas.

desde el paradigma marxista, direccionó su *logos,* el que serviría como punto de reafirmación sobre su propuesta de internacionalismo latinoamericano de pueblos hermanos en su lucha por un ideal común.

II. DEL SUEÑO DE LA PATRIA GRANDE A PAÍSES TUTELADOS

El discurso del Amauta, analizado desde el *pathos*, se centra en la etapa de las transformaciones sociales, políticas y económicas ocurridas en los países del continente, protagonizadas por actores sociales que no continuaron con el ideal de unión y solidaridad que caracterizó a la generación anterior. Emancipadas de España, las antiguas colonias quedaron bajo la presión de las necesidades de un trabajo de formación nacional no exento de conflictos bélicos.

La América Latina surgida de las revoluciones independentistas se va a fragmentar, como era fragmentada la concepción de soberanía de los colonizadores españoles. Este proceso se hará, como señala Elvis Humberto Poletto (2011), sobre la influencia de las potencias que despuntaban en la época, como Gran Bretaña, Francia, Holanda, y, en el tercer cuarto del siglo XIX, los Estados Unidos. Frente a este hecho la fuerza del discurso de Mariátegui asume un *pathos* de crítica a quienes, en ese momento histórico que les tocó actuar, no estuvieron a la altura de los libertadores como Martí, San Martín o Bolívar; su visión se circunscribía a la realidad contingente.

2.1. CRISIS DEL PROYECTO DE UNIDAD LATINOAMERICANA

Si bien la independencia americana fue producto de un accionar de unidad y lucha compartida, una vez alcanzado este objetivo, los ideales que predominaron para hacer posible dicha gesta dejaron de ser integracionistas, dando lugar a ideologías más estrechas.

> *"El ideal americanista, superior a la realidad contingente, fue abandonado. La revolución de la independencia había sido un gran acto romántico; sus conductores y animadores, hombres de excepción. El idealismo de esa gesta y de esos hombres había podido elevarse a una altura inasequible a gestas y hombres menos románticos. Pleitos absurdos y guerras criminales desgarraron la unidad de la América Indo-española".* Temas de nuestra América".

Estos países, al no concluir su proceso de formación nacional, se convirtieron en naciones desarticuladas económica y políticamente. El resultado fue la creciente diferencia entre uno y otro país, producto del desarrollo desigual, porque algunos lograron un mayor crecimiento relativo de sus economías que otros. Por eso Mariátegui remarcaba con mucha propiedad que América Latina se encontraba:

> *"…fraccionada, escindida y 'balcanizada', sin ninguna capacidad de respuesta unitaria frente a la penetración y agresión de las potencias europeas y de Norteamérica. Esta situación hacía difícil cualquier proyecto conjunto".* Temas de nuestra América.

Los países hispano-americanos empezaron así a diferenciarse; unos pueblos comenzaron a desarrollarse con más seguridad y velocidad que otros. Los más próximos a Europa fueron los que se beneficiaron por un mayor contacto con la civilización occidental. Como ha señalado Aquino Bolaños *(*2000), la conexión y prosperidad de algunas nacientes repúblicas con los países occidentales y la creciente inmigración permitió un mayor desarrollo sobre otras. La diferenciación fue consustancial al desarrollo de la idea nacional y del nacionalismo, así como al abandono del planteamiento de unidad continental de Bolívar.

> *"… unas naciones han liquidado sus problemas elementales, otras no han progresado mucho en su solución. Mientras unas naciones han llegado a una organización democrática, en otras subsisten hasta ahora fuertes residuos feudales".* Ideología y Política.

Una realidad como esta ya es parte de un modelo económico que ha creado nuevas contradicciones entre países. El sistema capitalista, lejos de ser un orden de colaboración y solidaridad, es todo lo contrario, pues su único interés es la ganancia. Mariátegui al analizar la conducta del capitalismo señaló que:

> *"El ideal de nuestra época (la del capitalismo) es la ganancia y el ahorro. La acumulación de riquezas aparece como la mayor finalidad de la vida humana".* La Escena Contemporánea.

2.2. AMÉRICA LATINA: DEPENDENCIA E INTERVENCIONISMO

El fin del colonialismo en América no significó la real soberanía de los países que surgieron como producto de la independencia; quedaron a merced del orden económico y político mundial capitalista que los deseaba como fuente de materias primas y mercado para sus manufacturas. Mariátegui subraya la diferencia entre el desarrollo capitalista europeo y el de los países de América Latina.

> *"Los países latinoamericanos han llegado con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos están asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias"* Ideología y Política.

El desarrollo del capitalismo ha mundializado los procesos productivos e integra o anexa a los pueblos a su dinámica. Mariátegui estudió este fenómeno de manera acuciosa:

> *"La civilización burguesa ha internacionalizado la vida de la humanidad. El desarrollo del capitalismo ha exigido la circulación internacional de los productos. El capital se ha expandido, conectado y asociado por encima de las fronteras".* La Escena Contemporánea.

En estas condiciones, las nuevas naciones americanas quedaron a merced de intereses foráneos, más concretamente de los países imperialistas que habían tramontado la etapa capitalista. Fueron precisamente los Estados Unidos de Norteamérica los interesados en convertir a America Latina en el mercado que necesitaban para su expansión.

> *"La acentuación del expansionismo norteamericano, en estos momentos, es perfectamente lógica… Estados Unidos necesita, más que nunca, volverse hacia el Continente Americano, donde la guerra le ha consentido desterrar en parte la antes omnipotente influencia de Inglaterra".* Temas de nuestra América.

Desde un inicio, los nuevos estados se convirtieron en exportadores de materias primas a los países industrializados de Europa o Estados Unidos, a cambio de manufacturas y maquinaria que importaban. Esta situación no les permitió desarrollar nexos de unidad entre ellos; por el contrario, lucharon entre ellos por colocar sus productos en el mercado internacional.

La división mundial del mundo entre metrópolis y colonias y la inserción de los países latinoamericanos como parte de estas últimas presenta o distingue dos etapas, la de la libre concurrencia y la del monopolio.

> *"A Norteamérica capitalista, plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América Latina o íbera, socialista. La época de la libre concurrencia en la economía capitalista ha terminado en todos los campos y todos los aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios".* Ideología y Política.

Sobre los Estados Unidos, Mariátegui advierte que su expansión en América Latina se estructura sobre la base de sus intereses económicos precisando que:

> *"… el monroísmo ha cumplido y cumple una función negativa para América Latina, porque defiende los intereses yanquis. Mientras el ibero americanismo se apoya en el sentimiento y las tradiciones, el panamericanismo se apoya en los intereses y los negocios".* Temas de nuestra América.

Desplazada Inglaterra del escenario latinoamericano, los países de América Latina quedaron como dependientes de los EEUU de Norteamérica, que ejerció su hegemonía a partir de políticas intervencionistas para hacerse de nuevos mercados.

> *"Si el capitalismo norteamericano no consigue acrecentar sus dominios, entrará irremisiblemente en un período de crisis. Estados Unidos sufre ya las consecuencias de su plétora de oro y de su superproducción agrícola e industrial. Su banca y sus industrias necesitan imperiosamente asegurarse mayores mercados".* Temas de nuestra América.

Mariátegui logró percibir al imperialismo en su agresividad y en su crisis. Analizó el auge de los Estados Unidos y advirtió que el naciente imperio económico requería de espacio para expandirse e imponerse. El Amauta afirmó:

> *"El crecimiento capitalista de los Estados Unidos tenía que desembocar en una conclusión imperialista. El capitalismo norteamericano no puede desarrollarse más dentro de los confines de los Estados Unidos y de sus colonias. Manifiesta, por esto, una gran esfuerzo de expansión y de dominio. Wilson quiso notablemente combatir por una Nueva Libertad; pero combatió, en verdad, por un nuevo imperio. Una fuerza histórica, superior*

a sus designios, lo empujó a la guerra. La participación de los Estados Unidos en la guerra mundial fue dictada por interés imperialista". La Escena Contemporánea.

Mariátegui repara en que los patrones de dominación y los modelos de economía impuestos desde los países imperialistas, son lo que profundiza nuestro atraso. Al término de la primera guerra mundial, se puso en evidencia la teoría burguesa del derecho que formalmente promovía el respeto a la autodeterminación de los pueblos, pero en los hechos, la burguesía imperialista subyugaba a los pueblos y naciones de Asia, África y América Latina.[3] Este fenómeno despertó en Mariátegui un enorme interés por investigar no sólo el proceso de variación de los ejes de dominación, sino el proceso de evolución de la economía de los países latinoamericanos.

Si bien el capitalismo impuso una forma de pensamiento y una forma de vida, hubo también quienes como Mariátegui, desde una alternativa socialista, lo confrontaron ideológicamente.[4] Sin embargo, como el propio Mariátegui lo señaló, el factor principal de este proceso de desarrollo económico fue (y es) el capitalismo, que por su naturaleza expansiva buscó el control y el dominio de mercados, aunque dentro de la misma estructura de dominación propia de una sociedad semicolonial.

La condición de países sometidos al capitalismo marca nuestras relaciones externas e internas. La política interna de todos y cada uno de los países, de lo que consideran su traspatio, tiene especial interés para su desarrollo. No son los intereses nacionales los que se respetan, si estos no les son favorables a sus intereses entonces crean las condiciones para intervenir.[5]

"Es muy fácil a la prensa americana, presentar a los pueblos de Centre América en perpetua agitación revolucionaria. Mucho menos fácil le es, por cierto, escamotear a las miradas del mundo la participación principal de los yanquis en esta agitación revoltosa". Temas de nuestra América.

El caso de Nicaragua es un ejemplo trágico de lo que le podía ocurrir a un país que pertenece a la órbita de los EEUU, tomando decisiones que no responden a sus intereses.[6] La política del imperio del norte es simplemente la intervención, siempre y cuando no se trate de dos países latinoamericanos en conflicto en cuyo caso aparecería simplemente como "neutral".

"Estados Unidos encuentra en una revolución como la de Nicaragua motivo suficiente para intervenir con sus barcos, sus aviones y su marinería; pero, ante un conflicto armado entre dos países hispano-americanos siente la necesidad de no rebasar el límite de la más estricta y prudente neutralidad". Temas de nuestra América.

3 El efecto de la guerra fue el saqueo de las materias primas de los países coloniales y semicoloniales, por la conquista de los mercados y por el control geopolítico del hemisferio.

4 Mariátegui era parte de la oleada socialista que se perfilaba en Latinoamérica: Julio Antonio Mella en Cuba, Emilio Recabaren en Chile, Aníbal Ponce en Argentina.

5 Hacia fuera las clases dominantes de los países latinoamericanos se someten al poder extranjero y hacia adentro actúan como instrumentos del capital trasnacional y monopólico.

6 Sandino fue uno de los combatientes que pusieron muy en alto el nombre de América en la lucha contra las agresiones imperialistas, lucha que comenzó en 1926, cuando el gobierno de los Estados Unidos decidió invadir Nicaragua para consolidar su más amplio dominio en la región.

La unidad de los pueblos latinoamericanos no le es conveniente al imperialismo, por tanto, la consigna de los monopolios es impedir que estos pueblos se unan. Una muestra fue Centro America que quiso confederarse, pero como señala Mariátegui este sentimiento se convirtió para los intereses norteamericanos en un acto que podría prosperar; por lo tanto se debería intervenir.

> *"Estados Unidos tiene interés en mantener dividida y conflagrada a Centro América. La necesaria confederación de las pequeñas repúblicas centroamericanas encuentra en Norte América a sus mayores enemigos. Cuando hace seis años dicha confederación fue intentada, las maquinaciones yanquis se encargaron de frustrarla. Nicaragua, cuyo gobierno estaba entonces completamente enfeudado a la política yanqui, constituyó el eje y el hogar de la maniobra imperialista contra la libre unión de los estados de Centro América".* Temas de nuestra América.

Para tener una idea bastante gráfica de lo que es capaz el imperialismo basta con señalar las maquinaciones que los EEUU realizan con la finalidad de obtener sus beneficios en colaboración con testaferros internos. Como señala Mariátegui:

> *"Este objetivo fue alcanzado, definitivamente, con la formación del gobierno de Adolfo Díaz, servidor incondicional del capitalismo yanqui. En defensa de este régimen, repudiado vigorosamente por el sentimiento público, intervinieron entonces como ahora, las tropas americanas, apenas su estabilidad apareció seriamente amenazada. Y del gobierno de Díaz obtuvieron los Estados Unidos el tratado que apetecían".* Temas de nuestra América.

Así queda establecida la diferencia entre el iberoamericanismo y el panamericanismo. Según Emigdio Aquino Bolaños (2000), el íberoamericanismo se funda en nuestra dependencia colonial con España; y el panamericanismo se funda en nuestra dependencia con Norteamérica y su expansionismo por todo el mundo.

2.3. CONFLICTOS LIMÍTROFES ENTRE PAÍSES HERMANOS

Los conflictos territoriales de las jóvenes repúblicas sudamericanas del siglo XIX, mal resueltos y que se reanudan en el siglo XX, fueron objeto de análisis por Mariátegui desde una perspectiva distinta a los análisis sesgados hechos por los nacionalismos burgueses. Con una visión socialista analizó la guerra del pacífico entre Chile, Bolivia y Perú (1879-1884); y la guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1928). [7]

Estos conflictos limítrofes, el del Pacífico y el del Chaco, que involucraron a países hermanos cobraron las vidas de miles de combatientes que en su mayoría eran gente del pueblo.

> *"Mientras la política imperialista logre 'manéger' los sentimientos y formalidades de la soberanía nacional de estos Estados, mientras no se vea obligada a recurrir a la intervención armada y a la ocupación militar, contará*

7 Un episodio de esta naturaleza en el siglo XIX, fue la guerra de la Triple Alianza (1865-1870), que unió a las oligarquías gobernantes de Brasil, Argentina y Uruguay contra el Paraguay.

absolutamente con la colaboración de las burguesías. Aunque enfeudados a la economía imperialista, estos países o más bien sus burguesías, se considerarán tan dueños de sus destinos". Ideología y Política.

La guerra del Pacífico no fue una cuestión que estuviera ausente en la obra del Amauta. Existen evidencias de que él tomó posición al respecto, la que fue coherente con su enfoque socialista.[8] Mariátegui estuvo muy distante de los autores de la generación del novecientos que tuvieron un juicio bastante confrontacionista sobre los efectos de la guerra, que no les permitía tener un juicio exacto sobre este problema.[9]

> *"De un lado, la especulación; de otro lado, el romanticismo y la retórica han estorbado la formación de un juicio exacto sobre este problema internacional. Los hombres del movimiento radical o González-pradista pertenecían a una generación sobre la cual actuaban demasiado imperiosa e inmediatamente las reacciones sentimentales de la derrota".* El Arreglo Peruano-Chileno (Mayo, 1994).

En relación a los de su generación –la del centenario- como Haya de la Torre, Raúl Porras Barrenechea o Jorge Basadre, éstos se hicieron ganar por la demagogia burguesa y frente a una izquierda en proceso de maduración ideológica, era difícil asumir una posición clara, por lo que la de ellos estuvo llena de ambigüedades.

> *"El movimiento izquierdista de la juventud intelectual, que a medida que madura ideológica e históricamente se define y concreta como movimiento socialista, falto de precursores para adoptar un gesto nuevo, no contaba sino con el instinto de clase del proletariado. La lucha con los sentimientos mantenidos por la demagogia burguesa y pequeño burguesa era muy desigual y difícil. En esta atmósfera se propagó, en los primeros instantes de la paz wilsoniana, la ilusión de la justicia de la Sociedad de las Naciones; y, más tarde, sustituido el método de Wilson por el de Hughes en los negocios de Washington, la ilusión de la justicia de los Estados Unidos".* El Arreglo Peruano-Chileno (Mayo, 1994).

El anti-chilenismo, como señala Flores Galindo (1980), fue una ocasión para que el gobierno de Leguía remitiera al exterior los problemas internos y sobre todo de recubrir con un supuesto patriotismo a una política internacional caracterizada por la subordinación a los intereses norteamericanos.

El análisis sobre las relaciones peruano-chilenas en Mariátegui, en la perspectiva de promover la unidad e integración de los pueblos de los países americanos como parte del cambio social, distingue dos frentes ideológicos: el del punto de vista de los intereses de las clases política y económicamente dominantes; y el de la izquierda. Desde la concepción marxista, la guerra no es

8 Existen dos textos de José Carlos Mariátegui escritos en 1929, en los cuales precisa su posición en relación a la guerra del pacífico: El Camino a los Estados Unidos de Sud-America; y El Arreglo Peruano-Chileno. El primero, publicado en el Boletín "Mariátegui Cien Años", Nº 9, mayo de 1994. El segundo, publicado, sin nombre del autor, en Amauta Nº 22, mayo de 1929.

9 Debemos recordar que ellos -los de la generación del novecientos- fueron protagonistas vivenciales de este conflicto.

neutral, tiene intereses y, como dice el Amauta, se benefician aquellos sectores sociales cuyos réditos que trae la guerra les son favorables.

Desde la perspectiva de las clases dominantes de los países en el conflicto de la Guerra del Pacífico, utilizaron folletos, discursos y pensamientos de la vida cotidiana para exacerbar el patriotismo de sus respectivos países, los cuales derivaron en posiciones chauvinistas.

> *"La burguesía y el gamonalismo, por el contrario, no han renunciado nunca a la especulación política, frente a esta cuestión, de la que se han servido, explotando el sentimiento popular, para distraer a las masas de sus reivindicaciones de clase y, en veces, casi para prohibírselas. Los partidos y los políticos, han competido en la tarea de excitar un reivindicacionismo intransigente en la opinión pública: reivindicacionismo que degeneraba con frecuencia en frenético clamor revanchista".* El Arreglo Peruano-Chileno (Mayo, 1994).

En cambio, desde la perspectiva de la izquierda y los sectores sociales que conforman la base de la pirámide social de los países en conflicto, la conceptualización de la guerra fue otra. Al respecto Mariátegui es explícito al señalar los intereses que deberían guiar a estos sectores.

> *"Si ha habido en el Perú, en los últimos años, una tendencia que ha tenido, frente a la cuestión de Tacna y Arica, una posición neta y realista, ha sido la de izquierda. Desafiando el chovinismo del ambiente, cultivado por la política burguesa, la juventud y el proletariado de vanguardia del Perú, han tendido la mano, en más de una oportunidad, a la juventud y el proletariado de vanguardia de Chile, que antes había dado prueba explícita de su repudio de la chilenización y detentación de Tacna y Arica. Gómez Rojas, Vicuña Fuentes, son nombres que recordarán siempre esta protesta, dictada por un noble espíritu de justicia a la vez que de fraternidad y reconciliación".* El Arreglo Peruano-Chileno (Mayo, 1994).

Respondiendo a la pregunta *¿Qué porvenir le asigna Ud. en el futuro americano a la unidad material y moral de nuestros países?,* Mariátegui es muy optimista, apuesta por un nuevo paradigma en el continente y exterioriza su visión socialista para un futuro de unidad en un contexto americano.

> *"… en cuanto al porvenir de la unión material y moral de nuestros dos países, mi esperanza y mi augurio son: que una confederación peruano-chileno-boliviana, u otra más amplia aún, pero en la que entraran nuestros dos países, constituirá la primera Unión de Repúblicas Socialistas de la América Latina. ¿Utopía excesiva?".* El Camino a los Estados Unidos de Sud-America (Marzo, 1929).

Para completar esta idea de unidad y paz, habría que señalar que, de manera premonitoria, Mariátegui vaticinó para Europa aquello que hoy es una realidad, y que en América Latina también podría darse como posibilidad.[10]

10 Ahora se puede corroborar, con la existencia de la Comunidad Económica Europea (CEE), que las utopías si no son demasiado idealistas pueden materializarse. La CEE es una prueba de ello, después de dos

"Los mayores estadistas de Europa capitalista –desgarrada por ardorosos nacionalismos, dividida por lenguas, pueblos y tradiciones distintas-, declara su adhesión a una idea que, en ellos sí, tiene el carácter de una utopía: los Estados Unidos de Europa. ¿Por qué la juventud del Perú y de Chile no han de confesar su ideal que no sería sino una estación del camino a los Estados Unidos de Sud-América?". El Camino a los Estados Unidos de Sud-America (Marzo, 1929).

La disputa del Chaco entre Paraguay y Bolivia en 1928, mediante un conflicto armado,[11] fue analizada por Mariátegui, quien hace una interpretación distinta a los estudios sesgados a los que se abocaron los nacionalismos burgueses. Hace hincapié en el carácter oligárquico de este conflicto, que es concomitante a su práctica política de gobernar.

"El llamamiento a las armas, el grito de la patria en peligro han sido, muchas veces en la historia, excelentes recursos de política oligárquica… las oligarquías hispanoamericanas han vivido siempre así, alternando la violencia con la astucia, girando en contra del porvenir". Temas de nuestra América.

Para Mariátegui, las guerras entre países latinos van a ser consideradas como una traición a su destino histórico y al continente. Al interpretar el conflicto del Chaco, manifiesta:

"Una guerra entre dos países latino-americanos sería una traición al destino y a la misión del Continente. Sólo los intelectuales que se entretienen en plagiar los nacionalismos europeos pueden mostrarse indiferentes a este deber". Temas de nuestra América.

Mariátegui llama la atención a que frente a este conflicto bélico no hubiera una actitud unánime latinoamericana para que estos dos pueblos no se desangren en una guerra fraricida. Como se aprecia en la cita que a continuación se inserta, se puede deducir que Mariátegui reclama una actitud más protagónica de los diferentes actores sociales progresistas del continente en pro de enarbolar una bandera pacifista.

"Lo más inquietante, por esto, en los últimos acontecimientos, es que no hayan suscitado, en la opinión pública de los pueblos latino-americanos, una enérgica, instantánea, compacta y unánime afirmación pacifista. La defensa de la Paz ha sido dejada a la prensa, a los gobiernos. Y la acción oficial, sin el requerimiento público, no agota nunca sus recursos. Tal vez la sorpresa ha dominado y paralizado a las gentes. Quizás los pueblos no han salido todavía del estupor. Ojala sea ésta la explicación de la calma pública". Temas de nuestra América.

conflictos bélicos que han cobrado millones de víctimas, Europa ha sido capaz de avanzar en un proyecto continental de unidad.

11 Para Bolivia, mantener el Chaco significaba poder tener acceso al mar por el Atlántico (después de su pérdida en la Guerra del Pacífico); para el Paraguay la pérdida del Chaco significaba la pérdida de una región con la cual el pueblo guaraní tenía importantes lazos históricos.

Willy Muñoz (1969), al comentar las novelas que se escribieron sobre la guerra del Chaco, en especial sobre la narrativa de Jesús Lara, concluye que ésta se había hecho para los indios y los obreros. Los parias, que nunca gozaron de derecho alguno, ahora se ven abrumados por obligaciones; la patria, que nunca les dio nada, les obliga ahora a ofrendar sus vidas en defensa de la soberanía nacional.

Fue esta realidad bélica que llevó a pueblos hermanos a desangrarse, lo que motivó a Mariátegui a ser enfático en su oposición a cualquier conflicto bélico, cuyos intereses en juego no sean precisamente los del pueblo.

> *"El deber de la Inteligencia, sobre todo, es en Latino-América, más que en ningún otro sector del mundo, el de mantenerse alerta contra toda aventura bélica… Y no es por pacifismo sentimental, ni por abstracto humanitarismo, que nos toca vigilar contra todo peligro bélico. Es por el interés elemental de vivir prevenidos contra la amenaza de la balcanización de nuestra América, en provecho de los imperialismos que se disputan sordamente sus mercados y sus riquezas".* Temas de Nuestra América.

De estos dos conflictos bélicos, del Pacífico y del Chaco, se desprende que lo que enemista a los pueblos son las potencias mundiales en sus disputas por mercados y riquezas o simplemente por querellas mezquinas y artificiales.

Los planteamientos seleccionados en este capítulo en torno a lo que separa y desune a los pueblos latinoamericanos, como parte del discurso de Mariátegui, constituyen el *pathos* en que demuestra la pasión que puso en buscar una explicación anteponiendo -como instrumento de análisis- el paradigma marxista. Su objetivo era certero: evidenciar que en nuestro continente existen más elementos de unidad que de división; los ideales de hermandad e igualdad americana innatos a los sectores progresistas y de izquierda, trascienden a los ideales de los sectores conservadores y derechistas.

III. EL SOCIALISMO COMO UNA FORMA DE INTEGRACIÓN LATINO-AMERICANA

En Mariátegui se da una nueva racionalidad sobre el socialismo en términos latinoamericanos; en este sentido, el marxismo es asumido desde el *ethos* para comprender y encauzar acertadamente la revolución, a condición de ser creativo. La interpretación del marxismo la hace desde una perspectiva descolonialista. Este mismo *ethos* es el que ha llevado a algunos autores como Mike González (2007) a señalar que Mariátegui casi no parece latinoamericano; no imita a los demás ni repite nunca lo que dicen los europeos. Lo que él crea es indudablemente suyo.

Una muestra del antidogmatismo de Mariátegui fue catalogar como geniales a los animadores y conductores de la revolución de la independencia, en razón de la creatividad que debió acompañar a los revolucionarios, genialidad que fue resultado de imaginar una realidad que necesitaba ser construida.[12]

12 Fueron los sueños futuristas de Bolívar, que lo llevaron a pensar en una confederación de estados indo-españoles, ya que sin este ideal, es probable que no hubiese venido al Perú y combatido en Ayacucho.

"La historia les da siempre razón a los hombres imaginativos… ¿Pero cuál es la primera condición de la genialidad? Es, sin duda, una poderosa facultad de imaginación. Los libertadores fueron grandes porque fueron, ante todo, imaginativos. Insurgieron contra la realidad limitada, contra la realidad imperfecta de su tiempo". El Alma Matinal.

Concomitante con este pensamiento, Mariátegui va a conceptualizar que el socialismo europeo no podía ser viable en tierra americana -el calco y la copia-, frente a un modelo homogeneizador, el capitalista, que no acepta alternativas y que se mantiene y perpetúa concientizando a la población de manera perseverante, utilizando todos los medios a su alcance.

"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". Ideología y Política.

La fe y la confianza del Amauta en el paradigma socialista a lo latinoamericano debe constituirse, como señala José Antonio Soto Rodríguez (2005), en una fuente permanente de referencia para aquellos que tienen ante sí la tarea de llevar a vías de hecho el ideal emancipatorio, ajustado a la contemporaneidad y a la magnitud de sus problemas actuales.

Si bien la revolución socialista tendría un carácter mundial, como afirma Mariátegui:

"Se constata que el mundo marcha hacia el socialismo. Signos inequívocos anuncian que el porvenir pertenece a la revolución… obedezcamos a la voz de nuestro tiempo. Y preparémonos a ocupar nuestro puesto en la historia". Carta de Mariátegui a la Revista Claridad [Lima, setiembre de 1924].

Pero él defendía el componente nacional y regional (tradiciones y condiciones locales) de la misma.[13] Refiriéndose al carácter que debía tener la revolución latinoamericana, manifiesta:

"La revolución latinoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase, de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: 'antiimperialista', 'agrarista', 'nacionalista-revolucionaria'. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos". Ideología y Política.

Mariátegui era un convencido de que el socialismo debía adaptarse a la experiencia real de cada sociedad; es decir, de cada formación histórico-social concreta, no por ello perdía de vista que su contenido –el de la revolución- era internacionalista.

"El internacionalismo no es como se imaginan muchos obtusos de derecha e izquierda la negación del nacionalismo sino su superación. Es una negación dialéctica, en el sentido que contradice el nacionalismo; pero no en

13 Esta actitud de Mariátegui de "nacionalizar" el marxismo le trajo un enfrentamiento con la Internacional Comunista: La Comintern.

el sentido de que lo condene y descalifique como necesidad histórica de una época". Ideología y Política

Con el establecimiento de relaciones socialistas, según el Amauta, se ingresaba a un nuevo periodo en la historia de la humanidad, que por su contenido paradigmático, sería siempre inconmensurable con las relaciones sociales que el capitalismo viene impulsando.

> *"El orden nuevo, el orden revolucionario, racionalizará y humanizará las costumbres. Resolverá los problemas que, a causa de su estructura y de su función, el orden burgués es impotente para solucionar. Consentirá la liberación de la mujer de la servidumbre doméstica, asegurará la educación social de los niños, libertará al matrimonio de las preocupaciones económicas. El socialismo tan motejado y acusado de materialista, resulta, en suma, desde este punto de vista, una reivindicación, un renacimiento de valores espirituales y morales, oprimidos por la organización y los métodos capitalistas. Si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materiales, la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos".* La Escena Contemporánea

El desarrollo futuro y de autonomía nacional real y no tutelada que los países del continente americano anhelan, sólo será posible dentro de un modelo económico socialista; fuera de este paradigma no les queda sino ser dependientes de economías capitalistas que en su etapa imperialista se convertirán en satélites que girarán en torno de intereses económicos foráneos.

Mariátegui concibe de manera realista la unidad de los pueblos de América Latina. A una pregunta sobre los medios más eficaces para unir los pueblos latinoamericanos respondió:

> *"Hispano-América, Latino-América, como se prefiera, no encontrará su unidad en el orden burgués. Este orden nos divide, forzosamente, en pequeños nacionalismos. Los únicos que trabajamos por la comunidad de estos pueblos, somos, en verdad, los socialistas, los revolucionarios".* La Novela y la Vida.

Una idea-fuerza que hace suya Mariategui y a la que recurre frecuentemente para hacer inteligible el cambio social, es el mito. El mito (elemento utópico del marxismo) reviste un aspecto de gran importancia para pensar el marxismo en América Latina. Mariátegui lee la historia no sólo en clave de lucha de clases, sino también de mitos sociales.[14]

> *"El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás son el coro anónimo del drama".* El Alma Matinal

Pero cualquier utopía que algún "iluminado" creyera poseer no tendría ningún terreno para germinar.

14 Mariátegui señaló en una oportunidad que más que la letra o el dato lo que a él le interesaba era la interpretación.

"…un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean, no conmueven nunca a las muchedumbres. Las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta posible; ante aquella doctrina que se basa en la posibilidad, ante aquella doctrina que no es sino la revelación de una nueva realidad en marcha, de una nueva realidad en camino". Historia de la Crisis Mundial.

Para poder prender como idea-fuerza, una utopía, o mito como Mariátegui prefería denominarlo, tiene que ser realista. Podríamos conceptualizar en el momento que nos toca vivir, coincidiendo con el Amauta, que no deberíamos abandonar hoy este espacio metafísico pudiendo convenir con el contenido de un *graffiti*, existente en una calle latinoamericana, que decía: *"Basta ya de realidades, queremos utopías"*. Los mitos no son ilusiones fuera de la realidad, son realidades convertidas en ideas.

"…sólo son válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad… Podría decirse que el hombre no prevé ni imagina sino lo que ya está germinando, madurando, en la entraña obscura de la historia". El Alma Matinal.

Haciendo una crítica al sistema capitalista, Mariátegui planteó que éste ha perdido los mitos primigenios (v. g. democracia, libertad, justicia) con los cuales aglutinó al conjunto de la sociedad para enfrentarse a la aristocracia.

"La civilización burguesa ha caído en el escepticismo…. sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material… Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado". El Alma Matinal.

En cambio, la situación del proletariado es diferente, ante el eminente e inevitable choque con la burguesía, está proveído de un mito, utopía que es emergente.

"El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma". El Alma Matinal.

Organizar un pensamiento hispanoamericano en torno al socialismo, fue el *ethos* del discurso de Mariátegui, el mismo que quiso impregnar a quienes representan ideales de renovación. Él decía que hay que juntar y aproximar a los que la historia quiere que sean solidarios.

Siempre encontraremos en los ensayos que Mariátegui escribió sobre América Latina y su futuro, un *ethos* socialista; no como consigna o dogma, muy por el contrario, este reto que se propuso impulsar y materializar fue muy creativo y obviamente una opción lícita y válida frente a un mundo injusto y dividido en clases sociales. Deslindando con las posiciones no marxistas él dirá:

"Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo,…. Porque, en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarios de Europa". Ideología y Política.

Este socialismo, encarnado en hombres y mujeres, sería el *ethos* transformador del actual *statu quo* que domina esta parte del mundo, que por historia y tradición está en condiciones para hacer realidad este ideal, o, si se quiere, este mito revolucionario.

> *"Los hombres que presentan una fuerza de renovación no pueden concentrarse ni confundirse, ni aun eventual o fortuitamente, con los que representan una fuerza de conservación o regresión. Los separa un abismo histórico. Hablan un lenguaje diverso y no tienen una intuición común de la historia. El vínculo intelectual es demasiado frágil y hasta un tanto abstracto. El vínculo espiritual es, en todo caso, mucho más potente y válido".* Temas de Nuestra América.

Nuestro tiempo ha creado una comunicación más ágil, que ha permitido establecer entre las nuevas generaciones americanas la emoción revolucionaria. Más espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda a la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, el *ethos* revolucionario da unidad a la América indo-española.

> *"La revolución de la independencia hace mas de un siglo fue un movimiento solidario de todos los pueblos subyugados por España; la revolución socialista es un movimiento mancomunado de todos los pueblos oprimidos por el capitalismo. Si la revolución liberal, nacionalista por sus principios, no pudo ser actuada sin una estrecha unión entre los países sudamericanos, fácil es comprender la ley histórica que, en una época de más acentuada interdependencia y vinculación de las naciones, impone que la revolución social, internacionalista, en sus principios, se opere con una coordinación mucho más disciplinada e intensa de los partidos proletarios".* Ideología y Política.

REFLEXIONES FINALES

Se hace necesario repensar a Mariátegui no mirando el pasado, sino, como él hubiera querido que sea, mirado hacia delante, considerando la distancia que nos separa de él, ahora que nos encontramos comenzando un nuevo milenio en el que el mundo ha cambiado y por ende América Latina también. Mariátegui fue un investigador que respondió a los problemas de su época y sus reflexiones marxistas se caracterizaron precisamente no por el hecho de conocer el aparato teórico de Marx, lo que lo ha convertido en una fuente siempre motivadora para pensar en una América Latina socialista. Su pensamiento fue el de un marxismo auténticamente latinoamericano, fue antidogmático porque era heredero de nuestras mejores tradiciones históricas y de luchas emancipatorias.

Repensarlo en los albores del siglo XXI, en la era de la globalización y del liberalismo, de la llamada modernización y tras el derrumbamiento de los modelos existentes de socialismo y en aras de la construcción de sociedades libres y solidarias, es una tarea que demanda creatividad y ser críticos como lo fue él en su momento, ya que buscó y apostó no sólo por la identidad sino también por la unidad del continente americano desde una mirada antiimperialista y anticolonialista.

Como señala Aníbal Quijano (2007), nos encontramos ante un nuevo periodo histórico caracterizado por la total re-configuración del actual patrón de poder que ha llevado a la re-concentración imperialista del control de la autoridad política y del trabajo, a escala geográficamente planetaria, afectando al conjunto de la población y sometiéndola en su totalidad a un único patrón de poder, que ahora se conoce como el "sistema-mundo colonial/moderno" y que en América Latina ha ingresado en un período y en un proceso de crisis y de transición que es, probablemente, el más profundo y decisivo en sus 500 años de historia.

En consideración al actual momento histórico –a más de 80 años de lo vivido y escrito por Mariátegui- retomemos los planteamientos del Amauta sobre el destino histórico de América Latina, en base a las dimensiones de su discurso: *logos*, *pathos* y *ethos*, en este choque histórico e inevitable que él vaticinaba entre la tendencia a mantener el sistema capitalista y la tendencia a reemplazarlo por uno socialista.

Estas dimensiones quedarán explicitadas en las siguientes tres reflexiones que -a manera de conclusiones- señalan el derrotero a seguir en un mundo como el actual, en el que los problemas sociales y todos aquellos que les son concomitantes han sido profundizados y también se han diversificado. Así mismo, han aparecido nuevos actores sociales, que por su situación, están en capacidad de asumir el reto mariateguiano de luchar por una sociedad más justa, más humana y solidaria; donde sea posible vivir feliz, que es una de las más profundas aspiraciones del hombre.

I

José Carlos Mariátegui fue enfático en plantear la necesidad de un pensamiento vigoroso que se encargue de vertebrar esa historia común, en la que el futuro sólo será posible a través de la unidad latinoamericana, como ocurrió con la independencia.[15] Sus esperanzas estaban cifradas en que los pueblos del continente se unieran. El objetivo de esta unión se cifra a su vez en que todos estos pueblos tengan igualdad de representación y no estén relegados y sometidos a las decisiones de potencias extranjeras.

La patria grande en la concepción de José Carlos, tuvo sentido conceptualmente a partir de que había puntualizado, que si bien el socialismo moderno (como doctrina y práctica) había nacido en Europa, algunos de sus elementos ya se encontraban en la tradición americana.

Esta unidad latinoamericana se hace cada vez más necesaria, frente a un modelo globalizado y neoliberal que impone su dominio no sólo en el plano de su hegemonía económica, sino en el plano ideológico, con ideas como las de Fukuyama, quien en "El fin de la Historia" afirma que fuera del neoliberalismo no hay salvación y que hemos llegado al final de la historia, en la que todas las demás ideologías han fracasado, en donde el capitalismo neoliberal es el único sistema capaz de producir riqueza, trabajo y bienestar social.

15 El proceso de vertebración de este pensamiento tiene sus representantes en intelectuales como Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Leopoldo Lugones, Rubén Darío, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Pedro Enrique Ureña, entre otros y que tuvieron una amplia repercusión en la búsqueda de una especificidad continental.

Por eso se torna necesario, en este contexto, retomar a Mariátegui para establecer y esclarecer los contornos de aquel planteamiento que pretende ser hegemónico y único, y convocar a que todos los grupos y círculos sociales del continente, como sujetos de cambio, compartan la tesis socialista latinoamericanista, como lo hizo en su momento Ernesto "Che" Guevara, lo cual es, tal vez, la mejor manera de estimular y de servir a la causa latinoamericana.

II

Para José Carlos Mariátegui el análisis de los problemas de América debería realizarse con sentimiento americano, que no supone necesariamente nacer o ser americano, porque en esta actitud encontramos la manifestación de una América en busca de su personalidad (Emigdio Aquino Bolaños, 2000). En este sentido podemos plantear la existencia de dos fenómenos que se han producido en América Latina y que son consustanciales a su dinámica interna, y que son distintivos de nuestra época.

El primero, es que el sistema globalizado neoliberal actual ha profundizado aun más las diferencias que ya existían entre los países latinoamericanos, como producto de un modelo de desarrollo desigual de integración al sistema mundial. Algunos países lograron un cierto crecimiento relativo de sus economías, mientras que otros han quedado rezagados económica y socialmente.

El segundo, tiene que ver con el desarrollo tecno-científico experimentado por los países del norte desarrollado que ha generado uno de los fenómenos demográficos sin precedentes en la historia de la humanidad, que es la creciente emigración de la población desde los países de América Latina en dirección del norte desarrollado; este flujo de población que es expulsada de sus países de origen encuentra una serie de restricciones en los países de destino; pero el aspecto más controvertido de este fenómeno es que, por un lado, el modelo habla de la libre movilidad de capitales; mientras por el otro, se restringe esa misma movilidad a la población que en sus respectivos países no consigue empleo.

Así mismo, desde la situación de los países hegemónicos, se observa que el modelo neoliberal globalizado atraviesa una de las peores crisis de su historia, prueba de que más allá de lo que sus teóricos se empeñan en defender –Fukuyama por ejemplo- está mostrando sus flancos más vulnerables; esto es, un modelo de economía de mercado basado en la especulación financiera, entre lo más representativo, y que ha dejado a miles de personas de las metrópolis financieras sin empleo, ha recortado beneficios sociales a trabajadores (reducción de salarios, aumento de la edad de jubilación, etc.) que los medios de comunicación se encargan de ocultar o atenuar. Es evidente que no es una crisis de coyuntura. La presencia de los "indignados" es prueba de ello. Con este término se autodefinen los nuevos sujetos sociales que vienen luchando (por ahora en forma pacífica) en las principales ciudades del mundo capitalista contra este modelo.

Esta es una oportunidad para actuar en torno a un programa socialista de alcance continental que no mire sólo al mercado que deshumaniza al hombre, por lo que hay que levantar un paradigma alternativo en el que hombres y mujeres sean el centro del desarrollo social y económico.

III

En José Carlos Mariátegui se da una nueva racionalidad para comprender la esencia de la revolución socialista en términos latinoamericanos. Su concepción era la de que no podía ser viable en nuestras tierras el calco y la copia, y que el enfoque clasista cerrado no permitía ni comprender, ni encauzar acertadamente la revolución.

El Amauta fue una de esas personalidades que tuvo el coraje de no declinar en sus principios, asumiendo una actitud socialista latinoamericana muy diferente de la propugnada por la Internacional Comunista sección latinoamericana que pretendía imponer un modelo euro céntrico y no desde la realidad socio-histórica de cada país latinoamericano, con investigaciones concretas y no con métodos prefabricados. Lejos de pretender una neutralidad axiológica, pone énfasis en la condición histórica que implica el socialismo en tanto proyecto de realización plena de la vida del hombre. Como señala José Antonio Soto Rodríguez (2005), en Mariátegui se da una nueva racionalidad para comprender la esencia de la revolución socialista en términos latinoamericanos.

Respecto de cómo él asumió la problemática del poder, tiene mucho que ver con su concepción de la revolución como liberación plena y no sólo como cancelación de la explotación, sino de las jerarquías sociales y de las categorías de los marginados, llámense etnia, clase, nación, género, sexo, edad, nivel cultural, etc. Esta propuesta de unidad revolucionaria se diferenciaba de las otras propuestas de unidad, particularmente cuando distinguía los intereses de los capitalistas de los de las masas, porque los intereses de los primeros son concurrentes o rivales; en cambio, los intereses de los segundos, no.

Como colofón diremos que José Carlos Mariátegui tuvo una vigorosa posición americanista y humana. La profundidad de su análisis, la fe en el futuro de América Latina y su orientación socialista orlan su vida. Su vigencia no radica en la verdad de determinadas afirmaciones; su vigencia está precisamente en la fecundidad del paradigma que desarrolló para investigar y cambiar la realidad social.

El norte de los planteamientos del Amauta -como brújula más que como itinerario- sobre el destino histórico de los pueblos latinoamericanos que hemos desarrollado en las tres dimensiones de su discurso: *logos*, *pathos* y *ethos*, no fue sino el de señalar la lucha por "Americanizar América Latina" quebrando el dominio del imperialismo. Toda vez que la matriz indígena, la conquista española, la vida colonial, las luchas independentistas, las problemáticas sociales, políticas, económicas, de interculturalidad y demográficas contemporáneas en nuestro continente, son realidades compartidas que cimientan una historia de amistad y colaboración entre pueblos hermanos.

En el dilema de nuestro tiempo: capitalismo o socialismo, la apuesta del Amauta fue por el socialismo que él mismo señaló que está en la tradición americana. El socialismo como sistema llamado a reemplazar el modelo económico imperante, el capitalismo globalizado que de un tiempo a esta parte viene dando signos de agonía.

BIBLIOGRAFÍA

AQUINO BOLAÑOS, Emigdio. "José Carlos Mariátegui y el pensamiento Latinoamericano de su época". Revista de Indias Vol. LX, Nº 219, México, 2000.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariategui. La polémica con la Komintern.* Lima: Ed. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1980.

GONZÁLEZ, Mike. "José Carlos Mariátegui: Latin America's forgotten Marxist". International Socialism. *A quarterly Journal of socialist theory*. Londres, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y Política*. Lima: Ed. Amauta, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Nuestra América*. Lima: Ed. Amauta, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena Contemporánea*. Lima: Ed. Amauta, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Alma Matinal y otras Estaciones del Hombre de Hoy.* Lima: Ed. Amauta, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Historia de la Crisis Mundial*. Lima: Ed. Amauta, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "El Arreglo Peruano-Chileno". Artículo publicado, sin nombre del autor. *Amauta* Nº 22, mayo de 1929.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "El camino a los Estados Unidos de Sud-América". Boletín "Mariátegui Cien Años", Nº 9, mayo de 1994.

MUÑOZ, Willy. *La realidad boliviana en la narrativa de Jesús Lara*. La Paz: Ed. Universidad Católica Boliviana, 1969.

POLETTO, Elvis Humberto. *O Conceito de Naçao em Mariátegui*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

PUPO, Rigoberto. "Marxismo y Socialismo en Mariátegui" Revista *Cuba Socialista*, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Treinta años después: otro reencuentro. Notas para otro debate. Prólogo: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. Tercera Edición, 2007.

SOTO RODRÍGUEZ, José Antonio. El proceso de recomposición de la izquierda latinoamericana en la actualidad y la problemática del poder. *El Catoblepas*. *Revista crítica del presente*. Nº 41. Julio 2005.

EL CONCEPTO DE NACIÓN EN MARIÁTEGUI[1]

Elvis Humberto Poletto*

RESUMEN

El presente artículo se divide en tres partes. La primera es una contextualización histórica. La segunda trata la cuestión del imperialismo, para cuyo debate se cita la contraposición entre la formulación de Mariátegui y el pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA. En la tercera parte se discuten las cuestiones del indio, la raza, la educación y la tierra como elementos formadores de la nación, elementos que, desde nuestro punto de vista, sustentan el pensamiento de Mariátegui.

Palabras Clave: Mariátegui, Nación, Imperialísmo.

INTRODUCCIÓN

El concepto de nación desarrollado por José Carlos Mariátegui se trabaja a partir del proceso de apropiación de la tierra, del imperialismo, del papel del indígena y la educación en el Perú. Según el mismo José Carlos Mariátegui (1895-1930):

> Nací en 1895. A los catorce años entré a trabajar como auxiliar de tipógrafo en un periódico. Hasta 1919 trabajé en el periodismo, primero en *La Prensa*, luego en *El Tiempo*, finalmente en *La Razón*. En este último diario patrocinamos la reforma universitaria. Después de 1918, molesto con la política nacional, me orienté decididamente al socialismo, rompiendo con mis primeros intentos de literato infectado por la decadencia y el bizantinismo finisecular en pleno apogeo. Desde fines de 1919 hasta mediados de 1923, viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia donde me casé con una mujer y con algunas ideas. Conocí Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi esposa y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. En Europa me entendí con algunos peruanos sobre la acción socialista. Mis artículos de esa época marcan las estaciones de mi orientación socialista. A mi regreso al Perú en 1923, a través de reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes

* Master en Historia por la Universidad Federal de Santa Catarina – UFSC.

1 Este artículo es resultado de la Disertación de Maestría presentada al Jurado Examinador del Programa de Post Grado en Historia de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC) en 2011. Su asesor fue el Prof. Dr. Aldir José Rampinelli.

y en la Universidad Popular, artículos, etc., expliqué la situación europea y empecé mi trabajo de investigación de la realidad nacional, desde una perspectiva marxista.[2]

1. CONTEXTO HISTÓRICO

Mariátegui pasó los tres primeros años de la década de 1920 en Europa siguiendo de cerca los principales acontecimientos de este periodo turbulento y, al mismo tiempo, efervescente del siglo XX: El nacimiento del fascismo, principalmente en Italia, y del nazismo en Alemania, las consecuencias y reflexiones de la Revolución Bolchevique en Rusia, el crecimiento y organización del movimiento obrero a nivel mundial. En el libro *"El Alma Matinal y otras estaciones del Hombre de Hoy"*, Mariátegui describirá el clima imperante en Europa entonces "Cuando la atmosfera de Europa, cercana a la guerra, se cargó demasiado de electricidad, los nervios de esta generación sensual, elegante e hiperestésica, sufrieron un raro malestar y una extraña nostalgia". Parte de esta generación "sensual e hiperestésica" demandaba la guerra pero luego se vio en medio de un gran horror descrito en la secuencia "Pero la guerra no correspondió a esta previsión frívola y estúpida. La guerra no quiso ser tan mediocre. Paris sintió, en sus entrañas, la garra del drama bélico, Europa, conflagrada, lacerada, muda de mentalidad y de psicología."[3]

El impacto causado por la Revolución Mexicana (1910) también estuvo presente en los análisis de Mariátegui. Esta revolución tuvo gran impacto en los países de nuestro continente en los más variados aspectos, siendo uno de los más significativos el inicio de una nueva fase de desarrollo. La alianza entre las burguesías liberales y los campesinos organizados, en la lucha por el proceso de repartición de tierras y el fin del predominio de la explotación feudal, desencadenó el avance del capitalismo industrial, aunque de forma lenta, desigual y desordenada. La economía agrícola basada en el modelo de concentración de la tierra y la producción de monocultivos destinados a la exportación empezaba a transformarse. La Revolución Mexicana fue responsable del inicio de la derrota de las oligarquías agrarias dentro del continente Latinoamericano, lo que no pasó desapercibido al análisis de Mariátegui.

En este escenario, atento a los acontecimientos mundiales, Mariátegui elaboró su pensamiento político y, al mismo tiempo, se posicionó ideológicamente. Participó en varios momentos importantes de la organización del movimiento obrero mundial. En 1921 asistió al congreso de fundación del Partido Comunista de Italia. Se definió como socialista y pasó a emplear el materialismo histórico y dialéctico en sus análisis, como herramientas para analizar la sociedad.

Mariátegui tomó como punto de partida el carácter universal del socialismo:

El socialismo no es ciertamente una doctrina indoamericana, pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque nacido en Europa, como el capitalismo, tampoco es específica o particularmente europeo. Es un movimiento mundial del cual no se sustrae

2 José Carlos Mariátegui. *7 Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*. Sao Paulo, 1975, paginas XIII y XIV.

3 *José Carlos Mariátegui. Mariátegui Total.* Tomo I, *Lima 1994 p. 496.*

ningún país que se mueva dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y medios de los cuales no dispuso ninguna otra civilización, a la universalidad.[4]

Al regresar de Europa en 1923, se abocó a la formulación del concepto de nación basando sus estudios en la peruanidad, término que el mismo repetirá a lo largo de su existencia breve pero fecunda. Inició una búsqueda incesante para elaborar esta fundamentación conceptual. En *"El Alma Matinal y otras estaciones del Hombre de Hoy"*, Mariátegui presentó su visión sobre nación e internacionalismo:

> La historia contemporánea nos enseña a cada paso que la nación no es una abstracción, no es un mito, pero que la civilización, la humanidad tampoco lo son. La evidencia de la realidad nacional no contraría, no confuta la evidencia de la realidad internacional.[5]

2. IMPERIALISMO

Mariátegui se aproximó a Víctor Raúl Haya de la Torre[6] en el proceso de construcción/ fundación del APRA – Alianza Popular Revolucionaria Americana – movimiento creado para combatir al imperialismo en los países latinoamericanos y que luego se transformó en partido. Colaboró con Haya de la Torre en la construcción de las Universidades Populares que trataron de constituir una intelectualidad y un pensamiento autónomo en el Perú. Dos años mas tarde, Mariátegui rompió con Haya de la Torre, rompimiento justificado, entre otras cosas, por la evaluación de Mariátegui sobre las limitaciones del APRA. Para él, la perspectiva de construir alianzas con las burguesías nacionales y elevar la lucha contra el imperialismo a un programa y una doctrina no bastaban para armar al proletariado en el proceso de las transformaciones sociales. No creía que esta alianza de clases ayudaría a constituir la nacionalidad peruana. La burguesía en el Perú no tenía rasgos ni facciones nacionalistas y la cuestión del imperialismo, pese a su importancia en el proceso de dominio y expansión del capitalismo, solo era una de las fases/ etapas de este modo de producción. Por lo tanto, no bastaba la derrota del imperialismo, era preciso realizar la transformación socialista del Perú.

Mariátegui afirmaba que la elite peruana, por su papel subordinado al imperialismo inglés y americano a la vez que socio de segunda clase de ambos, no tenía capacidad para forjar una identidad nacional. Por lo tanto, sería incapaz de construir una nación independiente. En consecuencia, las formulaciones del APRA no lograron presentar un proyecto de nación para el Perú. Para Mariátegui:

> El anti-imperialismo no constituye ni puede constituir, por sí solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder. El anti- imperialismo, admitido que pudiese movilizar al lado de las masas

4 José Carlos Mariátegui. Por un socialismo indo-americano. Selección e introducción de Michael Lowy. Rio de Janeiro, 2005 p.23.

5 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total.* Tomo I, Lima, 1994 p. 511.

6 Víctor Raúl Haya de la Torre, líder estudiantil, uno de los fundadores de la Federación Estudiantil Peruana en 1917. Después de 1923, funda el APRA- Alianza Popular Revolucionaria Americana.

obreras y campesinas, a la burguesía y pequeña burguesía nacionalistas (ya hemos negado terminantemente esta posibilidad) no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses.[7]

Mariátegui sostenía que las luchas de cuño nacionalista en países que sufrían la dominación imperialista podrían tomar carácter revolucionario, pues se basaban en una visión de rescate de la integridad de su pueblo y en la búsqueda de autonomía. Identificó las diferencias entre los movimientos nacionalistas que actuaban en ese momento, principalmente en Europa, con la disolución de los "grandes imperios multinacionales." Afirmó que:

> El nacionalismo de las naciones europeas – donde nacionalismo y conservatísmo se identifican y consustancian – se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales – si, 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, concluye con el socialismo. En estos pueblos, la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica.[8]

En *"Temas de Nuestra América"* Mariátegui escribió sobre la unidad de América Indo-Española y abordó la cuestión de nación y los niveles desiguales de avance de los países de la siguiente forma:

> Actualmente, mientras unas naciones han liquidado sus problemas elementales, otras no han progresado mucho en su solución. Mientras unas naciones han llegado a una regular organización democrática, en otras subsisten hasta ahora densos residuos de feudalidad. El proceso del desarrollo de todas estas naciones sigue la misma dirección; pero en unas se cumple más rápidamente que en otras.[9]

En 1928, luego de romper con el APRA, creó el Partido Socialista Peruano. Estaba convencido de que el camino para los cambios profundos y necesarios en el Perú sólo sería completo con el socialismo. Para ello, el proletariado debería construir la alianza con los campesinos indígenas para que el Perú se constituyese en una nación soberana.

En el libro *Ideología y Política,* en *"Punto de Vista Antiimperialista"*, Mariátegui abordó el problema del enfrentamiento al imperialismo aportando su visión de raza y lucha social. Sostuvo que en la China, donde se desarrollaba la primera etapa de la revolución china en ese periodo, había una alianza entre los revolucionarios comunistas y la burguesía china en un frente popular contra la aristocracia china. Para Mariátegui, la burguesía china se consideraba "china" y tenía un ímpetu anti-feudal y capitalista. La burguesía del Perú no se sentía peruana. El *criollo** peruano, la elite nacional, no deseaba ser peruana, tener

7 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, 1994 p. 197.
8 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, 1994 p. 250.
9 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, 1994 p. 197.
* criollo – dícese de la persona de raza blanca nacida en las colonias europeas allende los mares, particularmente América (pequeño Diccionario Brasileño de Lingua Portuguesa, A. Buarque de Holanda Ferreira, 11ava Edición, 1969).

identidad nacional. Los chinos no consideraban que el elemento raza impedía la alianza de clases, pero para la burguesía peruana era un elemento que la descartaba de la lucha por construir la nación.

En *"Ideología y Política"*, Mariátegui trató este tema en el artículo *"El Problema de las Razas en América Latina."* Sostuvo que el problema fuese observado con profundidad por quienes luchaban por construir la nación, pues el imperialismo inglés y el americano usaban el desprecio con el que se trataba a la raza indígena en el Perú para reforzar su proceso de explotación y dependencia.

> La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo. Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de América con fuerte porcentaje de población indígena, el mismo problema que Asia o África. Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico.[10]

3. ELEMENTOS CONSTITUYENTES DE LA NACIÓN

3.1. EL INDIO Y LA CUESTIÓN DE LA RAZA

Para Mariátegui, el proceso de desarrollo de la lucha de clases tenía un claro componente racial. Por lo tanto, el carácter de la transformación social del Perú tendría que comprender este elemento, del cual dependería la constitución de la nación.

La colaboración con la burguesía, e incluso de muchos elementos feudales, en la lucha antiimperialista china, se explica por razones de raza y de civilización nacional que entre nosotros no existen. El chino noble o burgués se siente entrañablemente chino. Al desprecio del blanco por su cultura estratificada y decrépita, corresponde con el desprecio y el orgullo de su tradición milenaria. El antiimperialismo en la China puede, por tanto, descansar en el sentimiento y en el factor nacionalista. En Indo-América, las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía criolla no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura común. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos.[11]

En el libro *Peruanicemos el Perú,* en *"El Hecho Económico en la Historia Peruana"*, aborda esta cuestión así: "La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de Haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio."[12]

10 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, 1994 p. 170.
11 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, 1994 p. 196.
12 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, Lima, 1994 p. 303.

En el mismo libro, reforzó la posición que estaba en el meollo del atraso en el proceso de constitución de la nación peruana: la desigualdad en el desarrollo de las regiones del Perú, representado por la separación entre la sierra y el litoral, lo que profundizaba las ya enormes desigualdades económicas y sociales del Perú.

En el Perú hemos tenido un nacionalismo mucho menos intelectual, mucho más rudimentario e instintivo que los nacionalismos accidentales que así definen la Nación. Pero su praxis, si no su teoría, ha sido naturalmente la misma. La política peruana – burguesa en la costa, feudal en la sierra – se ha caracterizado por su desconocimiento del valor del capital humano. Su rectificación, en este plano como en todos los demás, se inicia con la asimilación de una nueva ideología. La nueva generación siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes en indígena y campesina.[13]

Mariátegui afirmó que la clase dominante en el Perú, mayormente formada por *criollos*, alimentaba una concepción en la que el indio representaba a un individuo sin cualidades intelectuales. Este rótulo que la elite peruana había atribuido al indígena, servía como "ley social" que franqueaba a la clase dominante el poder de explotar al indio como un esclavo bajo ciertas circunstancias.

De esta forma, la clase dominante peruana reproducía sobre la mayoría de la población los mismos preconceptos a los cuales fue sometida por España y el resto de Europa.

Por más que la clase dominante, dentro de un movimiento común entre los países con economías predominantemente agrarias, grandes extensiones de tierra deshabitadas y que se insertaron en el orden mundial al inicio del siglo XX como economías de monocultivo, tratase de romper la dependencia de los centros imperialistas, ella misma tropezaba con su concepción racista "de calco y copia."

Por lo tanto, no habría nación sin aceptar al indio como elemento constituyente de la peruanidad. Negar al indio, más allá de la explotación económica, principalmente a través de la expropiación de tierras y falta de acceso a la educación, tenía al elemento racial como un componente más de explotación. Los mecanismos de expropiación perpetrados por el conquistador/colonizador y, posteriormente, por la elite criolla/mestiza con relación a los pueblos originarios, se constituyeron en la base de su poder, lo que significó la negación de la nación.

3.2 LA EDUCACIÓN

La afirmación de que el pueblo peruano "convive sin asimilarse" reflejaba la concepción de que la nación estaba incompleta. Para Mariátegui, la no asimilación se determinaba por varios elementos que, a lo largo de la formación del Perú, no lograron fusionarse para constituir una nación. Mariátegui afirmaba que el proceso de convivencia no se dio de modo que la elite peruana aceptase la fusión de las culturas en forma pacífica. Según él, lo que ocurrió fue una negación permanente.

13 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, 1994 p. 306.

Lo mismo pasó con el proceso del desarrollo de la educación en el Perú. En la colonia, el acceso a la educación solo era posible para la aristocracia y quedaba a cargo de la Iglesia Católica. Luego de la Independencia, este mecanismo de opresión permaneció inalterable para la elite que llegó al poder, pues las clases dominantes peruanas "necesitaban" que los indios permaneciesen como una gran masa de brazos para trabajar.

Para Mariátegui, la economía dictó el proceso de desarrollo de la sociedad y por lo tanto, determinó su dirección también en la educación del país. El modelo económico no garantizó la participación del indio en la formación de la nación y la educación vigente contribuyó a mantener esta opresión. En su artículo *"La enseñanza y la economía"* afirmó que:

> El problema de la enseñanza no puede ser bien comprendido al no ser considerado como un problema económico y como un problema social. El error de muchos reformadores ha residido en su método abstractamente idealista, en su doctrina exclusivamente pedagógica. Sus proyectos han ignorado el íntimo engranaje que hay entre la economía y la enseñanza y han pretendido modificar esta sin conocer las leyes de aquella. Por ende, no han acertado a reformar nada sino en la medida que las leyes económicas y sociales les han consentido.[14]

Al vincular la subordinación del proceso de enseñanza en el país a los mecanismos económicos, Mariátegui también señaló que el indígena no estaba insertado al proceso educativo pensado para las clases dominantes. Las clases subordinadas –trabajadores y campesinos, indígenas o no– no tuvieron acceso a una formación educativa que posibilitase su inserción social. Por lo tanto, fueron alejados del proceso de construcción de la nación.

Con relación al indio, la cuestión racial era componente definidor de la opresión. Para las clases dominantes, el indígena no necesitaba formación educativa regular pues era reservado para los trabajos menos calificados. A la cuestión de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo de los indígenas también se asoció el componente discriminatorio. Este factor era determinante para garantizar la condición de competitividad de las mercaderías producidas en el Perú –azúcar, algodón, minerales- en los mercados mundiales, pues así se podían vender por debajo de los precios usuales en dichos mercados.

Así, el no acceso del indio al proceso educativo del Perú en forma regular y masiva, garantizó el mantenimiento de la reproducción del capital y del *statu quo* de las clases dominantes del Perú. Al analizar el proceso de constitución del modelo educativo en el Perú, Mariátegui afirmó que la educación era herencia de la educación española, que tuvo influencia francesa y norteamericana, lo que determinó la formación de una mentalidad colonizada, la cual se reflejó en la renuncia de las clases dominantes del Perú a insertarse en forma soberana en el orden internacional vigente. Y la formación de la nacionalidad del pueblo peruano mediante la educación no se completó pues solo consideró al peruano no indio. El indio fue considerado una raza inferior en el virreinato y la misma condición se mantuvo en la república.

14 José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Tomo I, Lima, 1994 p. 365.

El énfasis que Mariátegui puso al "Proceso de la educación" como lo definió en el capítulo del libro *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y que se mantiene en el conjunto de artículos reunidos en sus obras completas, "*Temas de Educación"* mostró, entre otras cosas, la importancia de la educación para el desarrollo de una nación soberana. Mariátegui criticó lo que definió como "La persistencia de la orientación literaria y retórica [….] el culto de las humanidades unía a liberales, la vieja aristocracia latifundista y la joven burguesía urbana. Unos y otros se deleitaban concibiendo universidades y colegios como fabricas de personas de letras y leyes […..]".[15]

Al criticar esa mentalidad colonial preponderante en la educación peruana, Mariátegui afirmó que la construcción de la nación era entonces una empresa sin vitalidad, un cuerpo que sufría de raquitismo. Mariátegui decía: "somos un pueblo donde se infiltró la manía de las naciones viejas y decadentes, la enfermedad de hablar y escribir y no de actuar, de "agitar palabras y no cosas", enfermedad lamentable que constituye señal de laxitud y debilidad."[16] Sin forjar una educación basada en la historia del pueblo peruano que incorpore las contribuciones de la mayor parte de la población que constituye el Perú, esa tarea ya había nacido incompleta.

Uno de los principales puntos de conflicto entre Mariátegui y el gobierno de Leguía[17] fue la adhesión de Mariátegui a la causa de los estudiantes en 1919 quienes luchaban por la reforma de la enseñanza universitaria[18] en ese momento en Perú y en toda América Latina. La lucha por la reforma universitaria se extendió a varios países de América Latina al final de la segunda década del siglo XX, se prolongó hasta mediados de la tercera década y tuvo gran influencia en la juventud, especialmente en las clases medias de los países donde este movimiento fue más fuerte.

El mundo pasaba por una etapa de grandes cambios (fin de la Primera Guerra Mundial, Revolución Bolchevique, Revolución Mexicana, Revolución Nacionalista en China, caída de la hegemonía del imperialismo británico y ascenso del imperialismo estadounidense). En este contexto se produjeron las luchas por la reforma de la enseñanza superior. Mariátegui presentó la coyuntura de esta manera:

15 José Carlos Mariátegui. 7 ensaios de interpretaçao da Realidade Peruana. Sao Paulo, 1975, p. 74 y 75.

16 Ibídem, p. 75.

17 Augusto Bernardino Leguía y Salcedo, presidente del Perú de 1908 a 1912 y de 1918 a 1930. Durante su segundo periodo de gobierno, conocido como el Oncenio, obligó a Mariátegui a exiliarse en Europa.

18 Movimiento latinoamericano que pasó a la historia. La reforma universitaria empezó en Córdoba, Argentina. La generación universitaria latinoamericana de los países de habla hispana, principalmente Argentina, Chile, Uruguay y Perú, se organizó para luchar contra una estructura predominante en el sistema de enseñanza universitaria que no respondía a los anhelos estudiantiles, principalmente provenientes de la clase media que empezaban su enseñanza superior entonces. Fue principalmente en la década del 20, del siglo pasado, que el proceso capitalista pasó por grandes conmociones y se produjo una nueva división del mundo entre las potencias imperialistas. Los estratos medios accedieron a algunos beneficios, entre ellos, mayor acceso a la educación. Los hijos de estas clases medias llegaron a la universidad. Los países latinoamericanos, como todo el continente americano, excepto los Estados Unidos, se insertaban en la división internacional del trabajo como meros exportadores de productos primarios, lo que los subordinaba a los intereses del imperialismo internacional que en ese periodo, en América Latina, pasaba del control del imperialismo Británico al imperialismo Estadounidense. En este contexto se desencadenan las luchas por la reforma universitaria donde se colocarían Mariátegui y otros jóvenes limeños como César Falcón y Víctor Raúl Haya De la Torre.

"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".[19]

Mariátegui identificó en el movimiento de la reforma universitaria el sentimiento propio de la juventud, caracterizada por impulsar causas muchas veces vagas, sin una concepción profunda. Pero incluso con esa lectura, consideró que la lucha por esta reforma era determinante para el avance de la enseñanza superior en los países donde ocurrió este movimiento.

Uno de los puntos principales reivindicados por esta nueva generación era que la educación se debía guiar por los problemas reales de cada país. Sus protagonistas comprendían que lo que se enseñaba en las universidades no los preparaba para enfrentar los grandes dilemas del desarrollo social. Según Mariátegui, los profesionales que egresaban de las universidades eran hombres de letras o leyes; las universidades solo preparaban literatos y abogados.

Para Mariátegui ello era fruto de la "herencia española que no solo incorporó una herencia psicológica e intelectual sino también económica y social. Afirmaba así que tal herencia, determinada por la educación peruana, no servía para formar a los hombres que debían construir una nación, lo que se traducía en un país sin hombres capaces de emprender un desarrollo autónomo cuya exigencia era "bondad enérgica y espíritu de lucha" para empujar la construcción del bienestar y la independencia.

Tratando de comprender mejor la formación estructural de la nación, Mariátegui echó mano de la formulación de Manuel Vicente Villarán, intelectual representante del pensamiento liberal peruano:

La América –escribía el doctor Villarán- no era colonia de trabajo y poblamiento sino de explotación. Los colonos españoles venían a buscar la riqueza fácil, ya formada, descubierta, que se obtiene sin la doble pena del trabajo y el ahorro, esa riqueza que es la apetecida por el aventurero, por el noble, por el soldado, por el soberano. Y en fin, ¿para qué trabajar si no era necesario? ¿No estaban allí los indios? ¿No eran numerosos, mansos, diligentes, sobrios, acostumbrados a la tierra y el clima? Ahora bien, el indio siervo produjo al rico ocioso y dilapidador. Pero lo peor de todo fue que una fuerte asociación de ideas se estableció entre el trabajo y la servidumbre, porque de hecho no había trabajador que no fuese siervo.[20]

Por lo tanto, para Mariátegui la nación solo completaría su formación cuando rompiese con la herencia colonial, herencia que perduraba en la república y se revelaba en todo ámbito de la sociedad peruana, lo que se profundizó con el nuevo colonialismo que había sometido a la aun incompleta nación peruana, un colonialismo que se manifestó como la fase imperialista del capitalismo.

19 José Carlos Mariátegui. Mariátegui Total. Tomo I, Lima, 1994 p. 56.
20 José Carlos Mariátegui. Mariátegui Total. Tomo I, Lima, 1994 p. 50.

Para entender la importancia de la educación para constituir una nación, Mariátegui se involucró profundamente en el tema. Se dedicó a acompañar el desarrollo de la reforma universitaria que empezó en Córdoba, Argentina en 1918. La universidad y la intelectualidad peruana entraron al debate y Mariátegui tuvo un papel importante en la observación crítica y participativa del proceso. Sostuvo que la educación requería construir una identidad propia, sin dejar el conocimiento universal pero involucrándose en los elementos nacionales y la historia de los pueblos que constituían el Perú. Identificó la educación como una de las puertas cerradas por el conquistador español y que se mantuvo cerrada por los *criollos* después de la independencia. Con ello buscaba reconocer la tradición, el rescate histórico del pueblo incaico y de los elementos que debían constituir el proyecto de nación.

> "No somos un pueblo que asimila ideas y hombres de otras naciones, impregnándonos de su sentimiento y su ambiente, y que así enriquece, sin deformarlo, el espíritu nacional. Somos un pueblo donde conviven sin asimilarse mutuamente, sin entenderse aun, indígenas y conquistadores… .."[21]

En el libro *7 ensayos de interpretación de la Realidad Peruana,* Mariátegui debatió el carácter de la educación en el Perú. En el ensayo *"El Proceso de la Educación"* presentó el "problema" de no ligar la educación a las raíces de la conquista.

3.3 LA TIERRA

La cuestión de la tierra era clave para Mariátegui pues determinó el carácter de las relaciones de producción en el Perú y, en consecuencia, el problema del indio y la posición de inferioridad y servilismo a que estaba sometido. Mariátegui vio en la estructura agraria del Perú las raíces de la fragilidad de la nación.[22] Para constituir la nación era necesario traspasar esta barrera, algo que ni la república había logrado conseguir. El mundo pasaba por el proceso de avance y una nueva fase de desarrollo del capitalismo, su etapa imperialista estaba en franca expansión. Mientras Mariátegui se dedicaba a investigar y elaborar sus ideas, el "capital imperialista de origen norteamericano en el sector de exportaciones primarias y finanzas" aumentaba su penetración y se afirmaba en el Perú.[23]

Era preciso hacer una lectura de este nuevo periodo de expansión del capitalismo mundial y cómo se inserta dentro del contexto de los países sudamericanos. Para ello, Mariátegui se dedicó a estudiar profundamente la formación social y económica del Perú, produciendo lo que se considera su obra más completa *"7 ensayos de interpretación de la Realidad Peruana"*, donde dedica tres ensayos a profundizar en las razones del atraso y la fuerte dependencia del Perú frente a la economía mundial. Estos tres ensayos son: *"Esquema de la Evolución Económica", "El Problema del Indio" y "El Problema de la Tierra."*

---

21 José Carlos Mariátegui. *7 ensaios de interpretaçao da Realidade Peruana*. Sao Paulo, 1975, p 73.

22 Belloto, Manoel Lelo y Correa, Ana María Martinez. *A America Latina de colonizaçao española: antología de textos históricos*. Sao Paulo, 1979 p.30.

23 Cotler, Julio. Perú: *Estado oligárquico y reformismo militar*. CASANOVA, Pablo González (Org.) *America Latina: historia de meio sécuolo*. Brasilia, 1988. p.175.

La importancia de este intelectual peruano y la actualidad de los temas que se propuso pensar, estudiar y debatir se coloca hoy en la pauta de todos los países de América hispánica e incluso de América Latina. Países con las mismas características en sus procesos de colonización (Perú, Bolivia, Venezuela, Ecuador, etc.) y que pasaron por luchas semejantes que terminaron en la independencia de la corona española también convivieron con un comportamiento semejante de sus elites dirigentes, a lo largo de su desarrollo, ya sea los españoles en el periodo colonial o el criollo o mestizo posteriormente. En gran medida, luego de la independencia, en el periodo de la República, los pueblos indígenas, que eran la población mayoritaria de sus territorios, quedaron excluidos de la construcción de estas naciones.

Estas "naciones" que sirvieron y aún sirven, en gran medida, de proveedores de productos primarios y de sus riquezas naturales a las naciones llamadas "desarrolladas" y que, a lo largo de la historia de los dos últimos siglos estuvieron involucradas en este mecanismo de intercambios desiguales y subordinación, ya sea imperialismo o sub-imperialismo ejercido por países como Brasil dentro de nuestro continente.

La última década en especial reveló en forma más cabal el gran abismo entre las elites dirigentes de los países hispano-americanos y la mayor parte de su población, como ya dijimos, compuesta por indios, abismo que llevó a situaciones como el derrocamiento de ocho presidentes de Ecuador en diez años. En su mayoría, estos procesos fueron organizados y tuvieron al frente a organizaciones indígenas que luchaban por mantener su cultura y tradiciones teniendo a la tierra como elemento central. La elección de un presidente indio en la Bolivia de origen aimara, que se define ideológicamente como socialista. En Venezuela, un militar socialista con fuerte apoyo popular y también de origen mestizo, lidera un movimiento de separación de los países latinos de la órbita estadounidense con un discurso de fuerte carga nacionalista y antiimperialista. En el Perú, en la última década tuvimos la elección de un cholo* cuyo gobierno terminó desgastado, culminando su mandato bajo muchas críticas, principalmente de la población pobre e indígena del país. Hoy es gobernado por un militar elegido con el discurso nacionalista siguiendo el ejemplo de los vecinos bolivianos y ecuatorianos y en un contexto de gobiernos latinoamericanos que apoyan esta posición política.

Merecen profundizarse las causas históricas que "determinan" este papel de subordinación, este comportamiento. Es un gran desafío investigar estos procesos que ocurren en estos países en la última década y al inicio del siglo XXI, con sus pueblos que tratan, mediante los mecanismos de "democracia formal" de elegir a representantes oriundos de su "clase / etnia" y de afirmarse como pueblos y naciones soberanas ante el mundo. Estos procesos se han presentado como la construcción de sociedades plurinacionales. Comprender este plurinacionalismo y el momento actual requiere profundizar el conocimiento de la historia de nuestro continente.

* mestizo de sangre española y amerindia.

4. CONCLUSIÓN

Al definir los mecanismos dominantes entonces, Mariátegui logró identificar con precisión que el Perú ya estaba insertado en la cadena de dominación del imperialismo. Anotó que el predominio del capitalismo británico perdía espacio y los Estados Unidos asumían la hegemonía de la dominación imperialista en el continente latinoamericano y, por consiguiente, en el Perú.

Entretanto, sólo, identificar el papel que cumplía el Perú en la cadena de dominio del imperialismo no lograba explicar el atraso del país y por consiguiente, el desarrollo de la nación. Contra la visión eurocéntrica y la visión que empezaba a predominar en la izquierda mundial en la década del 30 del siglo XX, mediante directivas de la 3era internacional (ascenso del estalinismo)[24], Mariátegui identificó que el Perú, más allá de estar inserto en el proceso de dominación imperialista, no podía considerarse un país con relaciones económicas y sociales predominantemente capitalistas. Para Mariátegui, el Perú era un país con parte de sus relaciones económicas y sociales dominadas por el feudalismo donde el componente racial era determinante en este proceso de dominación. Mariátegui emprendió su esfuerzo intelectual y militante para develar estos mecanismos que implicaban el atraso y la dependencia económica del Perú y que impedían que la nación peruana se completase.

BIBLIOGRAFÍA

ALIMONDA, Héctor. José Carlos Mariátegui. *Redescobrir a América*. São Paulo: Encanto Radical – Editora Brasiliense, 1983.

ALMEIDA, Lúcio Flávio de. *Ideologia Nacional e Nacionalismo*. São Paulo: Editora da PUC, 1995.

BELLOTO, Manoel Lelo - CORRÊA, Anna Maria Martinez. *A América Latina de colonização espanhola*: Antologia de textos históricos. São Paulo: HUCITEC: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

Anuario Mariateguiano. Vol. VII, no. 7, Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1995.

BOBBIO, Norberto. *O conceito de Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

BOLÍVAR, Simon. *Carta de Jamaica*. In. José Marti. *Nuestra América*. Cuba: Casa de Las Américas.

BOND, Rosana. *Peru do império dos incas ao império da cocaína*. Rio de Janeiro: Coedita, 2004.

CASANOVA, Pablo González (org.). *América Latina: história de meio século*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

CORDELLIER, Serge (coordenação). *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.;

COTLER, Julio. *Peru: Estado oligárquico e reformismo militar*. CASANOVA, Pablo

GELLNER, Ernest. Nacionalismo e Democracia. Cadernos da UnB – Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

24 Según Michael Löwy, la concepción de Mariátegui sobre la revolución socialista latinoamericana no coincide con la ortodoxia del Cominterm y será criticada por sus portavoces en América Latina. Löwy, Michael. Selección e introducción. Por un socialismo indo americano. Rio de Janeiro, 2005 p. 8.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. (Org.). *América Latina: história de meio século*. Brasília: Editora da UnB, 1988.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos – O breve século XX – 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

HOBSBAWM, Eric. *Sobre História. São Paulo*: Companhia das Letras, 1998.

Hobsbawm, Eric. (org.). *História do Marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional* – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOBSBAWM, Eric. (org.). *História do Marxismo III o marxismo na época da Segunda Internacional*: segunda parte. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOBSBAWM, Eric. (org.). *História do Marxismo IV: o marxismo na época da Segunda Internacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LÊNIN, Vladimir Ilich. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. São Paulo: Global Editora, 1985.

LÖWY, Michael. Seleção e introdução. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

LÖWY, Michael. (org). *O Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.

LÖWY, Michael. *Nacionalismos e Internacionalismos da época de Marx até nossos dias São Paulo*: Xamã Editora, 2000.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*. Tomo I. Primera Edición. Conmemorativa del Centenario del Nacimiento de José Carlos Mariátegui. Lima: Biblioteca Amauta, 1994.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1975.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Política / organizadores da coletânea* Manoel L. Belloto, Anna Maria M. Corrêa; tradução Manoel L. Bellotto e Anna Maria M. Corrêa – São Paulo: Ática, 1982.

MARTÍ, José. *Nossa América*. Apresentação de Peixoto, Fernando e Introdução de Retamar, Roberto Fernandez. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

PEREGALLI, Enrique. *A América que os europeus encontraram*. São Paulo: Atual Editora, 1994.

SPILIMBERGO, Jorge Enea. *La cuestión nacional en Marx y otros ensayos políticos*. Buenos Aires: Fondo Editorial Simón Rodríguez, 2003.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, IMPERIO, SOBERANÍAS, Y NACIÓN. EL DESAFÍO DE PERUANIZAR EL PERÚ

Manuel Dammert Ego Aguirre

1.- LAS SOBERANÍAS DEL IMPERIO ESPAÑOL, EL REINO DEL PERÚ Y LA HERENCIA COLONIAL EN LA REPUBLICA INDEPENDIENTE

Mariategui tuvo una certera intuición cuando señalo que la nación continuaba la herencia colonial. Lo indicó para la economía supeditada, y lo marcó a fuego para las mayorías indígenas excluidas de la nación. Para forjar la nación, debían superarse las añoranzas del Perú como Reino que seguían inscritas en los fastos de la Republica Criolla, la que pretendía hacer un país sin indios, subordinado a las nuevas condiciones que imponían el Imperio Ingles, y la naciente revolución industrial.

El Imperio Español, al conquistar América, pudo imponer su hegemonía en Europa. Lo hizo gracias al oro y la plata de América, que rezumaban la sangre y el esfuerzo indígena, y con las extendidas plantaciones agrocomerciales basadas en la esclavitud de africanos importados. Huvo dos grandes momentos de la Soberanía Imperial, varios siglos con los Habsburgos y la crisis final con los Borbones.

El Reino de los Habsburgos era Imperio con Virreinatos, con los que compartían aspectos específicos de soberanía, sin ceder sus potestades máximas. En este régimen incluían a los pueblos sojuzgados, como lo fueron las "republicas de indios" impuestas en América.

El Rey y la monarquía del Imperio instalaron varios siglos de un régimen imperial, en el cual el titular de los bienes era el monarca, el que los administraba con Reinos delegados, pudiendo sus súbditos apelar hasta el Rey mismo, que era siempre la sede absoluta de la soberanía. En América formaron primero dos Vireinatos, uno de ellos el del Perú, el principal, al tener las minas de Potosí, que por varios siglos aportaron el dinero metálico al mercado mundial. En el Virreinato del Perú se formó en Lima una elite comercial nobiliaria, la que albergó, alimentó y construyó el imaginario de no sólo ampliar el rol de los criollos en los cargos públicos sino principalmente hacer del Perú un Reino con mayores atribuciones. Este va a ser la fuente de una poderosa tradición conservadora, que influencia hasta el presente, a la que va a criticar ácidamente Mariátegui.

Ante la crisis Imperial y el crecimiento del libre comercio, el Imperio recorta el Virreinato del Perú, para formar dos nuevos Virreinatos, de Nueva Granada y del Río de la Plata. A este último incluso le asignaron Potosí y acceso al Pacífico. El proyecto del Reino del Perú se sentía afectado, recortado en peligro.

Mariátegui vislumbró el significado de la revolución de Túpac Amaru, la cual con las luchas sociales en el Siglo XX se hizo mas evidente. Podemos apreciar ahora que con Túpac Amaru en 1780 el propósito era un cambio en los fundamentos de la Soberanía. No el co-reino de la nobleza inca con el Rey, como dibujaban cronistas indígenas para el Mapamundi de la época. Era más que sólo el reemplazo de una nobleza, la hispana, por otra, como lo soñaban varios monarquistas. El nuevo sentido lo pudo vislumbrar Vizcardo y Guzmán, en su *Carta a los Españoles Americanos*, cuando propugnaba la Independencia en alianza con la nobleza Inca. La acción insurgente de Túpac Amaru era mayor. Se trataba de una revolución nacional, de la formación de una nueva comunidad política. Era trastocar la propia soberanía, en cuya comunidad se debían incluir las elites indígenas y los diversos sectores de la amplia nación continental.

Esta posibilidad de trastoque de la soberanía fue lo que llevó a la reacción colonial de destrucción de las elites indígenas en el Virreinato del Perú, lo que fue financiado por la elite nobiliaria comercial de Lima, en deuda que no seria nunca pagada por la Corona Española.

Fue similar al impacto que años después, en 1803 tuvo otro gran fantasma para el Imperio: la Revolución de Haiti. En ella los esclavos vencen a las potencias imperiales europeas y forman una Republica, que asume la soberanía de su destino, y anula la esclavitud impuesta por la colonia.

Quienes en el Perú activaban por instalar un Reino, se sintieron no solo amenazados por los fantasmas de nuevas soberanías. La nueva dinastía de los Borbones, propugnadores de la nación imperial y la reconcentración de los atributos de soberanía en el Estado absolutista, los amenazaba en forma inmediata con los recortes "territoriales" y con la exclusión de los criollos de los cargos públicos.

La invasión francesa napoleónica a España y la captura de la soberanía de la corte imponiendo nuevo monarca, fue respondida por las Cortes de Cádiz. Algunos epígonos han denominado entusiastamente como el periodo "liberal" español al lapso de las normas electivas de Cádiz y la formación de Juntas en América. Es la versión edulcorada del sueño monarquista desde América. Al abrirse la crisis, más bien ingresaron impetuosas las aspiraciones de soberanía, asentadas en nuevas comunidades políticas independientes. Es la lucha por las Republicas y la Patria Grande.

Mariátegui formulo claramente que en el Perú, con la Republica se conquista la Independencia, pero se da continuidad a la herencia colonial en la economía y en la exclusión de la mayoría indígena. Quedaba pendiente que se formara una comunidad política soberana con el Perú como Nación. Estaban vigentes las añoranzas de una tradición colonial, que iba a singularizarse en Riva Agüero, con el ensueño colonial del "Reino del Perú", de un territorio de incas sin indios y de soberanía nobiliaria. Pero las tragedias de la segunda mitad del siglo XIX y la irrupción de masas en los inicios del siglo XX, mostraban la naciente

comunidad nacional. Mariátegui formula la urgencia de Peruanizar el Perú, es decir, afirmarlo como Nación, sustento en una nueva soberanía de la cual es depositaria el pueblo como sujeto histórico de libertades.

2.- EL IMPERIALISMO, LAS SOBERANÍAS RECORTADAS Y LA CREACIÓN DEL SOCIALISMO INDOAMERICANO SIN CALCO NI COPIA

Mariátegui vive intensamente su época, y al descrifar la escena mundial, también aprecia los cursos posibles del Perú como nación.

Señala que se vivía la nueva etapa del capitalismo, la del Imperialismo. Este no era sólo el crecimiento del industrialismo y la exportación del capital desde Europa a otras zonas del mundo. Era también una redefinición de otros aspectos de la vida política y social, que ahora podemos apreciar desde la perspectiva de la Soberanía.

La nueva etapa imperialista cambiaba la relación entre economía y política. Mariátegui desde el marxismo creador, incorpora enfoques gramscianos (hegemonia cultural) y sorelianos (mito social), que le permiten apreciar la nueva complejidad de estas dimensiones. El Imperialismo acentuaba el mercado, supuestamente autorregulado, que se extendía en el mundo, en una nueva relación de países dominantes que saquean los recursos naturales de los países dominados, a los que reducen a compradores de sus bienes manufacturados si bien les mantienen una independencia recortada. Este dominio económico se hacía con el control directo a través de inversiones, pero también con la supeditación de algunas clases sociales de los países dominados.

La soberanía de las repúblicas se ve recortada desde dentro. Ante todo, enfrentando a las naciones de Suramérica entre sí, impidiendo su integración. El dominio imperialista además en los países coopta sectores sociales intermedios y se puede disfrazar incluso tras demagogias supuestamente nacionalistas, que hacían de la nación un decorado y no un sustantivo de soberanía. Podemos reconocer, con una apreciación actual, que el recorte de la soberanía se produce al depositarse su sede en el Estado Oligárquico, y no en una comunidad política a la que se desintegra. En la Independencia, la primera Republica del Perú se forma excluyendo a la mayoría nacional indígena y a los nuevos grupos sociales de trabajadores y de grupos urbanos. Esta va a ser la crítica fundamental de Mariátegui. La peruanizacion del Perú es la gran tarea que asienta la soberanía en la comunidad política del pueblo, como sujeto social de cambio y ejercicio del poder.

Mariátegui, al analizar tan agudamente la escena mundial, acentúa las nuevas formas de expresión de las masas en los atributos de soberanía, en las fábricas, en las localidades, en los Estados, en la cultura. La Revolución de los Soviets, las vicisitudes de las revoluciones derrotadas en Europa, los cambios en Asia y la Revolución en México, van a darle enseñanzas fundamentales en la perspectiva de asentar la soberanía en la sociedad y en sus múltiples formas de vida y actividad. Señala, con énfasis, la aguda crisis cardiaca del parlamentarismo europeo. No reduce la soberanía a las formas políticas de representación, pero tampoco las anula.

Afirmar la nación, peruanizar el Perú, es asumido como una perspectiva de varias dimensiones de la Republica, que son económicas, políticas, sociales y culturales. Señala la heterogeneidad estructural del país, para afirmar que la comunidad campesina, y su reciprocidad, aportan una vía sustantiva y propia para el desarrollo. Reconoce en la organización de los trabajadores, el baluarte fundamental de la conquista de los derechos de la población. Hace de la lucha cultural, una estrategia básica de la forja de hegemonía en la transformación de la soberanía. Perfila la crítica al sistema presidencialista, y su base de herencia colonial, lo que nos abre perspectivas a nuevos sistemas de representación de la soberanía democrática.

El socialismo de Mariátegui tiene estas singularidades. Las apreciamos mejor desde la perspectiva de la soberanía de la comunidad que constituye el pueblo.

3.- LA REIFICACIÓN DEL IMPERIO UNI-POLAR, EL PERÚ ENTRE LA DES-TOPIA NEOLIBERAL Y LA SOBERANÍA CIUDADANA NACIONAL.

El tópico mariateguiano de Peruanizar el Perú, adquiere actualidad, vigencia y urgencia, ante las nuevas condiciones del Mundo. No estamos ante los Imperios coloniales, ni ante el imperialismo como nueva etapa del capitalismo. Desde los años 70 del Siglo XX la humanidad ha entrado a una nueva era, que llámese digital, informacional, de la comunicación, posindustrial, de globalización, es un nuevo estadio general de la humanidad tras las eras agraria e industrial.

Uno de los cambios de esta nueva era es el predominio de los Estados Unidos de Norteamerica (USA), como la potencia uni-polar, industrial y militar. Tras la crisis del comunismo burocrático y el fin de la guerra fría, el capitalismo se ha afirmado en el planeta, con USA como su centro hegemónico.

La potencia imperialista más importante, se reifica, se reinventa en su dominación, actúa como si fuese una entidad nueva, distinta al imperialismo. Se asume como Imperio, para desplegar su dominio. Más cerca de lo que era el Imperio Romano, que de los Imperios del Caballo y el Hierro de Asia y África, y que de los imperios Europeos de inicios de la modernidad. Imperio de un fin de la historia, arraigado en la idea hegeliana de ser la ultima etapa de la humanidad. Por tanto, autorreferido como eterno, perenne.

Por esta reificacion de su Imperialismo como Imperio, se signa y actúa con atributos reificados.

- Asume que el valor de su moneda, que puede imprimir sin respaldo alguno, no descansa en el oro de su banco central sino en el poderío de sus armas extendidas en el planeta.
- Hace de su sistema financiero desregulado, con *wall street* como símbolo máximo, el eje de construcción de plusvalías fugaces, expoliadas en todo el mundo.
- Cava una brecha abismal entre la economía casino que conduce, y la producción mundial, afectada por la crisis energética de los combustibles fósiles, la crisis ambiental con el calentamiento global, y la crisis en la producción de alimentos.

- Se asigna a sí mismo el rol de Policía Universal, que asume en permanente excepcionalidad de las normas de las Naciones Unidas y de otros protocolos de gobierno internacional que comparten soberanía.
- Establece ante sí que su seguridad nacional de Estado no tiene fronteras, ni en la intimidad y conciencia de sus ciudadanos, ni en el espacio mundial de los Estado-nación, por lo que asume y actúa con la doctrina de la intervención preventiva decidida por sí mismo, para sí mismo y con pretextos fabricados ante la ausencia de razones.
- Se asume como la "nación-destino", a la que no solo deben supeditarse las demás, sino que tiene "derechos" y "capacidades" para establecer cuáles son "estados fallidos" que deben desaparecer, y a cuales puede bloquear, restringir o limitar arbitrariamente.
- Trata de impedir que se acerquen e integren las naciones en unidades continentales, como la hace en Suramérica, continente que en el bicentenario de su independencia ha retomado los caminos de su integración como patria grande

Para algunos autores, de variadas corrientes, esta nueva condición de Imperio, expresaría una nueva etapa irreversible de la humanidad, pues el Imperio seria la nueva sede de la Soberanía. El Neo-liberalismo es su expresión mas sistemática y de gobierno en variados Estados. Pero también algunos, como Hard y Negri, lo asumen como un poder-red, multiforme, de control de la producción de vida, sin lugar, sin fronteras, gobernando el espacio mundial anónimamente, que seria la nueva sede de Soberanía, del poder. Para estas diversas corrientes, los Estado-Nación, como espacio de las soberanías, se diluirían ante este nuevo poder que ha concentrado toda la soberanía. Viviríamos el Siglo sin naciones, con el Imperio Global.

Frente a estas interpretaciones, es más actual que nunca el imperativo mariateguiano de Peruanizar el Perú en un mundo nuevo.

En el Perú, la elite dominante, que tiene añoranzas del Reino nobiliario, y que aprendió la gobernabilidad de la oligarquía, ya perdió sus bases de poder anteriores y se adecua a esta Reificacion del Imperio. Para ello, asume el Perú como una Des-topia. Es decir, como un Lugar sin Nación, como un territorio de flujos, en el cual solo les queda ser *lobbystas* intermediarios de los grandes flujos del capital internacional. Esta Des-topia no requiere comunidad de ciudadanos con soberanía, por lo que reducen la política al espectáculo, mientras organizan el Estado en base a un exacerbado presidencialismo, cuasi monárquico, que se asume sobre todo como el orquestador de la entrada de inversiones transnacionales a los recursos de la nación. Corporativizan el territorio en fragmentado archipiélago minero-energético, en los cuales las empresas internacionales asumen los atributos del poder local, en pacto con la elite del Estado.

Las reificaciones del Imperio y la Des-topia, son objetos que se pretenden naturalizados y eternos. El curso de la historia los vuelve a la realidad, que la crítica emancipadora adelanta. El Imperio USA no sólo ha generado la profunda recesión actual y la crisis de la economía casino, sino que la sobre acumulación

se ha expresado en una multipolaridad económica mundial, en la cual países emergentes están reconfigurando la escena mundial, con creciente independencia del poder imperial. Ha entrado en crisis la centralidad euroamericana y su colonialidad del Poder; se ha abierto el encuentro fructífero de civilizaciones y la emancipación multipolar. Los Estados Nación, desmintiendo la propaganda que van a desaparecer, se afirman como instrumentos fundamentales para hacer frente a la crisis del capitalismo actual. Para ello requieren superar las Repúblicas elitistas, que expropian la soberanía a los pueblos para encerrarla en las oligarquías, en la jefatura de Estado o en sus cuerpos de representación. Es necesario refundar la República, sustentándola en la soberanía afincada en la comunidad de ciudadanos, libres, justos, solidarios, la que institucionaliza el campo de la política, sin dejar de mandar participativamente. Los nuevos desafíos de la humanidad en la nueva era digital, desafíos ambientales, energéticos, alimentarios, biológicos, productivos, sociales, de conocimiento, dan y requieren mayor fuerza de los derechos de los ciudadanos, depositarios del poder soberano en el marco territorial de los Estados nación y los sistemas de gobierno continental y mundial compartido.

Una rotunda expresión de estas nuevas condiciones, que enfrentan al Imperio y abren nuevas perspectivas, lo constituye el decisivo proceso de acercamiento e integración entre los países de Suramérica. En el Bicentenario de la Independencia, Suramérica ha logrado los mayores márgenes de autonomía, y los más concretos pasos de integración. Suramérica es un creciente poder mundial civilizatorio, de carácter andino-amazónico-criollo. Los diversos Estados nación intensifican sus acercamientos, asumiendo que las perspectivas de cada uno se potencian con la unidad continental. Somos naciones bifrontes: somos naciones que formamos una Patria Grande. Tenemos una común historia y un futuro conjunto. La Peruanizacion del Perú, pasa por ser firmes y claros en nuestra pertenencia a la comunidad de naciones de Suramérica.

En las nuevas condiciones, y ante las amenazas y desafíos del Imperio, adquieren mayor perspectiva la Propuesta de Mariátegui para Peruanizar el Perú, uniendo nuestra tradición social con los más avanzado de la humanidad. Para afirmar la nación, hay que afianzar la soberanía en la comunidad pluricultural de ciudadanos. Para que el poder de soberanía se ejerza con las mediaciones correspondientes, hay que refundar la Republica, en una democracia de ciudadanos con plenos derechos y capacidades sociales y autonómicas. Para consolidar la Nación, hay que forjar el mercado nacional, articulando sus potencialidades y saberes ancestrales, recuperando los recursos naturales, integrándose en la patria grande suramericana, abriéndose en forma competitiva al mundo.

Adquiere mayor fuerza que nunca, en el desafío para la emancipación ante el Imperio, la lucha por afirmar la nación como comunidad social de ciudadanos, en una Patria Grande Suramericana. La lucha emancipatoria, es una lucha con un mito social, por el pan y la belleza, por una vida buena, con moral de productores. Son estos los fundamentos del poder democrático de soberanía, en la tarea todavía pendiente de Peruanizar el Perú.

MARIÁTEGUI
& LAS CONSECUENCIAS ECONÓMICAS DE LA PAZ*

Renata Bastos da Silva

Si existe un tema que la humanidad domina con cierta facilidad en los últimos cien años, aunque evitando pronunciarse a profundidad al respecto, es la guerra. Se vive en guerra hace tanto tiempo que todos podrían explicar ampliamente tácticas y estrategias, pero cierto pudor nos lleva a hablar lo menos posible sobre todo haciendo alusiones que muchas veces pocos entienden. Aunque rara vez aparezcan en los titulares de los periódicos internacionales o como tema de un libro, algunas guerras durarán – y duran – más de lo esperado. Por lo tanto, este asunto suscita la pregunta: ¿será que aún no conocemos otra cosa?[1] Recordamos que el siglo XX empezó con la Primera Guerra Mundial que involucró a casi todos los continentes y duró de 1914 a 1918.

Esta Guerra y sus consecuencias marcaron el nacimiento del Largo Siglo XX[2] y estos hechos fueron seguidos y descritos de diferente manera por varios de sus contemporáneos, entre ellos, José Carlos Mariátegui y John Maynard Keynes, pensadores que nos presentaron una perspectiva de apertura y redireccionamiento de este periodo teniendo como paradigma sus respectivos continentes. Ambos integraron la vanguardia intelectual hija del siglo XIX que creó el siglo XX, los autores sabrán identificar, en sus obras, las características emergentes de este periodo. Así vemos que las intervenciones de Keynes y Mariátegui recorrieron caminos diferentes teniendo como uno de sus puntos el examen de la Primera Gran Guerra y sus efectos.

En el sentido común, los nombres de Mariátegui y Keynes nunca se relacionaron estrechamente, tanto en la historia del antifascismo como en la historia de la cultura política democrática que luchó por dirigir la *"estructura del mundo".*[3] Mientras tanto, al ver nuestra historia contemporánea y nuestros

---

* Este artículo es resultado de nuestras investigaciones de maestría. Como resultado de ellas elaboramos la disertación titulada "Mariátegui mas allá de los *Siete Ensayos*", expuesta y aprobada en diciembre de 1996 en la Universidad del Estado de Sao Paulo, UNESP campus de Franca.

1 Aquí nos acercamos a la narrativa de PEPETELA, Guerra sem fim. En: *Época*, año II, No. 88, 24 de enero de 2000, pp. 83-85.

2 ARRIGHI, Giovanni, *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Traducción: Vera Ribeiro; revisión de la traducción: César Benjamin, Rio de Janeiro: Contraponto; Sao Paulo; UNESP, 1996. Ver también, HOBSBAWM, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Traducción: Marcos Santarrita; revisión técnica: María Célia Paoli, Sao Paulo: Companhia das Letras, 1995.

3 Cf, VACCA, Giuseppe, *Pensar o Mundo Novo: rumo à democracia do século XXI*, Traducción: Marco

antepasados no hay manera de negar que un campo nuevo de investigaciones sobre la cultura política y las grandes corrientes de ideas delineadoras del siglo XX y su curso, se vuelve promisorio y afirmativo cuando adopta como fundamento de comprensión del mismo el nexo de Mariátegui con Keynes.

Mariátegui en su *"exilio"* y Keynes en su denuncia de las consecuencias económicas de la paz[4] revelan al mundo personalidades coherentes y prosas juveniles provenientes de la estación cultural de la primera parte del novecientos, cuando, sorprendidos por aquel ambiente cargado de antipositivismo y delirio dionisiaco –que dará paso a la cultura irracional, terminando con la Primera Guerra Mundial– dijeron no al camino de Procusto del pensamiento dominante en la "estructura del mundo", pronunciándose contra la cultura de la tradición conservadora que proclama resultados inmediatos para los problemas beligerantes.

El punto que necesitamos analizar es que, con diversas posiciones y opiniones así como una sensibilidad sorprendentemente común, tanto Mariátegui como Keynes, en 1919, representaron un tipo de joven intelectual revolucionario, inmediatamente después de la Primera Guerra, que parte de cierta comprensión de la revolución pasiva de entonces, en abierta polémica contra la cultura conservadora.

Según esta perspectiva, Mariátegui escribió para diarios y revistas peruanos –destaca entre ellos la revista *Amauta*– sobre temas que interesan a la humanidad hasta hoy por ser fundamentales para comprender lo que representó el siglo XX así como los hechos diversos que entraron al siglo XXI. Entre otros, destacamos su abordaje del Tratado de Versalles que selló formalmente la paz en 1919, luego de la Primera Guerra Mundial y cuyas consecuencias apuntarán al proceso de la crisis política y económica que enfrentará el mundo en los primeros años de la década de 1920 y que, entre otras consecuencias, llevó al surgimiento de los regímenes fascistas, culminando con el crack de la Bolsa de Valores de Nueva York en 1929.

Como apoyo a sus estudios sobre las implicancias del Tratado de Paz, Mariátegui escogió, entre otras obras, *Las Consecuencias Económicas de la Paz* de John Maynard Keynes, uno de los economistas más eminentes de dicho periodo.[5] Publicado en 1919, dicha obra tuvo gran repercusión mundial.[6] El libro de Keynes aportó a Mariátegui el testimonio preciso de un intelectual que, como integrante de la comisión inglesa en la Conferencia de Paz, participó entre bastidores del Tratado de Versalles y percibió, mediante su análisis agudo de la

Aurelio Nogueira, Sao Paulo: Ática, 1996.

4 KEYNES, J.M. *The economic consequences of the peace*, 4ta ed. Londres; MacMillian, 1971, v.II (The collected writings of John Maynard Keynes). Ver también la traducción en español: *Las consecuencias económicas de la paz*, 2da ed. Traducción: Juan Uña; revisión: Luis Argemi, Barcelona; Editorial Crítica, 1991.

5 De los siete capítulos que componen el libro, dos fueron traducidos para la recopilación de las obras de Keynes publicada por editorial Ática: Capítulo 2: Europa antes de la guerra y Capítulo 6: Europa después del Tratado. Cf. KEYNES, J.M., John Maynard Keynes: Economía. Organizador: Tamás Szmrecsanyi, coordinador: Florestan Fernandes, Traducción: Miriam Moreira Leite, 2da ed. Sao Paulo: Ática, 1984, pp. 43-69 (Grandes científicos sociales).

6 Vemos que Hobsbawm hace una referencia directa al segundo libro de Keynes, analizando las repercusiones de dicha obra en los debates sobre las implicancias del Tratado de Paz suscrito en Paris, 1919, por los Países Aliados y los países vencidos en la Primera Guerra Mundial. HOBSBAWM, Eric, op cit. p.38.

economía mundial, que las crisis políticas y económicas de la década de 1920 se originarían de aquel Tratado. Esta obra proporcionó a Mariátegui la comprensión de las posiciones americanas y europeas contra las consecuencias de Versalles.

El significado de la contribución de Keynes a un análisis histórico contemporáneo, junto con Mariátegui, es una reflexión necesaria. Hasta el final del siglo XX, el público brasileño tuvo la oportunidad de encontrar traducido sólo un libro entero de Keynes, *Teoria geral do empego, do juro y da moeda*,[7] pero el estudio de su vasta obra posibilitaría encontrar claves para enfrentar los problemas socio-económicos en Iberoamérica. Fue lo que Mariátegui buscó y encontró en la obra de Keynes[8]

Al inicio de su carrera, el economista John Maynard Keynes trabajó como funcionario público entre 1906 y 1908 en el Departamento de la India, repartición supervisora de la administración de la colonia más populosa del entonces poderoso Imperio Británico[9]. Mediante esta experiencia, al inicio del siglo XX se convirtió en uno de los pocos especialistas en el sistema financiero de la India, lo que lo llevó a ser nombrado miembro de la Comisión Real de Finanzas y Moneda de la India en 1913, año en que publicó su primer libro, *Moneda de la India y Finanzas*[10], el único antes de la Guerra. Al llegar 1913, las economías capitalistas ya caminaban rápidamente al encuentro de grandes conglomerados de empresas concentradas, mantenidas, protegidas y. hasta cierto punto, guiadas por los gobiernos. La misma Guerra aceleró mucho ese cambio dirigido al gerenciamiento del Estado y a un capitalismo planeado por el Estado.[11]

En 1915, con el advenimiento de la Primera Guerra Mundial, Keynes fue convocado por el Departamento del Tesoro del Gobierno Británico a participar en el esfuerzo de la guerra, llegando a ser asesor económico del gobierno hasta 1919. Sus actividades incluían especialmente las difíciles negociaciones financieras con los Aliados de Gran Bretaña, entre los cuales destacaban los Estados Unidos. Keynes acompañó de cerca el gerenciamiento de los gastos con la guerra, los cuales generaron una cantidad significativa de deudas entre los países aliados. El economista inglés también observó la marcha de la economía de guerra planeada por Alemania como Estado industrial emergente.

De igual manera, se preocupó por examinar con atención la economía de Rusia, destacando el impacto que este país dio al mundo con la revolución de

7 KEYNES, J.M., Teoria geral do empego, do juro y da moeda/inflaçao e deflaçao. Traducción: Mario R. da Cruz. Sao Paulo: Abril Cultural, 1983 (Colección Os Economistas).

8 Vemos que el primer ensayo del libro *Sete ensaios de interpretaçao da realidade peruana*, trata de la historia económica del Perú cuando Mariátegui aborda factores internos y externos de aquella sociedad que ayudaran a esa experiencia periférica. MARIÁTEGUI, J.C. Esquema da evoluçao económica. En: *Sete ensaios de interpretaçao da realidade peruana*. Traducción de Salvador Obiol de Freitas y Caetano Lagrasta. Prefacio de Florestan Fernandes, Sao Paulo, Alfa-Omega, 1975, pp. 3-19.

9 Sobre el trabajo de Keynes en el Departamento de la India, ver HARROD, R.F. *La vida de John Maynard Keynes*, Traducción: A. Ramos Oliveira y M. Monteforte Toledo, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 148-159. Como también, SKIDELSKY, Robert, The India Office. En *John Maynard Keynes: Hopes Betrayed* (1883-1920) 3era ed, Londres; Macmillian, 1992, v.1, p. 175-187; SKIDELSKY, Robert, Keynes. Traducción: José Carlos Miranda, Rio de Janeiro; Zahar Ed., 1999, p. 27-30.

10 KEYNES, J.M., *Indian Currency and Finance*, 2º ed, Londres; Macmillian, 1971, v.1 (Escritos recopilados de John Maynard Keynes). En este libro, Keynes mostró sus conocimientos especializados en el funcionamiento de instituciones financieras, su adhesión al patrón oro y su defensa de un banco central para la India.

11 HOBSBAWM, Eric J. *Naçöes e nacionalismo* desde 1780. Traducción: Maria Cecilia Paoli y Anna María Quirino, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p.160.

1917. Para desarrollar este trabajo, Keynes integró la delegación británica de la Conferencia de Paz en 1919. A partir de esta experiencia –y luego de romper con la delegación inglesa, por discrepancias en la conducción del Tratado de Versalles, y retirarse de la Conferencia – escribió, ese mismo año, su segundo libro, *Las Consecuencias Económicas de la Paz*, que logró gran repercusión mundial, donde Keynes critica el Tratado de Versalles, destacando que los castigos impuestos a Alemania en los términos de este acuerdo de paz, y la exclusión de Rusia de la Conferencia, por parte de los aliados, serían unos de los factores que harían fracasar por completo los objetivos de paz y recuperación del Viejo Continente.[12]

Como Keynes, el peruano Mariátegui también siguió la coyuntura de los años 20. Como ya dijimos, durante su estadía en Europa, entre 1919 y 1923, elaboró análisis de datos que afectaban la escena internacional, escribiendo artículos y crónicas para diarios y revistas peruanas. En 1921, escribió su primer artículo que recorre la obra de Keynes para evaluar los efectos del Tratado de Versalles[13]. Al año siguiente, escribió, entre otros artículos alusivos al final de la hegemonía europea sobre el mundo, "El crepúsculo de la civilización", donde cita a Keynes[14] por segunda vez. Al volver al Perú en 1923, tuvo la oportunidad de debatir públicamente la historia de la Crisis Mundial en las conferencias que dio desde junio de 1923 a enero de 1924 en la Universidad Popular González Prada[15]. En el programa de las conferencias, Mariátegui destacó el problema de las reparaciones de la Guerra, uno de los puntos que se expondrían, destacando los trabajos de Keynes sobre el tema.[16] Mariátegui retomó la narración de Keynes para fundamentar su exposición sobre la novena conferencia del 31 de agosto de 1923, dedicada a debatir los problemas de la Paz de Versalles.[17]

Entre 1923 y 1930, Mariátegui siguió produciendo artículos sobre exámenes de política y actualidades de la realidad mundial, trabajos publicados en varios periódicos peruanos, entre ellos la revista *Variedades*, en una columna titulada "Figuras y Aspectos de la Vida Mundial". Los artículos sobre el periodo de 1923 a 1925 fueron organizados y revisados, formando el contenido del primer libro de Mariátegui, La escena contemporánea, donde el pensador peruano destaca el segundo libro de Keynes en el capitulo sobre el tema de la Crisis de la Democracia, entre otros escritos, en un ensayo titulado "John Maynard Keynes"[18]

12 Entre 1919 y 1929, Keynes profundizó su examen de la economía mundial destacando los acontecimientos que involucraron el colapso del liberalismo económico. En este sentido, en este periodo publicó *The Treatise on probability* (1921); *The revisión of the treaty* (1922); *The tract on monetary reform* (1923). 2da ed. Londres; Macmillian, 1971, vols. VIII; III; IV (Los Escritos recopilados de John Maynard Keynes).

13 MARIÁTEGUI, J.C. Los problemas de la paz. En: *Cartas de Italia*, 11º ed. Lima; Amauta 1991. (*Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, v. 15). pp. 149-152. Concluido en Roma en mayo de 1921; publicado en el periódico *El Tiempo*, Lima, 24 de julio de 1921.

14 MARIÁTEGUI, J.C. El crepúsculo de la civilización. En: *Signos y obras*, 9º ed. Lima; Amauta 1985, p. 78-83 (*Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, v. 7). Publicado en Variedades, Lima, 16 de diciembre de 1922.

15 Cf MARIÁTEGUI, J.C. *Historia de la crisis mundial*: conferencias (años 1923 y 1924) 12º ed. Lima; Amauta 1988. (Ediciones Populares de las *Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, v. 8).

16 MARIÁTEGUI, J.C. Programa de Conferencias en la Universidad Popular. En: *Historia de la crisis mundial*: conferencias (años 1923 y 1924), op. Cit., p. 11-13. Publicado en *Claridad*, año I, nª2, Lima, julio de 1923.

17 MARIÁTEGUI, J.C. La Paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones. En: Historia de la crisis mundial: conferencias (años 1923 y 1924), op. Cit., p. 106-118. A propósito de esta conferencia, se publicó una reseña en el diario *La Cronica*, Lima, 6 de noviembre de 1923. Posteriormente se publicó íntegramente en la revista *Amauta*, Lima nº31, p.9-16, jun-jul, 1930.

18 MARIÁTEGUI, J.C. *La escena contemporánea*. 14º ed. Lima; Amauta 1987, (*Ediciones Populares de las*

Aun existen tres momentos en los cuales Mariátegui cita a Keynes: en una carta fechada en mayo de 1925, dirigida a Ricardo Vegas García;[19] en un artículo para la revista *Mundial* titulado Duas concepçoes de vida;[20] y finalmente en un artículo publicado en noviembre de 1929 en su columna Figuras y Aspectos de la Vida Mundial, en la revista *Variedades*.[21]

En este artículo analizaremos algunos de estos artículos de Mariátegui para comprender el relieve que el pensador peruano dedica a *Las consecuencias Económicas de la Paz*, entre otros libros, a propósito de la crisis posterior a la Primera Guerra Mundial.

En nuestro análisis, para Mariátegui, el problema de la crítica de la economía política de Keynes se encuentra a lo largo de dos líneas zigzagueantes que se cruzan sin interrupción impidiéndonos un juicio de síntesis. Por una parte, Keynes representa el filón historiográfico económico, la critica al *laissez-faire* y, en general, a la formación del Estado y la sociedad moderna a imagen y semejanza de este paradigma. Por otra parte, y partiendo del paradigma de la Revolución Liberal Inglesa del siglo XVII, Keynes es identificado como el único intelectual inglés que busca la superación positiva y afirmativa del esquema derivado de dicho evento, abriendo un campo para la problemática de los estudios sobre la revolución en nuestro tiempo.

LOS PROBLEMAS DE LA PAZ Y EL CREPÚSCULO DE LA CIVILIZACIÓN

El final formal de la Primera Guerra Mundial se produjo el 28 de junio de 1919 con la declaración y posterior firma del Tratado de Paz en el palacio de Versalles en Paris. La propuesta demócrata liberal del armisticio, llevada por la política americana, con la cual empezó la negociación, junto a Alemania, para llegar al final de la contienda, fue descartada a lo largo de los debates de Versalles.

Cansada de guerrear y al borde de la derrota, Rusia fue el primer régimen de Europa Central en caer bajo las presiones y tensiones de la Primera Guerra Mundial, con el advenimiento de la victoriosa Revolución Bolchevique en 1917, pero la Rusia Bolchevique no fue invitada a participar en la Conferencia de Versalles.

Mariátegui analizó los dos hechos fundamentales para llegar al final del conflicto: la intervención de los Estados Unidos y el estallido de la revolución rusa, destacando su impacto en la política peruana entre 1916 y 1919, a través de su columna de comentarios políticos en el diario limeño *El Tiempo*, titulada "Voces".[22]

Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 1). p. 69-74.

19 *Correspondencia* de José Carlos Mariátegui (1915-1930), Introducción, organización y notas de Antonio Melis, 2T. 1ra ed. Lima; Amauta, 1984.p.83.

20 MARIÁTEGUI, J.C. Dos concepciones de la vida. En: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. 11ª ed. Lima: Amauta 1988. (Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 3). p. 17-22. Publicado inicialmente en *Mundial*: Lima, 9 de enero de 1925. Transcrito en la revista *Amauta*, Lima, n. 31, p. 4-7, jun-jul. 1930.

21 MARIÁTEGUI, J.C. Guía elemental de Georges Clemenceau. En: *Figuras y aspectos de la vida mundial* (3er tomo), 6º ed. Lima, Amauta 1987. (*Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, v. 18). p. 118-122. Publicado en *Variedades*: Lima, 27 de noviembre de 1929.

22 De estos ensayos, destacamos algunos publicados entre octubre y noviembre de 1918, que comentan la repercusión de la campaña del presidente americano Woodrow Wilson por el armisticio alemán. MARIÁTEGUI, J.C. Paz en la Tierra, Lima 14/10/1918; Porfiado siempre, Lima 19/10/1918; La paz

Entre otros temas, en estos artículos el pensador peruano examinó la propuesta americana para lograr el final del conflicto mundial. Mariátegui distinguió el discurso pronunciado por el presidente americano Woodrow Wilson el 8 de enero de 1918 ante el Congreso americano, donde anunció "Catorce Puntos" conteniendo principios para llegar al armisticio con Alemania. Dichos puntos constituían un programa de reorganización mundial bajo el signo de la democracia liberal.[23]

Las negociaciones de paz empezaron con la nota alemana del 5 de octubre de 1918 dirigida a los EE. UU y terminaron el 5 de noviembre de 1918 con la nota del presidente americano. En esa oportunidad, la actuación de Wilson se produjo sin los gobiernos de las Potencias Aliadas. En su nota, el gobierno alemán pedía al presidente americano elaborar medidas conducentes al restablecimiento de la paz, informar de este pedido a todos los beligerantes e invitarlos a designar agentes diplomáticos, con plenos poderes, para iniciar las negociaciones. El gobierno alemán aceptó los "Catorce Puntos" y las declaraciones posteriores de Wilson, particularmente su alocución ante el Congreso americano el 27 de setiembre de 1918, como base para las negociaciones de paz.

Para evitar mayor derramamiento de sangre, el gobierno alemán pidió al presidente de los EE.UU promover sin demora el final de un armisticio general en aire, mar y tierra. Entonces Alemania capituló el 5 de noviembre de 1918, en virtud del compromiso aliado que el tratado de paz se basaría en los "Catorce Puntos."[24]

Entretanto, el escenario organizado en Paris para negociar y promulgar el Tratado de Versalles no ayudó a una paz justa. El hambre y la miseria que asolaron a la población europea durante la contienda persistieron en los años posteriores a la promulgación de la paz, a pesar del cese al fuego. Las disputas imperiales aún dominaban las mentes de los estadistas de las principales potencias del mundo, responsables de sellar la paz. Desde esta perspectiva, los principios expuestos en los "Catorce Puntos" fueron abandonados en Versalles. En consecuencia, se impuso a Alemania una paz punitiva, justificada por el argumento de ser la única responsable de la Guerra y de todas sus consecuencias – la llamada cláusula de "culpa de la guerra", con la intención de mantenerla permanentemente debilitada.[25]

Así, cinco dimensiones marcaron la elaboración del Tratado de Paz de Versalles, siendo la más inmediata el colapso del sistema político zarista de Rusia y el surgimiento de un régimen bolchevique revolucionario – convertido en punto referencial para las fuerzas revolucionarias de todas partes. En segundo lugar,

del Señor, Lima 08/11/1918; Un dia grande, Lima, 12/11/1918. Reproducidos respectivamente en MARIÁTEGUI, J.C., *Escritos juveniles (la edad de piedra)* Tomo 8, Lima; Biblioteca Amauta, 1994, p. 7-8, p.17-18, p.59-62, y p.68-69. Como también los que tratan sobre la Revolución Rusa de 1917 y sus efectos inmediatos, destacando el papel de Lenin, Esto se expresa en el artículo: Cable hostil, publicado en *El Tiempo*, Lima, 30/06/1918; Reproducido en MARIÁTEGUI, J.C., *Escritos juveniles (la edad de piedra)* Tomo 7, Lima; Biblioteca Amauta, 1994, p. 181-182,

23 Woodrow Wilson fue presidente de los EE.UU por el partido demócrata entre 1912 y 1916 siendo reelecto ese mismo año para un segundo mandato que cumpliría hasta 1919.

24 Cf. KEYNES, J.M., The Treaty. *The economic consequences of the peace*, op. cit., p. 35-41. MARIÁTEGUI, J.C. La Paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones. En: *Historia de la crisis mundial*: conferencias (años 1923 y 1924), op. cit., p. 106-118. HOBSBAWM, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX*, 1914-1991. op. cit., p. 73.

25 HOBSBAWM, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX*, 1914-1991. op. cit., p. 41.

la necesidad de controlar a Alemania que, al final, casi había derrotado sola a toda la coalición aliada. Tercero, el mapa de Europa tuvo que ser rediseñado tanto para debilitar a Alemania como para llenar los grandes espacios vacíos dejados en Europa y Oriente Medio por la derrota y el colapso simultáneo de los imperios ruso, austro-húngaro y otomano. En realidad, el principio básico para reordenar el mapa era crear *Estados-naciones étnico-lingüísticos* según el derecho de autodeterminación de los pueblos, proclamado por el presidente Wilson en sus "Catorce Puntos."

El cuarto punto en consideración se refiere a las relaciones políticas interna y externas entre los países victoriosos – y las fricciones entre ellos. Principalmente las relaciones entre EE.UU y las demás potencias europeas, luego quedó claro, durante la Guerra, el desarrollo industrial americano y la superioridad de su economía. La consecuencia más importante de estas divergencias fue que el Congreso americano se rehusó a ratificar un acuerdo de paz escrito, en gran parte, por o para su presidente. Por consiguiente, se retiró, con consecuencias a largo plazo. Al volver a los EE.UU, luego del final de la Conferencia de Versalles, el presidente Wilson encontró una fuerte oposición del partido republicano a sus planes internacionalistas. El Senado americano no aprobó la participación de los EE.UU. en la Liga de las Naciones ni aceptó el Tratado de Versalles. Por último, los aliados trataron desesperadamente una paz para evitar un nuevo conflicto bélico. Fracasaron, pues veinte años después el mundo estaba, otra vez, ante una Guerra Total.[26]

Así, el Tratado de Versalles fue una solución teórica a los problemas de la Guerra y la aceptación, por parte de Alemania, de las condiciones del ultimátum aliado, una solución teórica a los problemas de la paz.[27]

Como se sabe, Mariátegui llegó a Europa un mes después de dejar el Perú, en medio de los efectos de la Paz de Versalles. Desembarcó en Francia en noviembre de 1919. Viajó de inmediato a Paris donde permaneció 40 días en medio de la efervescencia de los debates sobre las consecuencias de dicho Tratado. El 12 de diciembre de ese mismo año se publica el libro de Keynes, *Las consecuencias económicas de la paz*, profundizando más aun las discusiones sobre los resultados del acuerdo. Este libro se convirtió en un *best seller* pues en 15 días se vendieron 2.642 ejemplares.[28] La narración de Keynes sobre la Conferencia de Versalles y su examen de las discusiones del Tratado de Paz expuestas en este libro, hicieron conocido al economista ingles en el mundo entero. En el prefacio, Keynes expone algo de su punto de vista sobre los efectos de la paz:

> El autor de este libro, incorporado temporalmente al Tesoro británico durante la guerra, fue su representante oficial en la Conferencia de Paz de Paris hasta el 7 de junio de 1919. También representó al ministro de hacienda en el Consejo Supremo Económico. Renunció a estos cargos cuando

26 Nuestro análisis se aproxima a Eric Hobsbawn, op. cit., p. 38-40. Entretanto destacamos que los cinco puntos antes expuestos también se abordaron en los análisis de Mariátegui, en sus artículos y conferencias del periodo anterior a la publicación de *La escena contemporánea* en 1925. Así como por Keynes, en *The economic consequences of the peace* (1919), op.cit, y entre otros escritos, en *The revision of the Treaty*, de 1922, op. cit.

27 MARIÁTEGUI, J.C. "Los problemas de la paz". op. cit. p. 149-152.

28 Cf. SKIDELSKY, Robert, John Maynard Keynes: *Hopes Betrayed* (1883-1920) op. cit., p. 384. SKIDELSKY, Robert, Keynes. Traducción: José Carlos Miranda, op. cit., p. 33-34.

> se hizo evidente que no se podía mantener por más tiempo la esperanza de una modificación sustancial de los términos de la paz proyectada. Los fundamentos a esta oposición al Tratado, o mejor dicho, a toda política de la Conferencia sobre los problemas económicos de Europa, aparecerán en los próximos capítulos. Son por completo de carácter público y se basan en hechos conocidos por todos.[29]

La narración de Keynes empieza con un balance de la situación europea antes de la Guerra, destacando la organización de una sociedad bajo la égida del imperialismo del libre comercio.[30] Sin embargo, Keynes señala problemas como el crecimiento acelerado de la población y la relación entre el Nuevo y el Viejo Continente, refiriéndose a América del Norte y Europa, respectivamente. En los siguientes capítulos, el economista inglés trató de exponer lo que fue la Conferencia de Versalles, las discusiones y acuerdos referentes al Tratado, así como calificó y cuantificó las reparaciones de Guerra que le corresponderían a Alemania. En los dos últimos capítulos hace una evaluación de Europa después del Tratado – diferenciando la economía alemana y rusa – y señaló las soluciones para superar la crisis.

Según Keynes, los puntos fundamentales de la paz fueron acordados exclusivamente por cuatro hombres: el Presidente Wilson, los primeros ministros Georges Clemenceau[31] y Lloyd George[32], así como por el estadista italiano Vittorio Orlando[33], representantes de EE.UU, Francia, Inglaterra e Italia, respectivamente, actores que expresaban el nacionalismo predominante en el mundo de entonces, defendiendo los intereses de los Estados-naciones que representaban. En este sentido, de acuerdo con Keynes, el destino del mundo se concentraba en la decisión de cuatro personalidades que representaban el microcosmos de la Humanidad.[34]

Se observó que Alemania capituló en virtud del compromiso aliado de que la base de la paz serían los "Catorce Puntos", una paz sin anexiones ni limitaciones, que garantizaba a los vencidos, el derecho a la vida, a la independencia, la prosperidad, sin cargar sobre ellos el fardo de las obligaciones económicas de los vencedores. Alemania y Austria depusieron las armas en base a estas garantías. Mientras tanto, el gobierno francés presentó a la Conferencia otro plan de paz, la antítesis de los términos acordados en el armisticio. Pero en vez de una táctica inteligente, según Keynes, el primer ministro francés Georges Clemenceau –conocido como el Tigre– aportó a la Conferencia una política

29 KEYNES, J.M. Prefacio. T*he economic consequences of the peace*, op. cit. Todas las traducciones de los paasajes sacadas de publicaciones extranjeras (español, inglés y francés) son responsabilidad de la autora.

30 Cf. ARRIGHI, Giovanni, op. cit., p. 67.

31 Georges Clemenceau (1841-1929): político, escritor, periodista y médico francés. Ejerció el cargo de primer ministro del gobierno francés de noviembre de 1917 a enero de 1920.

32 David Lloyd George (1863-1945): político inglés del Partido Liberal. Entre otros cargos fue canciller del Tesoro Británico entre 1908 y 1915, Ministro de Provisiones de 1915 a 1916 y, en este último año, secretario de Guerra. Primer Ministro entre 1916 y1922, dirigió la política de guerra del Reino Unido y luego las negociaciones de paz. Al reconocer el Estado Libre de Irlanda en 1921, perdió el apoyo de los conservadores y su gobierno cayó.

33 Vittorio Emmanuele Orlando (1860-1952), jurisconsulto y estadista italiano. Diputado, senador y ministro de varias carteras. Representó a Italia en la Conferencia para el Tratado de Versalles. Posteriormente fue acusado por los fascistas de no haber cumplido su tarea diplomática.

34 KEYNES, J.M. *The conference. The economic consequences of the peace*, op. cit. p. 17-34.

nítidamente nacionalista, usada siempre que los intereses franceses estaban en juego. Esta perspectiva nacionalista terminó dominando la conducción de la elaboración del Tratado de Paz. En interpretación del economista inglés, Clemenceau aparece como desdeñoso e indiferente a todo lo que no fuese la revancha francesa contra Alemania. No le importaba el destino del resto de la humanidad. Quizás ni su propio pueblo le importase tanto como salir de la Conferencia con la certeza de la humillación pública de Alemania.[35] En marzo de 1920, Keynes escribió un prefacio especial para la versión francesa de su segundo libro donde advertía que:

> *Los intereses fundamentales de Francia fueron trazados por quienes rodeaban a M. Clemenceau. Rebajaron las reclamaciones morales de las áreas devastadas exagerando su magnitud sin ninguna vergüenza.*
>
> Antepusieron el logro de un acuerdo global muy por encima de las posibilidades de Alemania en atención a los reclamos de Francia [….], incluyendo así los reclamos de pensiones y reparaciones, lo que se oponía a nuestras obligaciones, e impusieron una carga imposible al enemigo, con lo que lograron reducir la parte recibida por Francia de cada pago hecho por Alemania, sin aumentar la suma total que pagaba Alemania. No lograron ningún crédito o acuerdo sobre las deudas interaliadas, perdieron la simpatía por aparentar una avaricia imprudente. Los representantes de Francia en la Conferencia de Paz sacrificaron los sólidos intereses de su país a cambio de unas promesas incapaces de ser cumplidas, logradas por *fuerza mayor* que, como era sabido por ambas partes, no valían el papel donde estaban escritas.[36]

En su libro, Keynes destacó que, al inicio del siglo XX, Alemania se convirtió en el eje central alrededor del cual se agrupó el sistema económico europeo. Con el desarrollo industrial de Alemania, Inglaterra logró un gran mercado de consumo de los productos británicos. Por lo tanto, como Keynes, el primer ministro Lloyd George comprendía que un Tratado de Paz que obligaba a Alemania a pagar un monto de indemnizaciones de guerra superior a sus posibilidades financieras llevaría a dicho país a la bancarrota, lo que se extendería a los demás Estados europeos. No obstante, lo fundamental para Lloyd George era firmar la paz, luego se vería cómo mejorarla. Keynes discrepó vehementemente con esta posición siendo uno de los motivos que lo llevaron a romper con el gobierno inglés, renunciando a sus cargos en el servicio público británico.[37]

Un análisis fundamental que Keynes hizo en su libro se refiere al agotamiento del movimiento capitalista en los moldes del libre mercado, señalando que la economía europea no se reconstituirá ejerciendo los postulados económicos del *laissez-faire*. Por lo tanto, era un Tratado de Paz que imponía a un estado europeo cláusulas que afectaban directamente el desarrollo de sus fuerzas productivas y sus relaciones sociales de producción, en la perspectiva de que los demás estados, como Francia, continuasen en la lógica económica del liberalismo de mercado,

35 Idem.
36 KEYNES, J.M. Prefacio de la edición francesa de *Las Consecuencias Económicas de la Paz*. Traducción: Paul Frank, Paris: *Nouvelle Revue Française*, 1920, p.9.
37 KEYNES, J.M. Reparation. En: *The economic consequences of the peace*, op. cit. p. 106-114.

lo que los llevaría al desequilibrio financiero, además de ser una incoherencia.

En su libro, Keynes recorrió las ideas de Lenin para caracterizar el movimiento monetario en el sistema capitalista y subrayar la posición rusa ante la crisis de post guerra. Keynes se ocupó de evaluar la situación económica de Rusia después de la revolución de 1917, destacando que dicho Estado había sido excluido de la Conferencia de Versalles.

Los gobiernos europeos no encontraban salidas, ni mediante prestamos externos ni impuestos, para obtener recursos a fin de saldar las deudas interaliadas contraídas durante la contienda y sanear sus economías. Entonces, la solución fue imprimir papel moneda para mantener el "equilibrio" de sus cuentas. Así, el economista inglés observó que la crisis de la economía europea se formó a partir de la superación del capitalismo de libre competencia. En este sentido, examinando el tema monetario, Keynes cita a Lenin atribuyéndole la declaración de que la mejor manera de destruir el sistema capitalista es corrompiendo la moneda, proceso en el cual está contenida toda la fuerza económica que lleva al sistema a la destrucción.[38]

Por otro lado, en su informe sobre la situación internacional durante el congreso de la Internacional Comunista en agosto de 1920, Lenin atribuyó a Keynes la conclusión que con la Paz de Versalles, el mundo iba a la bancarrota, siendo necesario anular las deudas de la contienda. Según el líder bolchevique –interesado en aumentar la base de apoyo a la Revolución– esta iniciativa fue tomada por Rusia antes de ser expresada por Keynes en su segundo libro, resolviendo así los impases de este país sobre las obligaciones de guerra y reafirmando el movimiento de ruptura rusa con una política explotadora de la clase trabajadora[39].

Mientras tanto, dejemos un rato nuestro análisis del libro de Keynes para volver a la lectura que hace Mariátegui sobre algunos artículos de Lenin.

En el análisis de Mariátegui, estas citas de Lenin representaban el punto fuerte de la elaboración intelectual y política de la hegemonía del proletariado. Como se sabe, se trataba de la visión de los subordinados como clase dirigente en el desarrollo del proceso revolucionario. La influencia del pensamiento de Lenin en Mariátegui no fue una receptividad pasiva sino que estimuló la profundización del análisis de la coyuntura y la expansión sin precedentes del horizonte teórico[40]. Por consiguiente, señalamos que un estudio de los artículos de Mariátegui y Keynes se puede examinar como un paralelo de dos destinos que se cruzan. Entre tanto, en el núcleo de esta encrucijada encontramos la lectura que Mariátegui hace de Lenin y la evaluación de las consecuencias económicas de la paz hecha por Keynes.

Por lo tanto, destacamos que para Mariátegui lo importante esencialmente era el cuadro de referencias donde se observa y aprende la política de Lenin, lo

38 KEYNES, J.M. Europa después del Tratado. En: The economic consequences of the peace, op. cit. p. 143-159. Ver traducción brasileña en KEYNES, J.M., A Europa depois do Tratado. En: John Maynard Keynes: Economía op. cit. p. 54-69.

39 LENINE, V. i. IIº Congreso de la internacional Comunista, 19 de julio – 7 de agosto de 1920. En: Obras Escogidas – 3º Tomo. Sao Paulo: Alfa-Omega, 1980, p. 367-385.

40 MARINHO, Ricardo, GOMES, Wagner, SILVA, Renata Bastos da. Opiniäo e Revolução: as revistas de opiniao no Brasil e na Ibero-America na época da Amauta. En: Amauta y su época: simposio internacional (del 3 al 6 de setiembre de 1997), Lima: Minerva, 1998. p. 415-425.

que sugiere una interpretación compleja de Lenin en los análisis de Mariátegui, basada en cierta medida en las coyunturas que sus escritos se producen frente a las coyunturas reseñadas por los artículos de Lenin, lo que impone al analista la concordancia espinosa y, en cierta manera, sorprendente, con los puntos de vista de los autores. El Lenin que conoció Mariátegui era el estratega de la "Revolución de Octubre." El Lenin "anterior", el defensor de la hegemonía del proletariado en la revolución democrático-burguesa[41], sólo aparecerá – y este es un punto polémico y aun poco estudiado – mucho después de 1917[42].

Percibimos que el encuentro de estos dos pensadores jóvenes, Mariátegui y Keynes, se da justamente cuando se instala la crisis en el sentido gramsciano[43]. Destacamos que 1919 es el momento cuando "1917" para Mariátegui y "1919" para Keynes se encuentran en el espacio de la democracia y la ética laica en confrontación con el mundo de la "pequeña política."[44] Observamos que en su estadía en Europa, Mariátegui se pudo aproximar más a las ideas del *condotieri* (conductor) ruso.

> Desde fines de 1919 hasta mediados de 1923, viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia donde me casé con una mujer y con algunas ideas. Conocí Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi esposa y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. En Europa me entendí con algunos peruanos sobre la acción socialista. Mis artículos de esa época marcan las estaciones de mi orientación socialista.[45]

Arriba destacamos que, como se sabe, el pensador peruano residió en Italia la mayor parte de su exilio en Europa, desde enero de 1920 hasta marzo de 1922, estableciéndose en Roma. En este periodo siguió redactando artículos sobre la política europea, mostrando consideración especial por la articulación de los partidos en Italia frente a la propaganda fascista que seducía principalmente a los estratos medios de Italia. Durante la Primera Guerra, en Italia se agravaron las cuestiones relativas al desarrollo de las fuerzas productivas, en la industria y en el campo, principalmente después de la Revolución Rusa. Esta era la pauta de las discusiones públicas de políticos e intelectuales italianos de diversos matices bajo la observación atenta de los estratos medios de Italia[46]. Por consiguiente, el pensador peruano tuvo la oportunidad de observar de cerca el ascenso del fascismo.

---

41 Cf. LENINE, V. Duas táticas da social-democracia na revoluçao democrática. En: *Obras Completas* – volumen I. Sao Paulo: Alfa-Omega, 1975, p. 381-472.

42 Este argumento se desarrolló en el ensayo escrito para el III encuentro de ANPHLAC, realizado en la USP del 22 al 24 de julio de 1998. Cf. SILVA, Renata Bastos da, MARINHO, Ricardo. La critica de la economía de Keynes en la política de Mariátegui, En; *Anales del III encuentro de ANPHLAC*, USP, Sao Paulo, jul. 1998.

43 Cf. GRAMSCI, A. *Maquiavelo, la política y el estado moderno*. Traducción: Luiz Mario Gazzaneo. 8º ed. Rio de Janeiro: Civilización Brasileña, 1991.

44 Aquí nos referimos en 1917 al advenimiento de la Revolución Rusa y en 1919, a las consecuencias de la Conferencia de Versalles.

45 Fragmento de la carta fechada el 10 de enero de 1927, enviada por José Carlos Mariátegui al escritor Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), director de la revista *La Vida Literaria*, editada en Buenos Aires y publicada en su número del mes de mayo de 1930 en homenaje a Mariátegui. La misma carta también fue publicada en *Correspondencia* de José Carlos Mariátegui (1915-1930), op. cit. Todas las traducciones de las citas de la obra de Mariátegui presentadas en este trabajo fueron hechas por la autora.

46 Cf. GRAMSCI, Antonio. El pueblo de los simios. En: *Escritos políticos 1917-1921*. 4ºed. México: Siglo XXI. 1990. (Tomo I), p. 133-136.

En Roma, en mayo de 1921, Mariátegui escribió su primer artículo donde destaca el análisis de Keynes sobre las consecuencias económicas de la paz[47]. No obstante, analizaremos tres artículos anteriores a este donde el pensador peruano alude a Lenin. En este punto, recordamos el inicio de nuestro asunto, destacando que los pronunciamientos del líder bolchevique siempre imprimirán transformaciones, tanto en el pensamiento de Mariátegui como en Keynes. Si volvemos nuestro análisis a la revolución de 1917, vemos a Mariátegui como el único pensador peruano que considera esa experiencia dándole un significado antideterminista de lectura *gamonalista* de *El Capital* que, narrada como una *novedad* extraordinaria de la Revolución Rusa, acredita en su victoria y su expansión, su universalización, contra el pesimismo y el asepticismo de las clases subordinadas del Perú marcadas por la evocación trágica del espectro de la rebelión de Tupac Amaru[48]; y que Keynes fue el único liberal inglés que reinterpreta la revolución rusa como un gran hecho liberal en la estela de la Revolución inglesa del Siglo XVII. No obstante, al definir a Lenin en 1921, Mariátegui tendrá en mente las anotaciones de Lenin para la III Internacional[49]. Es cierto que la influencia de la crítica de la economía de Keynes en la política de Mariátegui tendrá el paradigma del pensamiento de Lenin en clave con los acontecimientos de la coyuntura a lo largo de los años 20, considerando todas las diferencias existentes entre Mariátegui y Keynes en la batalla contra el fascismo[50].

El primer artículo que analizaremos se tituló *La Entente y Los Soviets*[51]. Mariátegui mira con atención los cambios políticos en Francia, Inglaterra e Italia con relación a Rusia[52], lo que significó el primer intento por restablecer relaciones comerciales entre dichos Estados, pues Rusia había sido excluida de los acuerdos internacionales posteriores a la Primera Guerra Mundial. El pensador peruano destacó que en la Inglaterra de 1920, tanto el partido trabajador como el partido liberal –liderado por el ex primer ministro británico Mr. Asquith–[53], se manifestaron a favor de la paz con los bolcheviques. Mariátegui concluye que toda la opinión inglesa opuesta al gobierno del entonces primer ministro Lloyd George, se opuso a la intervención en la política interna rusa. No obstante, en Italia e Inglaterra, la

47 MARIÁTEGUI, J.C. Los problemas de la paz. op. cit.

48 Cf. VEGA, Juan. *José Gabriel Tupac Amaru*, Lima: Universo, 1969; O'PHELAN, Scarlet. La Rebelión de Tupac Amaru: organización interna, dirigencias y alianzas. En: *La revolución de los Tupac Amaru*. Antología. Lima, 1981, p. 89-123; y El movimiento Tupacarisma: fases, perfil, coyuntura económica y perfil de la composición social de su dirigencia. En: *Atlas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su Tiempo*. Lima, 1982, p. 461-485.

49 LENINE, V. i. II Congreso de la internacional Comunista, 19 de julio – 7 de agosto de 1920. op. cit.

50 SILVA, Renata Bastos da; MARINHO, Ricardo. *A critica da economía de Keynes na política de Mariátegui*, op. cit.

51 MARIÁTEGUI, J.C. La Entente y los Soviets. En: *Cartas de Italia*, op. cit., p. 51-56. Concluido en Roma, 12 de febrero de 1920; publicado en el diario *El Tiempo*, Lima 9 de julio de 1920.

52 La Entente Cordiale era un programa político establecido entre Francia e Inglaterra en 1904 que se transformaría en la Triple Entente, con la adhesión de Rusia en 1907 con la promesa de apoyo recíproco en caso de asuntos diplomáticos.

53 Herbert Henry Asquith (1852-1928), político inglés, dirigente del partido liberal, primer ministro entre 1908 y 1916. Declaró la guerra a Alemania en 1914. Todas las colonias británicas y la India acudieron en ayuda de la Metropoli. Sólo Irlanda del Sur se mostró sensible a la propaganda alemana. En cuatro años, el costo de la guerra subió a 9 mil millones de libras, más de 2 mil millones de préstamos aliados. Los tributos aliados se repartieron equitativamente y se respetaron las libertades públicas en la medida de lo posible. En 1915, Asquith formó un gobierno de coalición con la presencia de conservadores y un representante laborista. El primer ministro, ya impopular, renunció en diciembre de 1916, siendo sustituido por Lloyd George.

presión de la clase trabajadora por lograr la aproximación política con Rusia fue particularmente vigorosa por la fuerza parlamentaria disponible[54].

Según Mariátegui, el líder liberal italiano Francesco Nitti[55] y el entonces primer ministro francés Clemenceau también reconocieron, como los ingleses, la importancia de la producción y reservas alimenticias de Rusia para Europa. Así, estos estados se pronunciaron por el restablecimiento de las relaciones comerciales y políticas con Rusia.

En otro artículo – donde cita a Lenin – titulado *El Estatuto del Estado Libre de Fiume*[56], Mariátegui disertó sobre la Constitución del poeta Gabrielle d'Annunzio para el Estado Independiente de Fiume[57], destacando que los sindicatos obreros de Fiume se mantenían ligados a la política de movilización y unificación de los trabajadores a nivel internacional. Y por lo tanto, no contrajeron ningún compromiso con D'Annunzio. Mariátegui destacó también que el diario *Il Popolo d'Italia* fue el único periódico italiano que comentó en detalle la Constitución de Fiume y trazó así las características de dicho periódico:

> El órgano del "fascismo" es *Il Popolo d'Italia*, de Milán, el diario de Benito Mussolini. Más que un periódico de grupo, es un periódico personal de Benito Mussolini quien lo fundó en extensión de su disidencia con el socialismo, para preconizar la guerra. Por esto es un diario polémico que conserva el tono guerrero y el espíritu marcial de su primera campaña. Su prosa es cálida, belicosa e hiperbólica.[58]

El Estado de Fiume se ubicaba a la orilla del mar Adriático que baña el oeste de Italia, Yugoslavia y Albania entre otros. En la posguerra inmediata, una disputa territorial por el Estado de Fiume llegó a sacudir las relaciones políticas entre Italia y Yugoslavia. Al emprender la conquista y posterior independencia de dicho Estado en septiembre de 1919, D'Annunzio puso en evidencia una política nacionalista y guerrera. Fue un golpe romántico, emprendido por el poeta sin resultados positivos, pues las implicancias internacionales llevaron al gobierno italiano a restablecer por la fuerza el estatuto de la ciudad. Ocurrió cuando Italia participaba en la Conferencia de Versalles como nación vencedora. Allí presentó una postura indefinida entre la política defensora del nacionalismo e imperialismo, ejercida por los primeros ministros de Francia e Inglaterra, y una política liberal demócrata que defendió la autodeterminación de los pueblos anunciada por el presidente americano en sus "Catorce Puntos."

Volvamos al escrito de Keynes que analiza, en su segundo libro, la situación difícil de Italia en 1919 destacando la cantidad de deudas interaliadas producto

54 MARIÁTEGUI, J.C. La Entente y los Soviets. En: *Cartas de Italia*, op. cit., p. 52-53.

55 Francesco Saverio Nitti (1868-1953): político italiano liberal. Ministro de Agricultura de 1911 a 1914 y del Tesoro de 1917 a 1919. Dejó el gobierno en 1920. En 1921 escribió el libro *Europa sin paz*. Sobre este político, Mariátegui escribió – entre otros -, en 1921 el siguiente artículo: El programa electoral de Nitti, En: *Cartas de Italia*, op. cit., p. 141-144. Concluido en Roma en abril de 1921; publicado en el periódico *El Tiempo*, Lima, 19 de junio de 1921.

56 MARIÁTEGUI, J.C. "El Estatuto del Estado Libre de Fiume". En: *Cartas de Italia*, op. cit., p. 101-133. Concluido en Génova, 1920; publicado en el diario *El Tiempo*, Lima 6 de febrero de 1921.

57 D'ANNUNZIO, Gabrielle (1863-1938). Poeta y dramaturgo italiano. Tuvo su propio grupo de ideología fascista: los arditi. Escribió el libro Notturno en 1916.

58 Cf. MARIÁTEGUI, J.C. La prensa italiana. En: *Cartas de Italia*, op. cit., p. 170-174. Concluido en Roma, junio de 1921; publicado en el diario *El Tiempo*, Lima 10 de julio de 1921.

de los gastos de la contienda, los reclamos de reparaciones de guerra y la crisis del sistema financiero y monetario italiano. El economista inglés resalta incluso que Italia dejó la Conferencia de Paz sin que ninguna de sus reivindicaciones como Estado vencedor hubiese sido encaminada. En su libro, Keynes también destacó que Orlando y el Presidente Wilson no encontraron un medio directo de comunicación pues las discusiones eran en inglés y francés y Orlando solo dominaba este idioma y el Presidente, el inglés[59].

Pero sigamos examinando a Mariátegui que evalúa los efectos de la paz para Italia en su último artículo donde cita a Lenin, antes de exponer su interpretación del libro *Las consecuencias económicas de la paz*. En este escrito titulado *Algo sobre el fascismo*, *¿Qué es*?, *¿Que es lo que quiere*?, y *¿Que se propone hacer*?[60], el peruano evalúa el programa fascista, destacando el objetivo principal del movimiento fascista: definir una política contrarrevolucionaria, es decir, adaptar una respuesta conservadora a la Revolución Bolchevique. Mariátegui resaltó que los fascistas no creían en el pacifismo; estimaban que los conflictos se pueden detener o transformar, no suprimirse. El pensador peruano incluso resaltó que el "misterioso" pacifista bolchevique –Lenin– condujo al ejército rojo[61] a la pelea cuando era necesario, a fin de abrir espacio a la política de frente democrático, concretando así los postulados de la Revolución de Octubre.

Por otro lado, la posición de Keynes sobre la Primera Guerra Mundial creó polémica pues siempre apoyó públicamente durante la contienda las manifestaciones pacifistas en condena a la Gran Guerra y que denunciaban sus atrocidades. Entre tanto, trabajó incesantemente en el esfuerzo de guerra, desde 1915 hasta 1919 cuando rompió con el gobierno británico[62].

En consecuencia, luego de romper con el gobierno británico durante la Conferencia de Versalles, Keynes estaba consciente de que su esfuerzo por una paz justa sería ignorado por los dirigentes británicos. Entonces, a partir de esa coyuntura, Keynes empezó, con su segundo libro, una exposición pública a propósito de los problemas de la Paz de Versalles y sus implicancias, señalando las soluciones posibles.

Para poner en evidencia a los autores que trataron de criticar el Tratado de Versalles y calificar sus efectos, Mariátegui escribió el artículo *Los problemas de la paz*[63] donde expone que el Tratado de Versalles, como ya vimos, fue una solución teórica a los problemas de la Guerra, así como la aceptación alemana de las condiciones del ultimátum aliado fue una solución teórica a los problemas de la paz. Estimó que la indemnización que Alemania debía pagar a los aliados, así como su forma de cumplimiento, se decidieran unilateralmente. Esta obligación de guerra, impuesta entonces a Alemania, superaba su capacidad financiera de entonces[64]. No obstante, Mariátegui observó que el gobierno alemán fue poco sincero con los gobiernos de los países aliados en cuanto a su capacidad de pago

59 Cf. KEYNES, J.M. *The economic consequences of the peace*, op. cit., p. 19, p. 54-56, p. 58-59 y 154-157.
60 MARIÁTEGUI, J.C. "*Algo sobre el fascismo*, ¿Qué es?, ¿Que es lo que quiere?, y ¿Que se propone hacer? En: *Cartas de Italia*, op. cit., p. 145-148. Publicado en el diario *El Tiempo*, Lima 29 de junio de 1921.
61 MARIÁTEGUI, J.C. *Algo sobre el fascismo*, *¿Qué es*?, *¿Que es lo que quiere*?, y *¿Que se propone hacer*? En: Cartas de Italia, op. cit., p. 147.
62 SKIDELSKY, Robert, John Maynard Keynes: Hopes Betrayed (1883-1920) op. cit., p. 315-327. SKIDELSKY, Robert, Keynes. Traducción: José Carlos Miranda, op. cit., p. 30-34. HARROD, R.F. op.cit. p. 231-234.
63 MARIÁTEGUI, J.C. Los problemas de la paz. op.cit.
64 Keynes lo demostró detalladamente en su segundo libro. Cf. KEYNES, J.M, op.cit., p. 106-131.

de las indemnizaciones. El pensador peruano advirtió que el gobierno alemán era dominado por los intereses de las clases ricas y conservadoras, las cuales, más que asegurar a Alemania máxima paz y tranquilidad, ansiaban garantizar un mínimo de cargas tributarias para pagar las reparaciones de guerra. Así, escribió Mariátegui, en la guerra y en la paz, el pueblo alemán fue la víctima de sus clases dominantes. En la guerra, debió aceptar la suerte de las trincheras y el hambre en las ciudades; en la paz, debió aceptar la condena a cuarenta años de esclavitud económica.[65] Mariátegui prosigue en su artículo destacando que:

> No solo son los economistas alemanes quienes sostienen que el monto de la indemnización es alto para Alemania. También algunos honestos escritores aliados autorizados. Por ejemplo – para no citar sino uno genuinamente nacionalista y burgués – Mr. Maynard Keynes, representante del tesoro británico en la Conferencia de Versalles, profesor de Economía Política en la Universidad de Cambridge y autor del famoso libro *Las Consecuencias Económicas de la Paz*. Mr Keynes ha publicado en el *Manchester Guardian* de Londres, como es notorio, una serie de artículos ilustrando el Tratado de Versalles y estudiando la posición económica de Alemania[66].

Mariátegui pone en evidencia que Keynes mostró consideración por la capacidad alemana de producir carbón y potasio para abastecer la demanda europea de estos productos evidenciando que retomar su comercialización llevaría a la recuperación de las finanzas alemanas. Así, Alemania estaría en condiciones de pagar una parte de las indemnizaciones siendo Francia la principal beneficiada. Incluso antes de la Guerra, Alemania era proveedora constante de carbón y potasio a toda Europa[67], producción que tenía lugar en el Valle del Ruhr –conocido como Kohlenpott ("pote de carbón")– ubicado en el corazón de la región de Westfalia-Renania del Norte donde se encuentra hasta hoy un gran polo industrial alemán y grandes reservas de carbón.

Incluso, tanto Keynes como Mariátegui resaltaron que Alemania necesitaría créditos y préstamos para reanudar la producción en el Valle del Ruhr en la misma cantidad que antes de la guerra. Para el pensador peruano, las dos naciones que podrían ofrecer crédito a Alemania serían Inglaterra y Estados Unidos. Entretanto, Mariátegui comprobó que ninguno de los dos tenía interés por ayudar al resurgimiento del poder económico alemán, pues eran competidores en la disputa del mercado del comercio internacional[68]. Por lo tanto, se puede percibir que el Tratado de Paz impuso consecuencias económicas que influyeron en el sistema capitalista occidental a lo largo de diez años desde su celebración. La base de este tratado fue una política nacionalista e imperialista rechazando una política liberal demócrata y aislando la economía rusa. De este modo se vislumbra el crepúsculo de una civilización ante el origen biológico del fascismo[69].

65 MARIÁTEGUI, J.C. Los problemas de la paz. op.cit. p. 149-152.

66 Ídem, op. cit. 150-151. Sobre los escritos de Keynes en el *Manchester Guardian* ver HARROD, R.F. op.cit. p. 361-364. SKIDELSKY, Robert, *John Maynard Keynes: Hopes Betrayed* (1883-1920) op. cit., p. 394. SKIDELSKY, Robert, *John Maynard Keynes: The economist as savior* (1920-1937). Londres: Macmillian Londres, 1992. (volumen dos). p. 100, 102-107.

67 En su libro, Keynes evalúa la producción de carbón antes y después de la guerra. También muestra los efectos del Tratado en el mantenimiento y distribución de dicha producción. Cf. KEYNES, J.M, op. cit., p. 9-10, p. 51-63.

68 MARIÁTEGUI, J.C. Los problemas de la paz. op.cit. p. 151.

69 Cf. MARIÁTEGUI, J.C. Biología del fascismo. En: *La Escena Contemporánea*, op.cit. p. 12-41.

Por otro lado, aseguramos que luego tanto Mariátegui como Keynes, exactamente desde 1919, construyeron una historia intelectual de auto liberación y madurez. Basta pensar en el gobierno de Leguía, como en el jacobinismo profesoral de Haya de La Torre en la visión crítica de Mariátegui[70], y en el redimensionamiento de la política inglesa de Lloyd George en la crítica demoledora de Keynes en *Las consecuencias económicas de la paz*, hasta llegar ambos al examen de la Conferencia de Génova en 1922. Si vemos de frente ambas trayectorias, encontramos personalidades históricas de diverso calibre teórico y cultural: entre 1917 y 1929 surge una nueva reflexión con la unidad de estas trayectorias en la experiencia adquirida a lo largo de este recorrido. Sus elementos son numerosos: por ejemplo, en 1922, con la Conferencia de Génova y su derrota y luego con la "Marcha sobre Roma"[71]

La Conferencia de Génova fue acordada por el Consejo Supremo de los países de la Entente el 6 de enero de 1922 a fin de tratar asuntos económicos y financieros, contando con la participación de Rusia. Los países de la Entente esperaban conseguir una serie de concesiones políticas y económicas del estado soviético y establecer simultáneamente relaciones económicas con la Rusia soviética.

Alemania enfrentaba una grave crisis económica. Aun así participó en la Conferencia por iniciativa inglesa. El hecho excepcional de ese momento histórico fue que en la localidad de Rapallo, cercana a Génova, Alemania y Rusia firmaron un Tratado de amistad que rompió con el aislamiento político de la nación bolchevique y apuntaba a un nuevo rumbo en la reconstrucción de Europa. Entretanto, este encuentro despertó indignación y desconfianza en Europa y EE. UU.

En consecuencia, esta Conferencia se realizó entre el 10 de abril y el 19 de mayo de 1922 con la participación de 29 países entre ellos: Inglaterra, Francia, Italia, Bélgica, Japón, Alemania y Rusia. El representante de los EE.UU intervino en calidad de observador. La delegación soviética presentó un amplio programa de propuestas que buscaban consolidar la paz y la cooperación económica entre los pueblos, establecer relaciones económicas y comerciales entre Rusia y los países capitalistas. No obstante, este programa fue rechazado, principalmente por las delegaciones francesas e inglesas y la Conferencia se suspendió[72].

La lista aproximada de los puntos fundamentales del programa de Rusia para la Conferencia de Génova fue: (1) anulación de todas las deudas; (2) aplicación de la solución irlandesa[73] a toda colonia y país dependiente; (3) revisión radical del Tratado de Versalles; (4) concesión, en condiciones ventajosas, de préstamos

70 MARINHO Ricardo. Ator, tempo e proceso de longa duraçao na polémica de Mariátegui com Haya de la Torre, *Ensaios de Historia*. Franca, v.1, n.2, p. 131-140. 1996.

71 La Marcha sobre Roma fue una gran manifestación fascista con características de golpe de Estado ocurrida el 28 de octubre de 1922 en la capital de Italia con la afluencia a la ciudad de decenas de miles de militantes fascistas que reivindicaban el poder político en el reino. Este evento representó la llegada al poder del Partido Nacional Fascista (PNF) y el final de la democracia liberal, por la nominación de Benito Mussolini como jefe de gobierno por el Rey Victor Manuel II. Cf. SASOON, Donald. *Mussolini e a ascensão do fascismo*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

72 Cf. FINK, Corole et alli. *Genoa, Rapallo, and European Reconstruction in 1922*. Washington, D.C., German Historical institute, 1991.

73 Sobre esta cuestión ver entre otros, MARIÁTEGUI, J.C. A nova fase da programa de Irlanda. Traducción: Vagner Gomes de Souza, revisión: Renata Bastos da Silva. En: *Estudos de Sociologia*, Año 3, nº 5, 1998.

a los países más afectados por la Guerra y que eran los más débiles en el sentido de no poderse levantar en forma independiente, y los más importantes para la economía mundial como proveedores eventuales de una gran cantidad de víveres y materias primas; (5) establecimiento de una unidad monetaria en oro, única para los sistemas monetarios de varios países y medidas para introducir dicha unidad; (6) acuerdo entre los países involucrados en la Gran Guerra sobre medidas de lucha contra la inflación y devaluación monetaria; (7) acuerdo entre los mismos países sobre medidas de lucha contra la crisis de combustibles y para el aprovechamiento mas racional y económico de fuentes de energía con base en la electrificación única planificada; (8) lo mismo en relación a las medidas más esenciales, desde el punto de vista de la posibilidad de transportar materias primas y víveres, reorganizar y mejorar el transporte internacional[74].

Keynes asistió a la Conferencia de Génova donde permaneció tres semanas como corresponsal especial del *Manchester Guardian* y el *New York World*, entre otros periódicos. En total escribió once artículos contratados donde el economista inglés resaltó sobre todo la presencia de la delegación rusa, invitada por primera vez desde la Guerra, a los debates y deliberaciones políticas relacionadas con los resultados de la paz[75].

Mariátegui sigue viaje a Génova en marzo de 1922 para cubrir como periodista la Conferencia Económica Internacional de Génova y envía así informaciones diarias sobre dicho evento al diario *El Tiempo* de Lima[76]. Sobre esta conferencia escribió entre otras consideraciones, en diversos artículos, lo siguiente:

> La Conferencia de Génova anuncia una nueva política, pero la necesidad de esta nueva política aún no es bien comprendida por las clases dirigentes de las naciones aliadas. Nitti podía colaborar con Lloyd George, con quien ya había trabajado, pero, en cambio, no podía colaborar con Poincaré con quien había polemizado una vez porque Poincaré lamentó, en la *Revue des Deux Mondes*, que la paz de Versalles era vilipendiada y minada por un ex presidente de Consejo de una de las potencias asociada a ella[77].

Mientras tanto, en cuanto a los efectos de los acuerdos políticos internacionales, Mariátegui trató de medir el crepúsculo de la vieja civilización europea cuando aún estaba en el "exilio." Para ello escribió el artículo *El Crepúsculo de la Civilización* en 1922, donde cita a Keynes[78] por segunda vez en su obra. Esta vez partiendo del estudio de la literatura contemporánea, como asiduo admirador y estudioso

74 Cf. LENINE, *Obras Escogidas* – 3º Tomo, op.cit., p. 557-558.

75 HARROD, R.F. op.cit. p. 361-364. SKIDELSKY, Robert, John Maynard Keynes: *The economist as saviour* (1920-1937), op. cit.,p. 106-111.

76 Cf. NÚÑEZ, Estuardo. Prólogo. En: MARIÁTEGUI, J.C. *Cartas de Italia*, op. cit.

77 MARIÁTEGUI, J.C. La figura europea de Nitti. En: *Cartas de Italia*, op. cit., p. 202. Raymond Poincaré (1860-1934): estadista francés, diputado, ministro y primer ministro (1912 -13 y 1922-24) y presidente de la república (1913-1920). Se destacó por la firmeza con la que gobernó Francia en lo cuatro años de la Primera Guerra Mundial.

78 MARIÁTEGUI, J.C. El crepúsculo de la civilización. En: *Signos y obras*, op. cit. p. 78-83. Publicado inicialmente en *Variedades*, Lima, 16 de diciembre de 1922. Signos y obras es el título de la columna que Mariátegui mantuvo en las revistas peruanas Variedades y Mundial, cuyos artículos se publicaron en su mayoría entre 1915 y 1930, aunque hay algunas excepciones como El Crepúsculo de la Civilización que data de 1922. En su columna, el pensador peruano expone aspectos y estudios de literatura contemporánea.

de la literatura de su época[79], el pensador peruano usa la crítica literaria para hacer conjeturas sobre la decadencia europea. En este sentido, inicia su artículo recurriendo al pensamiento del romántico ruso Máximo Gorki[80] sobre el fin de Europa, ligándolo al pensamiento del filósofo alemán Oswald Spengler[81] sobre la *decadencia de Occidente*, para conjeturar sobre la derrota de la sociedad europea donde sin embargo estaba el embrión de la nueva sociedad. Mariátegui advirtió que:

> Política y económicamente, la sociedad europea brinda el espectáculo de una sociedad en decadencia. En cada uno de los cuatro años posteriores al armisticio, en lugar de contribuir a solucionar los problemas de la paz, en Europa se respiraba una atmosfera más optimista que ahora. No hay Estado europeo, vencedor o vencido, para el cual la situación no sea hoy peor que hace cuatro años[82].

Por lo tanto, para Mariátegui, el crepúsculo de aquella vieja civilización era irreversible pues en 1922 para ningún estado europeo, vencedor o vencido, la situación socioeconómica era mejor que antes de la Guerra. Después de la promulgación del Tratado de Paz que selló el final de la Primera Guerra Mundial, la crisis económica europea se profundizó. Se puede llegar a la conclusión que el acuerdo de Versalles no podía ser una paz "estable." En cualquier oportunidad la paz fue torpedeada por la negativa de las potencias victoriosas a reincorporar a las vencidas[83]. Luego del desmembramiento del Imperio Austro-Húngaro, las poblaciones de Austria, Hungría y Bulgaria vivían en la miseria y el hambre, sus respectivas economías habían quebrado y sus monedas se habían devaluado.

Entonces volvamos a la narración del pensador inglés, pues Keynes también destaca esta situación de completa miseria que abatió a los antiguos Imperios Centrales, cuando en su segundo libro trata las cuestiones que afectaron a Europa luego de la firma del Tratado de Versalles[84]. Incluso vemos que Keynes trata sobre las causas de la falta de alimentos en los países europeos desde el desmembramiento de los Imperios Centrales

Así, en 1922, el deterioro de la moneda alemana se acentuó, se agravó la inflación a la vez que los aliados exigían el pago de las primeras indemnizaciones de guerra. Las industrias alemanas producían y exportaban en abundancia a costa de la miseria de sus obreros pues la mano de obra era abundante debido a la caída de los puestos de trabajo lo que llevaba a su abaratamiento[85].

---

79 Advertimos que en su segundo libro, Mariátegui examina minuciosamente la literatura peruana, estudio que compone el ensayo más extenso del libro. MARIATEGUI, J.C. O proceso da literatura. En: *Sete ensaios de interpretação de la realidad peruana*, op. cit., p. 163-257

80 Máximo Gorki (1868-1936): gran novelista ruso de estilo realista. Escribió varias novelas, entre ellas *La Madre* (1907), novelas, cuentos, piezas de teatro y una trilogía autobiográfica. Se adhirió a la Revolución de Octubre y apoyó al régimen bolchevique.

81 Oswald Spengler (1880-1936); filósofo alemán, autor de *La Decadencia de Occidente* (1918-1922. 2v), una interpretación acerca de la derrota alemana en la Primera Guerra como señal de la decadencia de la civilización.

82 MARIÁTEGUI, J.C. El crepúsculo de la civilización. op. cit. p. 79.

83 HOBSBAWM, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. op. cit., p. 42.

84 KEYNES, J.M., *Europe after the Treaty*. *The economic consequences of the peace*, op. cit.,

85 MARIÁTEGUI, J.C. El crepúsculo de la civilización. op. cit. p. 80.

En Inglaterra, una parte de su actividad industrial se paralizó y sus colonias en Asia y África se sublevaron contra su dominio. Por lo tanto, pedía a Francia que pagase sus deudas contraídas durante la Guerra para equilibrar su economía. La nación francesa estaba abrumada por un creciente déficit público y pretendía extraer de Alemania los miles de millones para reconstruir su territorio y amortizar las obligaciones de la contienda. Italia se encontraba en la misma situación, presionada por acreedores británicos y americanos e incluso enfrentaba un conflicto entre fascistas y socialistas.

El fascismo había sustituido al Estado en la acción contrarrevolucionaria. Al mismo tiempo aceleró su desprestigio y decadencia. Mariátegui observó que algunos estadistas e intelectuales europeos que percibieron la coyuntura de la crisis en el Viejo Mundo, entre ellos Keynes, abordaban la realidad en su parte crítica, no constructiva, siendo sus soluciones inseguras y poco persuasivas[86]. Aparentemente, sólo América del Norte siguió dando movimiento a su sistema financiero sin mayores problemas. Antes de la Guerra, la nación americana era deudora, después se volvió acreedora pues financió las empresas beligerantes de otras potencias. Bajo esta perspectiva, Mariátegui observó que

> La experiencia de los cuatro últimos años prueba que es imposible la coexistencia de una Europa occidental normal y restablecida y una Europa central oprimida y hambrienta. La unidad económica de Europa se opone a la existencia sincrónica de la normalidad y el caos. El peligro de bancarrota alemana es por esto un peligro de bancarrota europea. Algunos estadistas de la Europa vencedora comprenden esta verdad, Nitti, Caillaux, Keynes, en quienes el político prevalece sobre el hombre de estudio, creen naturalmente que aun hay remedio para esta crisis, pero aunque sus páginas señalando las soluciones son las menos seguras y persuasivas, sus libros dejan la impresión que tocan la realidad en su parte crítica, pero no constructiva[87].

Por consiguiente, vemos que el crepúsculo de una civilización, algo aparentemente inconcebible en esa época, ya era diagnosticado, entre otros, por el pensador peruano. También era urgente comprender esta situación para responder a los desafíos que surgían. Este fue un esfuerzo de Mariátegui: vislumbrar el continente americano –más específicamente el iberoamericano y el Perú– como vía respiratoria de una humanidad confundida, atontada y sin rumbo.

Este pensador peruano constató que, luego de celebrar la Paz de Versalles, el mundo cambiaba de eje. Europa ya no sería capaz de recuperarlo. América tomaba su lugar en la dirección del mundo. Para Mariátegui, no solo los EE.UU sino todo el Continente americano estaría a la vanguardia del nuevo mundo que marcó el siglo XX. Su gran percepción fue comprender que, al transcurrir el siglo XX, la hegemonía mundial pasaría inevitablemente de Europa a América.

86 Ídem. En 1922, Keynes lanza su tercera obra: KEYNES, J.M., The revision of the Treaty, op. cit.

87 MARIÁTEGUI, J.C. El crepúsculo de la civilización. op. cit. p. 81. Joseph Marie Auguste Caillaux (1863-1944): político francés, primer ministro de 1911 a 1912 y ministro de finanzas de 1913 a 1914. Favorable a la paz con Alemania, fue apresado en 1917 y condenado en 1920 a tres años de prisión. Amnistiado, se reeligió diputado en 1923. Volvió a ser Ministro de Finanzas en 1925, no logró regularizar las deudas de Francia con los EE. UU.

Entretanto, además de América, había otro elemento en ascenso en el mundo. Así se registra la otra faceta de Mariátegui con el advenimiento de la revolución bolchevique de 1917 y su impacto profundo en el mundo. Según la concepción del fundador de *Amauta*, Octubre de 1917, demostró al mundo que un estado socialista liderado por la clase obrera encontraba un lugar para constituirse. Era una situación donde parecía nacer lo nuevo pero lo viejo se obstinaba en obstaculizar su camino. Atento al movimiento protagonizado por los EE.UU, para Mariátegui un hecho dentro del Viejo Continente abría este camino: la Revolución Rusa que traía en sí la génesis de un mundo nuevo.

En esta perspectiva, al destacar el estudio de Mariátegui sobre las obras de Keynes destacamos el rumbo dado por un pensador del Sur del mundo a las ideas de un pensador del Norte del mundo, encuentro singular que representa la unidad en el campo antifascista. Así, es el tema del crepúsculo de una civilización y el ascenso de una nueva perspectiva, más democrática y revolucionaria para el mundo, lo que está presente en la lectura de Mariátegui sobre las obras de Keynes.

BIBLIOGRAFÍA

ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo.* Tradução: Vera Ribeiro; revisão da tradução: César Benjamim. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: UNESP, 1996.

CORRESPONDENCIA de José Carlos Mariátegui (1915-1930), Introdução, organização e notas de Antônio Melis, 2 T. 1ª ed. Lima: Amauta, 1984. p. 83.

FINK, Corole *et alii*. *Genoa, Rapallo, and European Reconstruction in 1922.* Washington, D. C.: German Historical Institute. 1991.

GRAMSCI, A *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. Tradução Luiz Mário Gazzaneo. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. *Escritos políticos 1917-1921*. 4º ed. México: Siglo XXI. 1990 (Tomo I).

HARROD, R. F. *La vida de John Maynard Keynes*. Tradução: A. Ramos Oliveira e M. Monteforte Toledo. México: Fundo de Cultura Económica, 1985.

HOBSBAWM, Eric. J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Tradução: Maria Célia Paoli e Anna Maira Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita; revisão técnica: Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KEYNES, J. M. *The economic consequences of the peace*. 4ª ed. Londres: MacMillan, 1971. v. II. (The collected writings of John Maynard Keynes).

_____. *Indian currency and finance*. 2ª ed. Londres: Macmillan, 1971, v. 1 (The collected writings of John Maynard Keynes).

_____. *The revision of the treaty* (1922). 2ª ed. Londres: Macmillan, 1971, vol. III. (The collected writings of John Maynard Keynes).

_____. *The tract on monetary reform* (1923). 2ª ed. Londres: Macmillan, 1971, vol. IV (The collected writings of John Maynard Keynes).

_____. *The treatise on probability* (1921). 2ª ed. Londres: Macmillan, 1971, vol. VIII. (The collected writings of John Maynard Keynes).

_____. *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda/inflação e deflação.* Tradução: Mário R. da Cruz. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Economistas).

_____. *John Maynard Keynes: economia.* Organizador: Tamás Szmrecsányi, coordenador: Florestan Fernandes, tradução: Míriam Moreira Leite. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1984. (Grandes cientistas sociais).

_____. *Las consecuencias económicas de la paz*. 2ª ed. Traducción: Juan Uña; revisión: Luís Argemí. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

LENINE, V. I. IIº Congresso da Internacional Comunista, 19 de julho-7 de agosto de 1920. In: *Obras Escolhidas* – 3º Tomo. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.

_____. Duas táticas da social-democracia na revolução democrática. In: *Obras completas volume I*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

O'PHELLAN, Scarlet. La rebelión de Tupac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas. In: *La revolución de los Tupac Amaru. Antologia.* Lima, 1981.

MARIÁTEGUI, J. C. *Escritos juveniles (la edad de piedra)*. Tomo 8, Lima: Biblioteca Amauta, 1994.

_____. *Escritos juveniles (la edad de piedra)*. Tomo 7, Lima: Biblioteca Amauta, 1994.

_____. *La escena contemporânea*. 14ª ed. Lima: Amauta, 1987. (Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 1).

_____. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. 11ª ed. Lima: Amauta, 1988. (Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 3).

_____. *Signos y obras*. 9ª ed. Lima: Amauta, 1985. (Ediciones Populares de las Obras Completas de Jose Carlos Mariátegui, v. 7).

_____. *Historia de la crisis mundial: conferencias (años 1923 y 1924)*, 12ª ed. Lima: Amauta, 1988. (Ediciones Populares de las Obras Completas de Jose Carlos Mariátegui, v. 8).

_____. *Cartas de Itália*, 11ª ed. Lima: Amauta, 1991.(Ediciones Populares de las Obras Completas de Jose Carlos Mariátegui, v. 15).

_____. Guía elemental de Georges Clemenceau. In: *Figuras y aspectos de la vida mundial* (3º tomo). 6º ed. Lima: Amauta, 1987. (Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui, v. 18).

_____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Tradução de Salvador Obiol de Freitas e Caetano Lagrasta. Prefácio de Florestan Fernandes. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

MARINHO, Ricardo. GOMES, Vagner. SILVA, Renata Bastos da. Opinião e Revolução: as revistas de opinião no Brasil e na Ibero-América na época da Amauta. In: *Amauta y su época: simpósio internacional (del 3 al 6 de setiembre de 1997)*. Lima: Minerva, 1998.

MARINHO, Ricardo. Ator, tempo e processo de longa duração na polêmica de Mariátegui com Haya de la Torre. *Ensaios de História*. Franca, v. 1, n. 2, p. 131 – 140. 1996.

PEPETELA. *Guerra sem fim*. In: *Época*, ano II, nº 88, 24 de jan. de 2000, pp. 83-85.

SKIDELSKY, Robert. *John Maynard Keynes: Hopes Betrayed (1883-1920)*. 3ª ed. Londres: Macmillan, 1992, v. 1.

_____. *Keynes*. Tradução: José Carlos Miranda. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999.

SILVA, Renata Bastos da. MARINHO, Ricardo. A crítica da economia de Keynes na política de Mariátegui. In: *Anais do IIIº encontro da ANPHLAC*. USP. São Paulo, jul. 1998.

SASSOON, Donald. Mussolini e a ascensão do fascismo. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

VACCA, Giuseppe. *Pensar o Mundo Novo: rumo à democracia do século XXI*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ática, 1996.

VEGA, Juan. *José Gabriel Túpac Amaru*. Lima: Universo, 1969.

EL SENTIDO DE LO AMERICANO EN MARIÁTEGUI COMO PRAXIS

Humberto Mata
María Ramírez Delgado

I

Una pregunta nada sencilla: ¿Qué es América, para Mariategui?

Son varias las respuestas que se le pueden dar a esta pregunta, eludiendo aquellas que indagarían por el ser de la América misma, por su mismidad, o por la que preguntaría qué es ser americano.

Mariátegui ve, en principio, dos Américas: la Indo-Española o América Española y la Anglosajona.

Indo-Española, América Española, son dos términos que usará Mariátegui sin demasiada distinción, aunque pudiéramos encontrar una –no muy exacta- si nos fijamos en la América pre Independencia, la propiamente Indo-Española, y la América otra, la que nace luego de la revolución. Ya veremos que la América Española será, a su vez, dos: una, la pensada por los libertadores como unidad territorial; otra, la diversa a que se llega luego de la revolución. De ellas dice Mariátegui:

> "La generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana. Opuso a España un frente único continental. Sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino un ideal americanista. Esta actitud correspondía a una necesidad histórica. Además, no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades. La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa habían generado un humor revolucionario".[1]

Sudamérica múltiple, producto del desgarramiento, no la de la unidad dentro de la diversidad:

---

1 Mariátegui, José Carlos. "*La unidad de la América Indo-Española*", *Variedades*, Lima, 6 de diciembre de 1924.

"Mas las generaciones siguientes no continuaron por la misma vía. Emancipadas de España, las antiguas colonias quedaron bajo la presión de las necesidades de un trabajo de formación nacional. El ideal americanista, superior a la realidad contingente, fue abandonado. La revolución de la independencia había sido un gran acto romántico; sus conductores y animadores, hombres de excepción. El idealismo de esa gesta y de esos hombres había podido elevarse a una altura inasequible a gestas y hombres menos románticos. Pleitos absurdos y guerras criminales desgarraron la unidad de la América Indo-Española".[2]

¿Estaremos en lo cierto? ¿Será verdad que la América Indo-Española, como sostiene Mariátegui, constituía una unidad? ¿La existencia de Virreinatos y Capitanías Generales, no eran una fractura de la pretendida unidad, fracturados como estaban ya el Tawantinsuyo Inca y la nación Azteca? Son preguntas sin respuestas de momento, sólo señales para pensar –y actuar. Regresemos para ver a la América Indo-Española, según Mariátegui, con la advertencia de que la veremos con las mezclas propias de nosotros:

"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, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de sus colonias. Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad. La sangre española se mezcló con la sangre india. Se crearon, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España. El proceso de formación de los pueblos indo-españoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme". [3]

Poco sobrevivió en el alma indígena, luego de la invasión: América, como expresión y producto de un territorio conquistado, fue, ha sido y es una desgracia para el habitante originario. Mariátegui pareciera por momentos desear una América indígena, pero no es así. ¿Qué América desea Mariátegui? Por supuesto, una que sea socialista, comunista, como comunista era el comportamiento de los pueblos originarios:

"En lo que concierne al problema indígena [¿Por qué debe ser el o lo indígena un problema? ¿No será el o lo criollo el problema?], la subordinación al problema de la tierra resulta más absoluta aún, por razones especiales. La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural."[4]

2 *Autor Cit*., *Opus Cit*.
3 Mariátegui, José Carlos. *Opus Cit*.
4 *Autor Cit*. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 42

Y señala, más adelante:

> "Al comunismo inkaico –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas- se le designa por esto como comunismo agrario. Los caracteres fundamentales de la economía inkaica –según César Ugarte, que define en general los rasgos de nuestro proceso con mucha ponderación-, eran los siguientes: 'Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el *ayllu* o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la *marca* o tribu, o sea la federación de *ayllus* establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos.'"[5]
>
> En cuanto a la otra América, la anglosajona, es o pareciera ser para Mariátegui una América de referencia comparativa: y ahora entran en conflicto el ideal de desarrollo, logrado debido al espíritu reformista de quienes penetraron en el Norte -pero también individualista y dado a la segregación-, con el ideal hidalgo, latifundista y opuesto al trabajo de quienes lo hicieron por el Sur –pero también más colectivista y dado a las uniones entre razas.

Mariátegui puede ser, también, individualista en lo que respecta a los territorios. Acá, América, esas dos Américas irreconciliables del Norte y del Sur, se transforman en una unidad pequeña, manejable, quizás posible llamada Perú:

> "Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas."[6]

¿Estará abogando, insistimos, por el Perú inkaico, por la socialista gloria del inkanato? Hay un efecto narcisista en la exaltación del espíritu nacional que puede ser muy peligroso. Así lo capta Derrida en un ensayo de 1988[7]. Pero este no es el caso, seguramente. Mariátegui pudiera estar pensando en que si no

---

5 *Autor Cit*. *Opus Cit.*, p. 43. Bolívar Echeverría es menos ponderado que Ugarte, a quien cita Mariátegui, acaso más realista o acorde con el momento: "El efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente: la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el 'perfeccionamiento' del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad (cuando no a la muerte sin más) a fin de abatir el 'precio del trabajo' a escala global, y, segundo, en el 'perfeccionamiento' de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual (tratada como un simple reservorio de ciertas materias y ciertas energías), que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses –en verdad siempre coyunturales- de la acumulación capitalista." Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*, pp. 113-114.

6 Mariátegui, José Carlos. *Opus Cit.,* p. 41.

7 "Hay siempre un momento en el que hay que ponerse en guardia… contra un entusiasmo o una inflamación nacional (*nationale Begeisterung*) que tiene todas las apariencias de la inflamación narcisista (*Eigendünkel*) y de la complacencia sentimental en lo propio". Derrida, Jacques. *Acabados* seguido de *Kant, el judío, el alemán*, p. 107.

existe una solución para un problema que es tanto del indio como del criollo, no habrá la América como unidad de la que hablaron los libertadores; unidad que tal vez conocieron los pueblos originarios de una tierra que luego sería llamada América:

> "La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es, para adquirir realidad, corporeidad- necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado".[8]

Una pregunta ronda: ¿El problema es solamente social, económico y político; o con estos hay que incluir –y no en último término- otro que tiene que ver con aquello que llamamos sentimiento religioso? Hemos usado con demasiada ligereza y absolutamente descontextualizada la expresión de Marx en que habla de la religión como el opio del pueblo. Mariátegui lo indicó:

> "Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus *affiches* de propaganda que 'la religión es el opio de los pueblos', el comunismo es esencialmente religioso".[9]

II

En torno al pensamiento de Mariátegui, podemos considerar que gran parte se sustenta en su firme e inobjetable concepto de praxis; pero debemos tener en cuenta las miradas que Mariátegui vierte sobre la formación de esta noción. La praxis personifica el continuo cambio en la medida en que éste es acción y acción como movimiento, como continuidad. Para Mariátegui esta acción se produce como continuidad y consecuencia del pensamiento, influida y afectada por la reflexión: "La praxis, la táctica, dependen de la corriente que predomine en su seno"[10], como *tocada* por la ideología. No obstante, Mariátegui no la ve en pleno como resultado del proceso ideológico, sino más bien como compañera continua e inseparable de él. La praxis en Mariátegui, al constituirse en un hecho, de alguna manera es gemela de este proceso; pero no siamesa, por lo tanto ambos (praxis y proceso ideológico) son independientes el uno del otro, aun cuando mantienen una proximidad inevitable. En la dialéctica mariateguiana, pensamiento y praxis funcionan como realidades concretas y serán los que permitan llegar a una sociedad integrada. Esta praxis vista como acción está diseñada de continuo por conjuntos humanos, por grupos de intereses comunes; por lo tanto, toda ella se desarrolla como un hecho de la colectividad y es también

8 Mariátegui, José Carlos. *Opus Cit*., p. 27, nota al pie.
9 *Autor Cit*. *Opus Cit*., p. 220.
10 *Autor Cit*. *Ideología y Política*, p. 107.

y en consecuencia, estrategia, en cuanto a que los hechos desarrollados por esa colectividad de intereses comunes tiene como meta alcanzar ciertos fines.

La praxis se alimenta del hombre que crece con la praxis. Viene del hombre y va a éste. De acuerdo con Mariátegui:

> "La discusión de las orientaciones de la praxis, no es nunca tan estéril como cuando reposa exclusivamente sobre abstracciones. La historia de los últimos años de crisis mundial, tan grávidos de reflexiones y enseñanzas para el proletariado, exige de sus conductores un criterio realista. Hay que despojarse radicalmente de los viejos dogmatismos, de desacreditados prejuicios y de arcaicas supersticiones. El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, muy pocos comprenden es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos."[11]

En los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, tiene lugar la percepción del individuo que forma parte del proceso americano; y este individuo, en consecuencia, es conceptualizado y reestructurado como miembro de una nueva *polis*: América, lugar donde los habitantes de la sociedad están en formación y son, por lo tanto, neo-indígenas.[12] Toda esta reformulación del habitante puede ser considerada como un modelo de praxis, puesto que en ella éste (el habitante), está de continuo unido y se desarrolla dentro del asunto *práctico* que no es otra cosa que el desarrollo de la vida humana; y esta vida sólo es posible y realizable en cuanto va unida a la acción, a la conversión de ella en una irrefrenable actividad; pero actividad como acontecimiento de producción continua, capaz de mover al otro individuo a la realización del objetivo común, capaz hasta de manipular a esta *polis* americana para ella sea, más que acción, un suceso transformador y de alguna manera tangible. Pero, ¿cómo es que estAacción se hace tangible? En Mariátegui, la acción está sometida a circunstancias externas que pueden socavarla o alimentarla: la agricultura como sistema social, el trabajo, la educación, la religión, la literatura, entre otros, son todos acciones pequeñas que forman parte del gran engranaje histórico-social y ponen en funcionamiento la gran estructura que es el sistema económico. El proceso redime la economía al mantenerse de manera decisiva sobre ella; no obstante, debemos recordar que la economía se sustenta sobre valores tangibles. Pero ahora nos preguntamos si con esta valoración de la economía acaso no corremos el riesgo de acabar por mercantilizar al individuo y así crear inevitablemente una desvalorización de todo el sistema. Entonces, ¿acaso esta idea de praxis pudiera ser nociva si la sustentamos sobre el hecho económico, sobre la transitoriedad, siendo ella misma, la praxis, cambio permanente? ¿Podemos llegar a considerar un enlace entre estas dos realidades movibles?

---

11 Mariátegui, José Carlos. *Ideología y Política*, p. 105.

12 A propósito del libro *De la vida inkaika* de Luis Eduardo Valcárcel, Mariátegui realizó un artículo con el título: *El rostro y el alma del Tawantisuyu*, publicado en *Mundial* en septiembre de 1925. En este artículo Mariátegui habla de la transformación del invasor de los Andes en un indígena, suprimiendo su estado de invasor, a esto nos referimos al señalar a los habitantes de América en el pensamiento de Mariátegui como neo-indígenas.

Si Marx se preguntaba: "¿Puede Alemania llegar a una praxis, a "la hauteur des principes", esto es, a una revolución que la eleve no sólo al nivel oficial de los pueblos sino a la elevación humana que instituirá el porvenir próximo de estos pueblos?"[13], Mariátegui vislumbra ese sentido de suprarrealidad necesaria en el hombre, pero de suprarrealidad no precisamente religiosa aunque sí mística, determinada acaso por la construcción plena del hombre colectivo:

> "El espíritu del hombre es indivisible, yo no me duelo de esta fatalidad, sino por el contrario, la reconozco como una necesidad de plenitud y coherencia. Declaro, sin escrúpulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión."[14]

Al reconocer una vida del espíritu que es alimentada por la vida en la *polis* americana, Mariátegui otorga inmediata revaloración a los individuos por sobre el aspecto económico. Los habitantes de la *polis*, son hacedores por lo tanto de la vida política, de la vida de la comunidad. Los americanos son portadores de una conciencia-práctica que es capaz de sostener en el cuerpo de la comunidad la estructura económica.

III

Así, si la condición americana por excelencia siempre parece ser la fusión (hablamos, claro está, de la América Latina, por no decir Suramérica, que excluiría de una vez a México y a Centroamérica), la praxis americana por excelencia es aquella inclusiva que, tomando en cuenta la fusión, no acepta fragmentos, escisiones, ni transita un camino único sino que se lanza, casi con voracidad, a activar por medio de la experimentación tantos caminos como posibilidades le otorgan su condición de región pluricultural y multiétnica. Sin embargo, esto nos presenta nuevas interrogantes: ¿América debe ser vista, en consecuencia, como un todo y sus fronteras no son más que una imaginería?; y por lo tanto, ¿cómo debemos vislumbrar a esta América que avanza inevitable sobre el Norte, o es acaso esta continua movilidad lo que lleva a nuevas formas de auto-conocimiento?

13 Hegel, G,F, *Filosofia del Derecho*. Marx, K. *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; Editorial Caridad, Buenos Aires, 1937, p15.

14 Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3ª edición, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007, p. 192.

BIBLIOGRAFÍA

Bolívar Echeverría. *Modernidad y blanquitud*, Biblioteca Era, México, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Acabados*, seguido de *Kant, el judío, el alemán*; traducción de Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

HEGEL, G.F. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Editorial Caridad, 1937.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "*La unidad de la América Indo-Española"*, *Variedades*, Lima, 6 de diciembre de 1924.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007. 3ª edición,

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y Política*. Caracas: MINCI, 2006.

Capítulo III.

MARIÁTEGUI EN EUROPA Y AMÉRICA

Homenaje a Robert Paris

Sara Beatriz Guardia

Datan de 1930 y 1931 dos publicaciones en revistas francesas que dan cuenta de la muerte de José Carlos Mariátegui, su influencia y repercusión. Son probablemente las más antiguas referencias europeas, y esta es la primera versión en español. Una es del 16 de agosto de 1930 publicada en *Les Nouvelles Littéraires,* revista literaria fundada en 1922 por la librería Larousse que difundió durante más de cincuenta años arte, ciencia y literatura. La otra es de febrero de 1931, publicada en *Nouvel Age*, revista constituida un año antes por Henry Poulaille, orientada a difundir la literatura proletaria.

Ambos documentos me fueron entregados por Robert Paris, cuando en febrero del 2010 tuvo la amabilidad de venir a París desde su casa a dos horas de distancia. Sostuvimos una larga conversación que me conmovió profundamente por su extraordinario conocimiento de la obra de Mariátegui, de los intelectuales peruanos, de nuestra historia, pero también por la riqueza de su sensibilidad. ¿Cómo, le pregunté, podía conocer tanto de nosotros sin haber estado en el país? Los libros, dijo, las revistas, Mariátegui. Sobre todo Mariátegui.

El primer artículo está escrito por Marcel Brion, ensayista con una importante obra dedicada a la crítica literaria, biografía, historia del arte y novela, por lo que ingresó a la Academia Francesa en 1964. El otro artículo pertenece a Georges Pillement, traductor, ensayista, con una profusa producción de libros sobre teatro, arte, y literatura. Se trata de dos significativas reflexiones sobre el pensamiento de Mariátegui y la repercusión de su muerte en Europa.

Hemos querido iniciar este capítulo de la Antología con los anotados documentos como expresión de homenaje a Robert Paris, y de reconocimiento por su labor. En 1966 publicó en la revista *Annales* "José Carlos Mariátegui: une bibliographie; quelques problèmes"; en 1967, "Mariátegui e Gobetti", en la revista *Quaderno del Centro Studi Piero Gobetti*. En 1968, le dedicó su tesis doctoral, "*La formation idéologique de José Carlos Mariátegui"* (La formación ideológica de José Carlos Mariátegui) en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París. Es autor del prólogo a la única traducción francesa de los *7 ensayos*, y también de la edición italiana. Posteriormente, en 1981, la revista mexicana, *Cuadernos del Pasado y Presente*, publicó su artículo "La formación ideológica de Mariátegui". Y, en el 2008, participó con Michael Löwy y Edgar Montiel en una mesa redonda coordinada por Gustavo Pastor en París, a propósito de los 80 años de *7 ensayos*.

MUERTE DE J. C. MARIATEGUI[1]

Marcel Brion

La literatura peruana acaba de perder a uno de sus más brillantes representantes, a uno de sus más calurosos propagandistas, el escritor José Carlos Mariátegui. Encarnando los ideales y las tendencias de la juventud peruana, Mariátegui dirigió una revista de la que a menudo hemos hablado aquí, *Amauta*, una revista acogedora de talentos originales, ciertamente uno de los elementos más significativos del movimiento intelectual iberoamericano. Para Mariátegui, el Perú debía tomar conciencia de sus orígenes indígenas, utilizar el rico tesoro de las tradiciones incaicas que constituyen el basamento espiritual del país. Esta característica expresada en toda su obra destaca especialmente en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, un libro valiente y poderoso.

Existe en este libro una gran voluntad de reconstruir sobre nuevas ideas las realidades ancestrales, un Estado más de acuerdo con las necesidades modernas y las fuentes profundas de la raza. En este libro, como en la dirección que impartió en *Amauta*, la personalidad de José Carlos Mariátegui se afirma como una de las fuerzas constructivas más eficaces de la nueva generación peruana. Por lo tanto, sólo podemos lamentar la muerte prematura que frena en pleno curso el hermoso destino del hombre y del escritor. Cuando se escriba posteriormente la historia de las ideas y costumbres del Perú de hoy, se reconocerá el aporte importante de Mariátegui en la revolución del pensamiento y el desarrollo de una literatura original, autónoma. La revista *Amauta* a la que dio un magnífico impulso literario y social continuará su labor, estamos seguros, y conducirá bien la empresa del gran escritor desaparecido.

1 Marcel Brion. "Mort de J. C. Mariategui". *Les Nouvelles Littéraires*, n° 409, 16 août 1930, p. 6.

JOSE CARLOS MARIÁTEGUI[2]

Georges Pillement

La muerte de este conductor del movimiento proletario peruano ha causado un profundo impacto en América Latina. Casi todos los periódicos le han consagrado importantes artículos, y varias revistas, como *Amauta* que él fundó, le han dedicado números especiales. Lo que demuestra que su muerte no sólo se ha sentido en el Perú sino que ha irradiado a todos los países hispanoamericanos. Es que se trata de una figura impactante, un alma generosa, entusiasta, apasionada, con numerosas actividades, correspondiente a los espíritus libres del mundo, en un cuerpo debilitado por la enfermedad y por las prisiones.

Desde el inicio, toda la actividad de Mariátegui fue social y proletaria. En 1918, fundó "Nuestra Época", bajo la influencia de "España" de Araquistain, ganada para el socialismo. El año siguiente apareció "La Razón", que defendió la Reforma Universitaria y la lucha de los empleados de comercio, el primer síntoma del movimiento proletario peruano. Después viajó a Europa donde estudió economía política, filosofía, marxismo. Viajó a Italia, Francia, Alemania, Austria, interesado en las cuestiones sociales.

Cuando regresó al Perú ya sabía lo que tenía que hacer. Ingresó a la Universidad Popular y pronunció conferencias que orientaron la organización y la conciencia de los trabajadores. Organizó diferentes frentes del movimiento, los estudiantes inquietos y los trabajadores descontentos figuran en los programas de este educador admirable, del gran ideólogo. Fue apresado y después puesto en libertad. Su silla de ruedas se convirtió en una tribuna alrededor de la cual a agrupaban las personalidades progresistas del Perú. Su revista, *Amauta*, una de las mejores de toda América Latina, difunde la acción en todos los países. Es la revista de la nueva generación, de la vanguardia, de la izquierda. La revista que está realmente al servicio de los intereses vitales del proletariado y que repudia cualquier terminología vaga, todo calificativo burgués. Sin embargo, no fue bien recibida por publicaciones puramente de vanguardia de la juventud literaria de América Latina.

Mariátegui publicó su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, donde estudió diversos problemas sociales peruanos. Escribió su *Defensa del marxismo.* Y preparaba un libro sobre la historia política del Perú orientada a ser la segunda parte de sus *7 ensayos*.

Pero la muerte ha venido a interrumpir su obra. Una obra cuya parte impresa es la mínima. Sin embargo, lo que cuenta sobre todo, es la influencia que ha ejercido en los espíritus de su país y de su continente. Su obra es el movimiento proletario del Perú, él ha sido su iniciador, el organizador que sobrevivirá. Y si este movimiento llega a retomar el alma y la conciencia de los pobres indios del Perú en defensa de sus derechos, la obra de Mariátegui se plasmará fecunda.

2 Georges Pillement. «Lettres étrangères. Pérou. Jose Carlos Mariategui». *Nouvel Age,* n° 1, Janvier 1931, p. 31.

ANTECEDENTES FRANCESES Y TRASCENDENCIA DE LA UTOPÍA MARIATEGUIANA

Roland Forgues

> *No volveremos a hacer a los hombres, pero los levantaremos de nuevo. Los levantaremos de nuevo a fuerza de obstinación y de generosidad, de lucha contra la injusticia en nosotros mismos y en los demás. El alba de la verdad no nos ha sido prometida. No hay contrato, pero la verdad está por construir, como el amor, como la inteligencia. Nada viene dado ni prometido en efecto, pero todo es posible a quien acepta emprender y arriesgar. Es la apuesta que hay que hacer a la hora en que nos ahogamos en la mentira, en que estamos arrinconados contra la pared. Hay que mantenerse de pie con tranquilidad, pero irreductiblemente y las puertas se abrirán.*
>
> Albert Camus

Si, como reconoce Mario Vargas Llosa, flamante Premio Nobel de Literatura 2010, la literatura es un hurto permanente del cual las más de las veces el escritor no tiene conciencia, con mayor razón la fórmula es válida en el caso del pensamiento filosófico. Ya en el siglo XVI, riéndose gentilmente de sus lectores poco cultos, el filósofo francés Michel de Montaigne en su *Comercio de los libros* afirmaba con orgullo que sólo él podía reconocer en sus libros, lo propio de lo ajeno. Y en este particular la utopía de Mariátegui que se va dibujando en su abundante obra ensayística, periodística y de creación, es probablemente uno de los más interesantes casos en el que se reúnen y se renuevan las grandes tradiciones filosóficas, empezando por la tradición de la cultura francesa con la cual Mariátegui, ese "autodidacto imaginativo"[1], según lo califica con propiedad su hijo Javier, psiquiatra y psicoanalista de profesión, estuvo tempranamente en contacto y de la cual nunca se apartará.

---

1 Javier Mariátegui. "Mariátegui, un autodidacto imaginativo". In: *José Carlos Mariátegui y Europa el otro aspecto del descubrimiento* (Encuentro de Pau y de Tarbes, Francia, octubre de 1992). Editorial Amauta, Lima 1993, p.23-43.

I. FRANCIA EN EL CORAZÓN Y UN REMOTO ANTECEDENTE: MICHEL DE MONTAIGNE

Peruano de nacimiento, europeo de formación y francés de corazón, tal podría ser la definición más cercana a la realidad del hombre Mariátegui, quien, a lo largo de toda su obra nos entrega un admirable retrato de la patria de los Derechos Humanos y de sus hijos más ilustres, creadores y revolucionarios, intelectuales y obreros, hombres y mujeres.

Tal vez, fuera de los textos en homenaje a Romain Rolland por el cual no esconde su profunda admiración, uno de los más bellos y sentidos ejemplos del amor que Mariátegui siente por Francia sea la crónica "La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa", escrita desde Italia en 1920.

En esta crónica, cuya dimensión genérica no le puede escapar a nadie, Mariátegui celebra a la mujer francesa, tomando el caso de las mujeres de letras en la creación de quienes destaca la autenticidad, la fuerza y originalidad. Dice: "Bien se sabe que de la mujer francesa se suele hablar con injusticia y desamor. La mujer francesa nos ha dado y nos da pruebas diarias de su superioridad", agregando acto seguido: "Las mujeres de letras más merecidamente famosas son francesas. Desde Madame de Stael hasta George Sand y desde la Rachilde hasta la condesa de Noailles, la mujer de letras francesa muestra mayor personalidad, mayor relieve, mayor contenido", antes de concluir: "en la literatura francesa se encuentran casos femeninos más genuinamente literarios que en las otras literaturas. Más genuina y más auténticamente literarios. Y la pluralidad de las escritoras *pur sang* nos hace olvidar más fácilmente en ésta que en ninguna literatura la pluralidad de los géneros de los diletantes"[2].

Los calificativos empleados en este comentario no dejan la menor duda sobre el aprecio que le tiene Mariátegui a la literatura francesa y sobre la valoración que hace de ella en el marco de la literatura mundial. Literatura ésta que conoce bien, como indican a todas luces los innumerables comentarios que les consagra en su obra a algunos de sus más importantes representantes y a las llamadas "literaturas de vanguardia".

En la misma crónica Mariátegui encomia en términos admirativos la figura de Juana de Arco esa mujer que "fue vidente, fue santa, fue caudillo, fue capitán, fue mártir", antes de sentenciar: "Ningún pueblo, ninguna raza pueden enorgullecerse de una mujer igual. Ha habido muchos ejemplares excelsos de misticismo. Pero de un misticismo generalmente estático y contemplativo. No de un misticismo tan dinámico. No de un misticismo tan poderoso, tan capaz de comunicar su lema, su fe, y su alucinación a muchedumbres y ejércitos. La mística más grande, más singular, es evidentemente, Juana de Arco"[3].

Desde su más tierna edad, tras el accidente que determinaría el rumbo de su destino, en la clínica fundada por la Sociedad Francesa de Beneficencia donde lo atienden el doctor Félix Larré y las monjas de San José de Cluny, el niño Mariátegui será maravillado por ese lejano y fabuloso país del que le hablan navegantes y aventureros y hacia el cual se embarcará naturalmente algunos años más tarde al verse deportado por el régimen de Leguía. Sólo una

2 *Mariátegui total.* Editorial Amauta, Lima 1994, p. 806
3 *Ibíd.*

incompatibilidad del clima con su precaria salud no le permitirá permanecer en esa tierra soñada.

Pero si su cuerpo está en otros lugares, el corazón de Mariátegui no se muda de la patria de Rousseau, Voltaire, Michelet, Jaurès, Sorel, Lassalle, Blum, Barbusse, Comte, Bergson, Ernest Renan, Romain Rolland, Anatole France, Victor Hugo, Emile Zola, Stendhal, Marcel Proust y André Breton, y de tantas otras ilustres figuras de la historia, de la política, de las artes y de las letras de Francia, tan frecuentemente convocadas en su obra y de las cuales no solo se muestra un buen conocedor y un fino analista, sino a las que va integrando a su reflexión en el marco de un pensamiento totalizador propio y original.

Hay una señal que no engaña: la forma de escribir y expresarse. Bien lejos estaríamos de la realidad si nos contentáramos con definir la escritura de Mariátegui tan sólo como una escritura proclive a la cita en francés, frecuentemente usada en sus escritos y siempre en condiciones perfectamente adecuadas para precisar una idea, un concepto, apoyar una demostración o una reflexión, como sucede, por ejemplo con la expresión *pur sang* de la cita más arriba mencionada a la que recurre para subrayar la excepcional calidad de las escritoras francesas. Expresión que procede del medio hípico que Mariátegui frecuentó en su juventud y se refiere a los caballos de carrera de raza pura, una expresión que entraña la idea no sólo de autenticidad, de fuerza, de vitalidad y armonía, sino de belleza, de finura y elegancia.

Hay más: la expresión en nuestro idioma viene, por lo común, integrada a una estructura sintáctica propia de la lengua francesa en apoyatura a una demostración cartesiana, precisa y concisa, que encuentra su mayor desenvolvimiento en el género de predilección del escritor: el ensayo cuyo remoto antecedente es ciertamente el ilustre filósofo francés del siglo XVI: Michel de Montaigne al que Mariátegui se refiere en un homenaje a *Jean Christophe* de Romain Rolland como al "más encumbrado pensamiento francés", y en el humanismo de quien bebe probablemente de manera inconsciente como parte de un amplio fondo común de la cultura gala por mediación del pensamiento filosófico posterior. En especial el pensamiento de Jean Jaurès un hombre "honrado y sincero" [4] y de Romain

4 En el texto "Jaurès y la Tercera República" escribe Mariátegui: "una personalidad tan fuerte como la suya no podía dejarse corromper ni enervar por el ambiénte democrático. Jaurès fue reformista como el socialismo de su tiempo, pero dio siempre a su obra reformista una meta revolucionaria". Y Mariátegui agrega: "El tribuno del socialismo francés, que demarcó así la participación material y espiritual del proletariado en la revolución francesa, era un idealista, pero no un utopista. Los motivos de su idealismo estaban en su educación, en su temperamento, en su psicología. No se avenía con su mentalidad un socialismo esquemático y secamente materialista. De allí su adhesión honrada, sincera a la idea de la democracia". Y Mariátegui cita haciéndolo suyo este juicio de Trotsky : "Jaurès entró en la arena política en la época más sombría de la Tercera República que no contaba entonces sino una quincena de años de existencia y que, desprovista de tradiciones sólidas, tenía que luchar contra enemigos poderosos. Luchar por la República, por su conservación, por su depuración. He aquí la idea fundamental de Jaurès, la que inspira toda su acción. Buscaba Jaurès para la República una base social más amplia: quería llevar la República al pueblo para hacer del estado republicano el instrumento de la economía socialista. El socialismo era para Jaurès el solo medio posible de completarla y terminarla. En su aspiración infatigable de la síntesis idealista Jaurès era, en su primera época, un demócrata pronto a adoptar el socialismo; en su última época, un socialista que se sentía responsable de toda la democracia". *Mariategui total,* p. 978-979. Creo que valdría la pena meditar estos interesantes comentarios del ensayista y la cita de Trotsky, pensando en el propio acercamiento de Mariátegui al concepto de libertad y democracia, y en su evaluación.

Rolland "una voz que se dirige a todos los hombres"[5] en quienes se reúnen dos elementos que se revelarán capitales para Mariátegui, esto es la política y la ética.

Mariátegui se impregna de toda esa larga tradición humanista francesa al punto que el humanismo con todo lo que implica en el campo de las relaciones políticas (democracia directa y participativa), económicas (socialización de los medios de producción), sociales (justicia y solidaridad), humanas y sexuales (igualdad, libertad y desarrollo del individuo) viene a constituir lo que yo llamaría el "mito central" de su pensamiento. Un mito en torno al cual se aglutinan los demás valores que constituyen la utopía mariateguiana, su visión del individuo y del mundo.

Persuadido de que "cada ser humano lleva en sí la forma entera de la humana condición", Michel de Montaigne busca en el método introspectivo la manera de conocerse y de conocer al otro, confrontando sus experiencias propias con las ajenas. Así mismo Mariátegui observa y se observa, analiza y autoanaliza, busca preservar su libertad interior y se proyecta en el otro, deduce e interpreta, y con el apoyo de la intuición tan cara a Bergson, va construyendo una "utopía realizable" que se revela en un movimiento dialéctico permanente entre la razón y la fe colocando al ser humano, en su doble dimensión de individuo privado y de miembro de la comunidad social, y las relaciones sociales e intersubjetivas en el centro del debate.

Por las nociones esenciales de intercambio, de confrontación, de diálogo: *el comercio de los hombres* según propias palabras, por su concepción de la educación basada en la formación y desarrollo del "entendimiento" a través de un diálogo permanente con el mundo y la vida, por la noción esencial de relatividad, Michel de Montaigne es probablemente el verdadero fundador del pensamiento moderno en el que se fundamentará el pensamiento filosófico posterior.

Heredero indirecto de sus reflexiones y de sus *Essais,* de su denuncia de la violencia y de la colonización, de su visión de lo profano, de lo religioso y de lo espiritual, Mariátegui asevera que no cree en las "verdades reveladas" ni en los dogmas intangibles. Y lo ilustra claramente cuando en la nota preliminar de sus *Siete ensayos* advierte al lector "Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado" .

5 En 1926 Mariátegui escribía a propósito de Romain Rolland : "La voz de Romain Rolland es la más noble vibración del alma europea en literatura contemporánea. Romain Rolland pertenece a la estirpe de Goethe el *guter Europaer* de quien desciende ese patrimonio continental que inspiró y animó su protesta contra la guerra. Su obra traduce emociones universales. Su *Jean Christophe* es un mensaje a la civilización. No se dirige a una estirpe ni a un pueblo. Se dirige a todos los hombres". Y Mariátegui añade: "Pero la voz de Romain Rolland es, no obstante su universalidad, una voz de Francia. Su pueblo no puede renegarlo. Romain Rolland está dentro de la buena tradición francesa. Quienes en Francia lo detractan o lo detestan le niegan precisamente esta cualidad. Mas sus razones no prueban sino incapacidad espiritual y psicológica a entender a Rolland. Sus admiradores de América sentimos en la obra de Rolland el acento de la verdadera Francia, de la Francia histórica. Y no nos equivocamos. La obra de Rolland no es, sin duda, parisiense, pero sí francesa. Máximo Gorki acierta profundamente cuando refiriéndose a *Colas Breugnon*, lo llama " ese poema en prosa tan puramente celta". En *Colas Breugnon,* escuchamos un eco de la sana risa de Rabelais. Y en otros trozos de la obra de Romain Rolland, encontramos también la huella profunda de un abolengo intelectual genuinamente francés. El admirable poema de la amistad de Jean Christophe y Oliver, que llena tantas bellas páginas de *Jean Christophe,* ¿no tiene su origen lejano en el más encumbrado pensamiento francés, en Montaigne?". *Mariátegui total,* p.633.

Esta actitud reflexiva, dinámica y acumulativa no es sino recordar al filósofo francés quien estaba ampliando permanentemente sus escritos afirmando: "Agrego, pero no corrijo". Mariátegui no concibe sus ensayos como una "obra hecha", sino "haciéndose", una obra que aparece permanentemente en "aprendizaje" y en "trabajo", como decía Montaigne.

Lo dicho anteriormente nos explica, entre otras cosas, que Mariátegui cuestione y niegue la relación determinista instrumentalizada por el marxismo del cual se declara adepto "convicto y confeso" al mismo tiempo que, en la línea humanista y democrática de Jaurès, pone en tela de juicio algunos de sus principios doctrinarios fundamentales como la revolución por etapas por ejemplo. Mariátegui se interroga sobre la relación entre la infra y la superestructura, entre lo económico y lo político, los valores materiales y los valores espirituales; reflexiona sobre los modos de producción hasta determinar aunque no lo llame así un "modo de producción colonial"; y formula una propuesta dinámica que afirma la soberanía del individuo en el marco de la colectividad a la cual pertenece[6]. Si bien no lo escribe expresamente, se deduce de su concepción del materialismo histórico y de sus comentarios sobre la realidad mundial que Mariátegui no se adhiere a la conquista del poder por la violencia ni a la dictadura de proletariado, y mientras critica el funcionamiento de la democracia parlamentaria burguesa, entendida como equivalente del "Estado demo-liberal.burgués", busca formas de desarrollar una democracia directa y participativa[7]. Pues para Mariátegui, según escribe en su texto "La crisis de la democracia": "Las formas políticas, sociales y culturales son siempre provisorias, son siempre interinas. En su entraña contienen, invariablemente el germen de una forma futura. Anquilosada, petrificada, la forma democrática, como las que la han precedido en la historia, no pueden contener ya la nueva realidad humana".[8] Estas palabras son también una manera implícita de tomar distancia con otro de los conceptos centrales de la filosofía política marxista, a saber: el concepto de "lucha final", y con el concepto de "mundo perfecto" que vendría precisamente, según esa teoría, como consecuencia de la "lucha final".

El pensamiento de Mariátegui no se articula alrededor de un sistema político filosófico cuya instrumentalización termina negando al individuo, sino en torno del individuo que encuentra en el seno de la colectividad las condiciones de realizarse plenamente.

Si cupiera la menor duda sobre el particular se podría acudir a los reparos que en *Defensa del marxismo* Mariátegui le hace a Henri de Man, afirmando entre otras cosas: ""Tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época"[9], antes de agregar:"La primera posición

6 Trato detenidadmente estos distintos aspectos de la obra de Mariátegui en mi libro *Mariátegui, la utopía realizable.* Editorial Minerva, Lima 1995, 236 p. Véase también mi artículo "Mariategui en el siglo XXI: globalización, totalidad y utopía. Acerca de teoría y praxis". In: *Simposio 7 ensayos: 80 años.* EditoriaL Minerva, Lima 2009. p. 39-46.

7 Remito al respecto al último capítulo "La conquista del poder político" y a la conclusión "Jaurés y Sorel reconciliados" de mi libro *Mariátegui, la utopía realizable.*

8 *Mariategui total,* p.505-

9 *Mariátegui total,* p.1318.

falsa en esta meditación es de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales".

De aquí que en el retrato que nos ofrece del escritor norteamericano Waldo Frank en *El alma matinal,* Mariátegui destaque entre otras cosas en "este exaltador del poder del espíritu" su capacidad de "afirmar bien los pies en la materia" para ilustrar su creencia en la posibilidad de "acordar el materialismo histórico con un idealismo revolucionario"[10]. Vale decir que "el materialismo histórico" de Mariátegui no tiene nada que ver con su instrumentalización por "el marxismo-leninismo" y busca formular, aunque el ensayista no lo diga así, otro tipo de racionalidad y otro tipo de intersubjetividad, que tengan en cuenta el "yo profundo", o sea las motivaciones conscientes o inconscientes y los anhelos subjetivos de los seres humanos.

II. LA APUESTA CARTESIANA Y PASCALIANA. SOREL Y JUANA DE ARCO

Si Francia es la patria de Descartes y de la Razón, es también la patria de Pascal y de la Duda. Mariátegui recoge esta doble herencia filosófica, probablemente mucho más fuerte que la de Hegel y Marx, Nietzsche y Freud, en su apuesta cartesiana y pascaliana a la vez de reunir mito y razón, revolución y religión, ideal y realidad, hombre y cosmos, espíritu y materia, con la plena seguridad de que de la fusión de los contrarios surgirá la libertad absoluta y la plenitud del hombre.

Cuando en "El hombre y el mito" Mariátegui escribe: "los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha barrido con el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del Mito y de la Acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con una verdad relativa"[11], ¿cómo no reconocer en este razonamiento la famosa frase de Pascal *Vérité en deça des Pyrénées, erreur au delà* (Verdad de este lado de los Pirineos, error del otro lado")? Esa misma frase que alimentará la postura filosófica de Camus.

"El hombre occidental, insiste Mariátegui en el mismo texto, ha colocado, durante algún tiempo en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo"[12]. El mito, vale decir la utopía que reúne a través de la acción creadora ideal y realidad, lo sagrado y lo profano. Pues para Mariátegui "El hombre contemporáneo siente la perentoria necesidad de un mito. El escepticismo es infecundo y el hombre no se conforma con la infecundidad"[13].

En esta reflexión, inspirada en el "yo profundo" de Bergson y las consideraciones de Freud sobre la complejidad del ser humano, tenemos la clave

10 *Mariátegui total,* p.608.
11 *Mariátegui total*, p.498
12 *Ibid.*
13 *Ibid.*

oculta de la original explicación de la relación de reciprocidad de influencias entre los fenómenos económicos y las prácticas culturales que defiende el ensayista, en el mismo momento en que las tesis del cientificismo positivista y del marxismo ortodoxo sostenían que lo cultural era pura y simplemente determinado por lo económico. Sobre la insistencia en las prácticas políticas y religiosas, sobre el poder de las "fuerzas del espíritu" tan bellamente evocadas por Montaigne al hablar de su singular amistad con Etienne de La Boétie, sobre la necesidad de crear utopías que den sentido a la existencia y sobre la voluntad de luchar en el presente por su realización.

En este particular, Mariátegui encontrará en el mito de Sorel, calificado por él en *El alma matinal* como "uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo XX"[14] y en *Historia de la crisis mundial* como "el más grande y más ilustre teórico del sindicalismo"[15], toda una mística de la acción creadora. Aquella misma que percibe y celebra, como vimos anteriormente, en Juana de Arco: "Porque esta extraña doncella, iluminada y sibilina, es una de las mujeres más extraordinarias del mundo. Para buscar una mujer de atributos tan altos y puros hay que salir de la historia. Hay que ir a buscarla en las páginas de la Biblia. O en las páginas de la fábula".[16]

Como se observará, más allá de la propia realidad histórica del personaje, de la fiabilidad de sus orígenes y de su sexo, inclusive de su salud mental evocada por algunos de sus estudiosos, de su actuación y de sus móviles, así como de su trágico final, aquello que lo seduce a Mariátegui es la imagen de la heroína tal como ha venido imponiéndose en el imaginario popular y colectivo de los franceses en tanto que *vidente, santa, caudillo, capitán* y *mártir.*

Juana de Arco constituye para él un caso singular en la mística religiosa de Occidente y ve en ella la ejemplificación de su propia concepción de la acción creadora que se podría resumir en la fórmula de Piero Gobetti "nuestra filosofía santifica los valores de la práctica" que Mariátegui hace suya en *Defensa del marxismo.* En la figura mitificada y sagrada de Juana de Arco se reúnen, en última instancia, la visión dinámica del mundo de los antiguos quechuas y la cosmovisión estática de los cristianos. En ella se funden acción y contemplación, como un camino abierto hacia una nueva concepción de la praxis política y social.

III. DE MARIÁTEGUI A CAMUS: COMBATO, LUEGO EXISTO

En *El alma matinal* escribe Mariátegui: "En unas divagaciones de Luis Bello encuentro esta frase: 'Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo'. La corrección resulta en verdad oportuna. La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: 'Pienso, luego existo'. Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa"[17]. En este acercamiento entre fe y combate, acción y contemplación,

14 *Mariátegui total*, p.499.
15 *Mariátegui total*, p. 848
16 *Mariátegui total*, p. 806.
17 *Mariategui total,* p.497.

vale decir entre ética y praxis social se encuentra probablemente la llave de bóveda de todo el pensamiento mariateguiano concebido como una totalidad única e indivisible en movimiento y en permanente proceso de cambio.

Esta filosofía del "combato, luego existo", a la que se refiere Mariátegui a propósito de Luis Bello, será retomada desde una perspectiva ontológica por Albert Camus en su *Hombre rebelde* para luchar contra el Absurdo de la existencia, transformando el "Pienso, luego existo" de Descartes en "Me rebelo, luego existo". La rebeldía, dirá Camus en su ensayo, "es el propio movimiento de la vida y no se la puede negar sin renunciar a vivir".

El parentesco entre el pensamiento del ensayista político peruano y del filósofo existencialista francés no me parece totalmente fortuito. Se debe ciertamente a que ambos se han sumergido en las mismas fuentes formativas, en la misma tradición del pensamiento filosófico de Occidente.

Aunque en términos distintos y desde perspectivas diferentes, Mariátegui en su concepción de la acción creadora y Camus en su visión de la condición humana lleguan a la misma conclusión: la única manera de salvar a los seres humanos en un mundo signado por el absurdo para Camus, y en un mundo que ha perdido el sentido de lo sagrado para Mariátegui es el vínculo solidario y fraterno que son capaces de establecer en un combate común.

Pues, pese a todo lo que limita la vida y la libertad del ser humano, Camus como Mariátegui se niegan a desesperar de la existencia. Sólo así es explicable la bella y esperanzada frase con la cual Camus concluye su reinterpretación del Mito de Sísifo: "Tenemos que imaginar a Sísifo feliz". En su utópica tarea de fomentar el "mito revolucionario", Mariátegui encuentra las mismas razones de vivir que Sísifo en su inacabable esfuerzo por llevar incansablemente la roca hacia la cumbre de la montaña, castigo al cual lo había condenado Zeus, el dios mayor del Olimpo, por haberse rebelado el legendario héroe contra Thanatos encadenándolo e impidiéndole de esta manera que cumpliera con su oficio de dar la muerte.

En este sentido bien se puede afirmar que, más allá de su carácter político-teórico y de su filiación soreliana el "mito revolucionario" de Mariátegui en su utópica expresión del hombre-dios tan celebrado por su compatriota César Vallejo, del libre albedrío, de la libertad y de la felicidad humana, es probablemente una de las más hermosas, más sutiles y originales recreaciones del mito y de la leyenda griegos en tanto que alegoría filosófica de la abolición de la muerte y búsqueda de inmortalidad a la cual el hombre no ha dejado de aspirar desde ese *illo tempore* de la creación del mundo.

La empresa era exultante y titanesca a la vez. Mariátegui la enfrentó como un reto convocando a los olvidados argonautas del pueblo, obreros y campesinos, indios, blancos y gentes de color a pesar de las polémicas que han podido surgir al respecto[18], intelectuales y artistas, para que emprendieran la nueva Odisea de los tiempos modernos. Sabemos que la ruta es dificultosa e insegura, pero en este caótico camino con que ha empezado este siglo XXI, la nave de Mariátegui sigue navegando con destino a Itaca.

18 Véase el capítulo: "Mariátegui y el malentendido racista" . In: Roland Forgues. *Libro de los manantiales. Diario de viaje de los Pirineos a los Andes*. Editorial San Marcos, Lima 2006.

IV. TRASCENDENCIA DE MARIÁTEGUI

Si hay algo que justifica que en esta segunda década del siglo XXI, momento de grandes confusiones ideológicas tras el derrumbe de los sistemas político. Ideológicos que dominaron el siglo pasado y de recomposición de los patrones de poder a escala mundial, se siga convocando a leer la obra de Mariátegui, no es porque se trata de un documento histórico sobre la historia étnica, económica y social, política y cultural del Perú, de América Latina, de Europa y del mundo, sino porque participa de un proyecto filosófico y político dinámico de desarrollo humano que el redescubrimiento de Camus precisamente nos hace aún más presente.

En este mundo globalizado donde lamentablemente lo político, es decir los Estados, ha dejado de cumplir su rol, donde los individuos se ven totalmente enajenados por la tiranía de lo económico y el gobierno de la finanza mundial, y, como consecuencia de ello, en diversas partes del mundo, caen en la trampa de los fanatismos ideológicos o religiosos más atroces, revisitar la obra de Mariátegui, puede ser en lo político y en la praxis social, como la de Camus en lo filosófico y en la ética humana, una saludable invitación a la reflexión y al debate, en una perspectiva, claro está, de la nueva "colonialidad del poder", como la llama Aníbal Quijano[19].

Pues, partiendo de las circunstancias históricas, y armado del aparato teórico de su época y del marxismo como "método" de investigación y de análisis, Mariátegui supo desmenuzarlas y utilizarlas para pensar una utopía que las reconociera, las negara en el sentido dialéctico del término, y las superara para promover el desenvolvimiento, la libertad y el bienestar de todos.

Teniendo en cuenta los aportes de sus antecesores, tanto de las ramas europeas del socialismo utópico y del marxismo, como de las formas del colectivismo agrario de las civilizaciones precolombinas que, no lo olvidemos, debía servir de cimiento a la nueva nacionalidad peruana en formación; teniendo en cuenta las orientaciones de las grandes corrientes del pensamiento de la época, Mariátegui va diseñando en sus escritos un sistema de valores propio del cual el hombre es el centro. "Todo lo humano es nuestro" afirmaba orgullosamente Mariátegui.

Así en apoyatura a su demostración Mariátegui podrá convocar tanto a Proudhon y Fourier, Marx y Sorel, Lenin y Trotsky, Jaurès y Frank, como a Freud[20], Nietzsche, Descartes y Pascal, y obligarlos a convivir. Podrá recurrir tanto a las corrientes de pensamiento materialista y racionalista como idealistas, espiritualistas y religiosas, al pensamiento científico como al mágico, a la práctica profana como sagrada, llegando a asimilar en la línea de Sorel "el mito revolucionario" a la "fe religiosa". Hará de Juana de Arco el más alto emblema de la entrega revolucionaria. Y, a través de la revista *Amauta* en especial, entablará un fecundo diálogo con sus contemporáneos: tanto los intelectuales europeos:

19 Se consultarán con provecho en este particular el diagnóstico de la situación mundial y "las proposiciones de investigación y de debate" que hace el sociólogo peruano en su artículo "Colonialidad del poder, Globalización y Democracia"- Revista *SAN MARCOS*, Nº 25, Julio 206, p.51-104.

20 En *Defensa del marxismo*, escribe Mariátegui : "Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y admitirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de 'humillación'. como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan" . *Mariátegui total*, p.1311.

Romain Rolland, Renan, Gobetti, Croce, Unamuno, Ortega y Gasset, Bernard Shaw, entre otros muchos, como con sus conciudadanos hispanoamericanos: Luis Alberto Sánchez y Luis Valcárcel, José Vasconcelos, José Ingenieros, sin hablar de sus duras polémicas con los representantes de la Tercera Internacional, y de su crítica del revisionismo de Henri de Man.

En una palabra la obra de Mariátegui es todo un mundo que no termina de entregarnos sus significados porque es una obra abierta, en permanente proceso de cuestionamiento y formación. Los escritos de Mariátegui no revelan su verdadero sentido sino en el marco de la obra total. Como en la teoría matemática de los conjuntos, los textos se iluminan los unos a los otros, constituyen una totalidad indivisible que representa mucho más que la suma de los elementos que la componen, o sea una teoría filosófica y política original y coherente que reúne realidad y utopía. Una teoría que, en la línea humanista de Michel de Montaigne, de Jean Jaurès y de Romain Rolland, entre otros, va sorteando las trampas de la todopoderosa Razón así como de la desaforada Imaginación, y procura reconciliar al hombre consigo mismo, con el otro y con el cosmos.

Los escritos de la época que él mismo llegó a calificar su "edad de piedra" -o sea la producción anterior a su experiencia europea de los años veinte y a su formación marxista que determinará el sentido de su lucha y de su existencia- constituyen ciertamente un camino necesario de transitar para entender a cabalidad la obsesión del ensayista por no separar lo espiritual de lo material y por tratar de captar al ser humano en su compleja totalidad individual y colectiva. Ellos nos dicen, por ejemplo, con el lenguaje de la espontaneidad creadora, el de los sentimientos y de las emociones, aquello que expondrán más tarde con el lenguaje de la reflexión filosófica, el de la Ciencia y de la Razón templadas por la Duda y la Imaginación, los escritos de madurez.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, diré simplemente que la trascendencia y la universalidad del pensamiento de Mariátegui residen ciertamente en el hecho de que en su permanente manejo de la dialéctica como método de investigación y herramienta de trabajo, el ensayista supo tramontar las corrientes ideológicas, políticas, sociales y culturales de su época y de los tiempos anteriores para construir un sistema de ideas propio y original cualitativamente superior a aquellos que antecedieron. Un sistema profundamente respetuoso de la persona humana y que, de algún modo, va colocando implícitamente la noción de democracia, y de libre albedrío, en el centro del debate.

Por ello cualquier instrumentalización del pensamiento de Mariátegui como aquellas que hemos conocido con Sendero Luminoso por ejemplo, o conocemos aún en algunos rezagos arcaicos y sectarios de la vieja izquierda peruana hoy día moribunda y de la cual los sobrevivientes no parecen darse por enterados de que ha caído más de veinte años atrás el muro de Berlín y han desaparecido la Unión Soviética y el bloque de sus países satélites, no pueden sino desembocar en un absoluto fracaso.

Por la propuesta humanista y libertaria que contiene, por la propuesta organizativa de la masa de los explotados y de los discriminados tanto social como genéricamente, la obra de Mariátegui constituye probablemente hoy en

día uno de los mejores antídotos contra la tentación de los viejos demonios de los fanatismos religiosos o ideológicos, de los nacionalismos y sectarismos políticos, de las guerras fratricidas y de las purificaciones étnicas, de las discriminaciones sexuales, que han vuelto a surgir en varios rincones del mundo, como desesperadas respuestas a la concentración y control del poder por el "Bloque Imperial Mundial", como lo llama Aníbal Quijano.[21]

Pues, de lo que se trata, como bien dice el sociólogo peruano tras insistir en que "La integración democrática del mundo es uno de los más ilustres y persistentes sueños de la especie", es de "liberar el proceso de integración mundial de las tendencias del capitalismo y del Bloque Imperial Mundial", agregando a continuación : "Eso implica, necesariamente, la redistribución mundial del poder, esto es del control del trabajo, de sus recursos y de sus productos; del control del sexo, de sus recursos y de sus productos; del control de la autoridad colectiva, de sus recursos y de sus productos; del control de la subjetividad y, ante todo, del modo de producción del conocimiento". Y el ensayista concluye naturalmente: "Tal redistribución significa el regreso del control de cada uno de los ámbitos vitales de la existencia social a la vida cotidiana de los hombres y mujeres de esta tierra"[22]. Vale decir el regreso a un control que fue la principal preocupación de Mariátegui en su tiempo.

Por ello, si en pocas palabras tuviera que proponer un lema significativo que definiera a cabalidad la propuesta de Mariátegui, no vacilaría en escoger, como un homenaje póstumo del escritor a la patria de las Luces y de los Derechos Humanos que siempre llevó en el corazón, las palabras talladas en el frontispicio de l´Abbaye de Thélème: *Fay ce que vouldras,* (haz lo que quieras), abadía concebida en el siglo XVI como lugar supremo del desenvolvimiento del hombre y de la libertad por su padre fundador, nuestro monje letrado y humanista François Rabelais, cuya "sana risa" es evocada por Mariátegui en su comentario de *Jean Christophe* de Romain Rolland, junto con el pensamiento de Michel de Montaigne.

Nuestro monje letrado y humanista, digo, François Rabelais, quien, con su espíritu díscolo y truculento nos ha legado un sentimiento *gourmand* del vivir y del hacer, y con quien el autor de los *Siete ensayos* comparte sin duda alguna, a varios siglos de distancia, lo esencial de los valores filosóficos y morales.

Aquellos mismos que encontrarán su máxima expresión en la reunión de la duda pascaliana y de la razón cartesiana que constituye el núcleo central del pensamiento filosófico de Mariategui y se verá bellamente ilustrada más tarde en la filosofía de Albert Camus para quien luchar contra sus propias sombras "es también obrar para todos los hombres", según escribiera en *El hombre rebelde*.

Couyou, abril de 2012

21 "Las predatorias tendencias del capitalismo actual y la reconcentración del control mundial del poder con el Bloque Imperial Mundial, abren sitio a los fundamentalismos, a todos los prejuicios y mitos sobre los que se funda la sacralización de las jerarquías sociales; presionan en dirección del uso exclusivamente tecnocrático del conocimiento, de la ciencia, de la tecnología, con el propósito explícito y excluyente de fortalecer la explotación, la dominación, incluyendo ahora la intervención tecnológica en la biología humana para perpetuar la discriminación racista/etnicista, en servicio de los privilegios impuestos, a través del colonialismo y del imperialismo, contra la inmensa mayoría de la especie". *Op. Cit,* p.89.

22 *Op. Cit.,* p.94.

LA VIGENCIA DE MARIÁTEGUI EN LA HUNGRÍA ACTUAL

Ádám Anderle

En la historia de Hungría el fin de la Primera Guerra Mundial tiene especial importancia. El país, que perdió su independencia en el año 1526 en la batalla contra los turcos, recuperó su independencia (1918)[1], pero como uno de los perdedores de la guerra – junto con Austria otro estado de la Monarquía Austro-Húngara - en la Paz de Trianon[2] perdió gran parte de su territorio anterior y de su población. Inmersas en una profunda crisis, las fuerzas políticas y las masas oprimidas buscaron nuevos caminos para el futuro. Así nació el 30 de octubre de 1918 una revolución democrática que continuó el 21 de marzo de 1919 en una revolución proletaria bajo la dirección del Gobierno de Consejos de tipo bolchevique. Esta iniciativa popular tuvo poca suerte, vivió solamente 133 días: los ejércitos de la Entente –apoyados por tropas rumanas y checoeslovacas - destruyeron el joven Estado de los trabajadores abriendo el camino para el terror blanco dirigido por el Almirante Miklós Horthy.

Partiendo de este importante período 1918 – 1921/23, podemos conocer la opinión y las informaciones de un testigo, un periodista peruano que en estos años estaba en Europa y visitó Hungría. Se trata de José Carlos Mariátegui, que, con Cesar Falcón, estudiaba la Europa contemporánea y escribió sobre sus experiencias publicadas en *Cartas de Italia* y, más tarde de regreso a Lima, dictó conferencias sobre este período turbulento y revolucionario o contrarrevolucionario de la Europa contemporánea. Hay que destacar que Mariátegui fue un buen observador, de ojos críticos.

Y, su interpretación tiene valor ahora también!

En el corpus del *Mariátegui total* encontramos tres escritos que tratan *directamente* del tema húngaro. Mariátegui escribió el primer artículo en Italia, realizando una entrevista con el conde Mihály Károlyi, ex-presidente de la Primera República democrática húngara (Florencia, 1921: *El conde Károlyi, expulsado por bolchevique*). Otros dos escritos más extensos fueron presentados originalmente

1 Después de la batalla de Mohács contra los turcos (1526), Hungría perdió su independencia. Una parte del país sufrió el yugo del Imperio turco, otra parte quedó bajo el dominio de los Habsburgo, y la tercera parte, Transilvania, actuó como Principado independiente. Después de largos siglos de lucha por la independencia nacional, Hungría en 1867 firmó un compromiso histórico, creando con Austria la *Monarquía Dual* que dejó de existir después de la derrota en la Primera Guerra Mundial. Es decir, Hungría independiente renació en 1918.

2 Trianon es el nombre de un palacio en Versailles, donde se firmó el tratado de paz con Hungría.

en conferencias en Lima**:** *La revolución húngara* (1923) y *La escena húngara* (1925).[3] Naturalmente los temas húngaros se encuentran en otros escritos donde se refiera a Rumanía, Austria, Yugoeslavia o, sobre los problemas de los tratados de Paz y el antisemitismo.[4]

Lo que es muy interesante para el lector húngaro es la puntualidad del autor en los datos y hechos, y su conocimiento profundo sobre los protagonistas de acontecimientos húngaros de los años 1918-1920.

Según Mariátegui,

> "... el Conde Károlyi, Bela Kun y Horthy sintetizan las fases de la Revolución Húngara: la fase insurreccional y democrática, la fase comunista y proletaria y la fase reaccionaria y terrorística. Károlyi fue el hombre de la insurrección húngara, Bela Kun fue el hombre de la revolución proletaria, Horthy es el hombre de la reacción burguesa, del terror blanco y la represión brutal y truculenta del proletariado."[5]

El artículo sobre el conde Károlyi es un retrato instantáneo del ex-presidente exiliado que en aquellos días fue expulsado de Italia por la policía con la falsa acusación de una supuesta conspiración comunista. Mariátegui nos presenta a un hombre delgado, del tipo quijotesco, que habla mal el francés y peor el italiano, y está radicalizado por las noticias húngaras sobre el terror blanco, cuando los tribunales del almirante Horthy condenaron a muerte a los comisarios de pueblo de Gobierno de los Consejos[6]. Según la impresión de José Carlos Mariátegui, la posición de Károlyi era firmemente socialista, y llega a la siguiente conclusión:

> "El Conde es, indudablemente, bolchevique. Y, si no lo es, parece serlo. Tiene historia, psicología, continente, mentalidad, aptitud, nacionalidad, leyenda y traza de tal."[7]

Károlyi naturalmente no fue bolchevique, aunque "parece serlo". Su posición política se caracteriza como un demócrata radical, que durante las semanas de la Revolución, como rico aristócrata repartió sus grandes latifundios entre los campesinos sin tierra.

En otro de sus escritos Mariátegui también se refiere al almirante Horthy. Para él, era un hombre mediocre, bastante egocéntrico y sin ninguna actividad directa y efectiva en los acontecimientos.

---

3 *Mariátegui total.* Lima, T.I., 779 – 780, 873 – 882, 1094 -1097.
De los tres escritos de Mariátegui sobre Hungría, dos ya tienen traducción húngara. Su artículo sobre el Conde Károlyi se publicó en el diario Délmagyarország (traductor Ádám Anderle), como anexo del artículo de Ádám Anderle: Itáliai levelek. Perui interjú Károlyi Mihállyal. (Cartas de Italia. Entrevista peruana con Mihály Károlyi) . *Délmagyarország* (Szeged), 1979, año 69., No. 67.
La versión húngara del artículo de La Revolución Húngara se editó en el anexo de la traducción húngara de *Siete ensayos*: *Hét tanulmány a perui valóságról*. Budapest,1977, Ed. Kossuth, 319 – 333. Traductora: Judit Benkő. Véase Ádám Anderle: Mariátegui y Perú en la historiografía húngara*. Anuario Mariateguiano.* Lima, 1994, No.6. 243 – 246.

4 *Mariátegui total,* T.I., 414, 579,715, 887, 891, 898-899, 940-941,1000,1019,1108-1110.

5 Ibídem, 873.

6 A finales de 1920 mataron a 10 comisarios del pueblo. Mariátegui y la prensa italiana se refieren a 3 o 5 muertos.

7 Ibídem, 780. Más sobre Károlyi en las páginas 874 – 877.

"¿A qué categoría, a qué tipo de gobernante de la Europa contemporánea pertenece este almirante? Su clasificación no resulta fácil. Horthy no tiene similitud con los otros hombres de gobierno surgidos de la crisis post-bélica. No es un condottiero dramático de la reacción como Benito Mussolini. No es un estadista nato como Sebastián Benes. Es un marino y un funcionario del antiguo régimen austro-húngaro a quien la disolución del imperio de los Habsburgo y la caída de la república de Bela Kun, han colocado a la cabeza de un gobierno. El azar de una marea histórica lo ha puesto donde está. Todo su mérito –mérito de un viejo marino – consiste en haberse sabido conservar a flote después del temporal. Por algunos rasgos de su personalidad, se emparenta extrañamente a la estirpe de los caudillos hispano-americanos. Por otros rasgos, se aproxima a la especie de los déspotas asiáticos. En todo caso, es un gobernante balcánico más bien que un gobernante occidental"[8]

Citando las memorias de Carlos IV de Habsburgo, Mariátegui señala que el almirante en una conversación con el rey sobre su retorno al trono húngaro, rechazó este intento porque Carlos IV no le prometió un puesto "digno" y conveniente.[9] El retrato de Mariátegui sobre el almirante Horthy es expresivo y puntual.

Es interesante que en los escritos de Mariátegui, la personalidad del tercer protagonista húngaro de esta historia, Béla Kun, recibió menos atención probablemente por falta de información adecuada. Sin embargo, Béla Kun se encontraba en el centro de los acontecimientos[10]. Según Mariátegui, Kun y los comunistas actuaron para crear un nuevo Estado socialista del proletariado:

"La gran propiedad industrial fue nacionalizada. La gran propiedad agraria fue entregada a los campesinos organizados en cooperativas"[11]. "Pero este proyecto estaba condenado por la debilidad de su partido, por la pasividad del partido socialdemócrata, por la burocracia sindical y por la Entente que organizó el ataque contra el nuevo Estado revolucionario, movilizando los ejércitos de Rumania y de Checoslovaquia. Los nobles, los latifundistas, los jefes militares también ayudaron este ataque total. En esta situación las tropas del Gobierno de Consejos lucharon no solamente por el estado socialista sino por una Hungría integral, defender las fronteras de la patria. El ejército rojo luchó con éxito contra estas tropas, pero por las maniobras y promesas de la Entente el ejército rojo se retiró de los territorios ya liberados. Pero la Entente no cumplió su compromiso, por eso las tropas de los rumanos no se retiraron sino ocuparon la capital de Hungría, Budapest."[12]

Para Mariátegui Béla Kun está en el mismo puesto que Lenin, Liebknecht, Rosa Luxemburg y otros:

8 Ibídem, 1095.
9 Ibídem, 1095 – 1096.
10 El presidente del Gobierno de los Consejos era *Sándor Garbai*, un líder socialdemócrata. Béla Kun era el comisario de los asuntos exteriores, pero tenía más peso político en el gobierno.
11 Ibídem, 877.
12 Las informaciones de Mariátegui son correctas. Sobre la historia de Hungría véase Romsics,Ignác: *Magyarország története a XX. században*.(Historia de Hungría en el siglo XX.) Budapest, 1999, Osiris.

"La acción heroica, operada con desigual fortuna, de Lenin, y su aguerrida facción en Rusia, de Liebknecht, Rosa Luxemburgo y Eugenio Leviné en Alemania de Béla Kun en Hungría…"[13]

Las fuerzas del proletariado agotado, traicionado, perdieron su voluntad combativa, y tras 133 días en el gobierno Béla Kun dimitió del poder, escribe Mariátegui. El nuevo gobierno transitorio social-demócrata duró solamente 5 días. Las tropas del almirante Miklós Horthy -utilizando la presencia de las tropas rumanas- tomaron el poder. Con este hecho como afirma Mariátegui se inició la época del terror blanco:

"Nunca una revolución proletaria fue tan cruelmente castigada, tan brutalmente reprimida….El terror blanco asoló Hungría como un horrible flagelo. Se ensañó primero contra los comunistas, luego contra los hebreos, masones, protestantes, finalmente, contra los propios burgueses sospechosos de excesiva devolución liberal y democrática. Pero encarnizó, sobre todo, contra el proletariado. Las ciudades y los pueblos culpables de entusiasmo revolucionario bajo el gobierno comunista fueron espantosamente castigados."

Añade Mariátegui,

"En las regiones transdanubianas algunas localidades, caracterizadas por sentimiento comunista, fueron verdaderamente diezmadas. Innumerables trabajadores eran fusilados o masacrados, otros eran encarcelados…" Muchos tenían que emigrar huyendo del terror, añade Mariátegui, utilizando como fuente un libro europeo que "contiene algunos relatos sobre el terror blanco en Hungría". El autor peruano llegó a la misma conclusión que una comisión ingles" de las Trade Unions. Según sus datos, "el número de presos y detenidos políticos era al menos de doce mil".

Según otras estimaciones se trata de 25.000 presos políticos, dice Mariátegui.[14]

El pensador peruano en el tema del antisemitismo europeo también menciona la crueldad de terror blanco de Horthy:

"El Numerus Clausus rige desde hace tiempo en Hungría, donde la derrota de la revolución comunista siguió un período de terror antisemita. La persecución comunista, no menos feroz que la persecución de cristianos del Imperio Romano, se caracterizó por una serie de pogroms. Los judíos, bajo este régimen de terror, perdieron prácticamente todo derecho a la protección de las leyes y los tribunales. Se les atribuía la responsabilidad de la revolución sovietista. ¿Un israelita, Béla Kun, no había sido presidente de la República Socialista Húngara? Este hecho parecía suficiente para condenar a toda la raza judía a una truculenta presión. No obstante el tiempo trascurrido desde

13 *Mariátegui total,* T.I.,1321.
14 Ibidem, 879 - 880.

entonces, el furor antisemita no se ha calmado aún. El fascismo húngaro lanza periódicamente sus legiones contra los judíos".

Mariátegui destaca que el Cardenal Chernoch, Príncipe Primado de Hungría, protestó contra la crueldad de esas acciones.[15]. El antisemitismo en Hungría sobrevivió en forma latente entre las dos guerras mundiales, y durante la Segunda Guerra Mundial influenciada por Alemania fascista renació de nuevo. En los años de guerra los fascistas húngaros y alemanes mataron en los campos de concentración a más que 400.000 judíos y 50.000 gitanos húngaros.[16]. Según Mariátegui:

> ".. el régimen del regente Horthy es un régimen absoluto, medioeval y feudal." "Su derrota es transitoria, pero no total. … La reacción, el terror blanco, el gobierno de Horthy no son sino episodios de la lucha de clases en Hungría, un capítulo ingrato de la Revolución Húngara. Este capítulo llegará algún día a su última página…. El gobierno de Horthy es para el proletariado húngaro una noche sombría, una pesadilla dolorosa. Pero esta noche sombría, esta pesadilla dolorosa pasará. Y vendrá entonces la aurora."[17]

Lamentablemente el pronóstico de Mariátegui no se realizó. La época de Horthy se prolongó a lo largo de 1920 a 1945, y el próximo período tampoco hizo realidad el Estado de la clase proletaria. Los gobiernos comunistas de la postguerra, títeres de Moscú, organizaron una dictadura estalinista, traicionando los valores socialistas. Las causas de la revolución húngara de 1956 expresaron ese descontento. Después de una dura represión entre 1956-1962/63, el gobierno de János Kádár (1956 – 1989) no tuvo tampoco suficiente fuerza propia para realizar las esperanzas de las masas trabajadoras húngaras....

Los intentos del "socialismo real" significaron un callejón sin salida.

En las conferencias de Mariátegui tienen una gran importancia los problemas del Tratado de Paz, que en el caso húngaro se le llamó *Paz de Trianon*.

Entre las dos guerras mundiales, aunque el gobierno de Horthy repitiera en su propaganda la culpabilidad de Károlyi y Béla Kun quienes traicionaron la patria, la verdad es que fue el gobierno de almirante Horthy que firmó el Tratado de Trianon que mutiló Hungría, quitando –como ya hemos mencionado– más de la mitad de su territorio y casi dos terceras partes de su población magiar. Los nuevos estados vecinos independientes recibieron el territorio húngaro como botín por su servicio de destruir el Estado rojo peligroso para toda la Europa capitalista. Mariátegui se refiere a esta situación hablando sobre Rumania:

> "Los hacedores de la paz le donaron la Besarabia, la Bukovina, la Transilvania, el Banat y otros territorios. Dentro de los nuevos confines de Rumania dejaron encerradas numerosas y homogéneas minorías nacionalidades (Dos millones de húngaros...)[18]

Agrega Mariátegui, la Entente "construyó" de Serbia de 48.000 kilómetros

15 Ibídem, 1019.
16 Romsics op.cit.263.
17 Ibídem, 881.
18 Transilvania y Banat fueron territorios húngaros.

cuadrados un Estado de 248.000 kilómetros cuadrados con doce millones habitantes.[19]

Los datos de Mariátegui no difieren mucho de las investigaciones húngaras. El territorio más grande lo recibió Rumania, 103.000 kilómetros cuadrados con cinco millones habitantes. Checoslovaquia recibió 61.000 kilómetros cuadrados con 3,5 millones de habitantes. Yugoslavia fuera de Croacia y Eslovenia (antes parte del Reino Húngaro) recibió 20.000 kilómetros cuadrados húngaros con 1,5 miliones de habitantes.

Hungría, que antes de la primera guerra mundial tenía 18,2 millones de habitantes en un territorio de 282 000 kilómetros cuadrados, se redujó a 7,6 millones de habitantes en un país de 93.000 kilómetros cuadrados. [20]

Mariátegui dice al respecto:

> "…Hungría ha sido el escenario de uno de los episodios más dramáticos de la crisis post-bélica. Y el tratado de Trianon aparece desde hace tiempo como uno de los tratados de paz que alimentan en la Europa Central una sorda acumulación de rencores nacionalistas y de pasiones de guerra… y Hungría ha perdido el 63 por ciento de su antigua población. Han sido anexados a Rumania, a Checoslovaquia y a Yugoslavia, respectivamente, cinco, tres y uno y medio millones de hombres que antes convivían dentro de los confines húngaros."[21]

Por eso, continúa el cronista peruano, "la posibilidad de que Hungría reivindique algún día sus tierras y sus hombres los mantiene en constante alarma. Y Hungría, a su vez, aguarda la hora en que se le haga justicia."[22] Finalmente, Mariátegui llega a la siguiente conclusión:

> "... nadie admite que Hungría pueda vivir largamente bajo las duras condiciones del tratado de Trianon. El problema húngaro, en suma, se presenta como uno de los que más sensiblemente amenazan la paz de Europa…."[23]

Palabras proféticas.

Entre las dos guerras mundiales, los gobiernos de Horthy utilizando y manipulando ese sentimiento nacional, pudieron recuperar una base social para su política derechista y autócrata mediante un irredentismo nacional de recuperar las tierras perdidas. Su lema principal, coreada en las reuniones era: "No, no, nunca"; es decir, nunca aceptaremos la mutilación de la Patria. Los ideólogos de derecha y los estadistas de la época buscaron a los culpables de esta situación, y los "encontraron" -como ya hemos mencionado- en los gobiernos anteriores, en Károlyi y en Béla Kun, que fueron acusados de traidores vendepatrias. Esta afirmación, como también se puede interpretar de los escritos de Mariátegui, era falsa. Las únicas fuerzas que lucharon contra las tropas

19 *Mariátegui total,* T.I.,1108-1109.
20 Romsics op.cit. 143-145.
21 La URSS y Alemanía no aprobaron tampoco los resultados de los Tratados de Paz
22 *Mariátegui total*, T.I., 995.
23 *Mariátegui total,* T.I. 995.

rumanas y checoslovacas fueron las de Gobierno de Consejos. Mientras que las fuerzas contrarrevolucionarias de Horthy tuvieron la posibilidad de organizarse tranquilamente en los territorios ocupados por los rumanos.

Los gobiernos de Horthy esperaron el apoyo de sus reivindicaciones de la victoria de Hitler. Por eso pactaron con el líder nazi durante la Segunda Guerra Mundial, apoyando con tropas la guerra contra la URSS. Aunque recibieron algún territorio húngaro anterior (Alta-Hungría, una parte de Transilvania, Voivodina) por sus servicios bélicos, al final de la guerra, por ser aliados de Hitler, perdieron estos territorios, y Hungría firmó un Tratado de Paz en París que repitió las condiciones del Tratado de Trianón.

La herida nacional tampoco cerró durante los gobiernos comunistas y socialistas entre 1945 y 1990. En esta época, la palabra "Trianon" fue prohibida y el campo socialista-comunista (Checoslovaquia, Yugoslavia, Rumania, Hungría), es decir los estados "hermanos" del Pacto de Varsovia pensaban "resolver" este problema con el lema del internacionalismo del proletariado, menospreciando el problema nacional.

Sin embargo, el espíritu del irredentismo, el ánimo de recuperar las tierras perdidas ha sobrevivido en forma latente fomentando los sentimientos y las corrientes de derecha. Por eso, después del desmoronamiento del campo socialista, el sentimiento nacionalista apareció en las fuerzas y partidos de derecha y extrema derecha con gran vigor. Las fuerzas de la izquierda no tuvieron ni tienen hoy una respuesta adecuada a este problema.

Es por esta misma razón que en los últimos lustros ha renacido la condena ideológica contra Károlyi o Béla Kun, sobre *el terror rojo.* El nuevo gobierno de derecha, la Alianza de Jóvenes Demócratas (AJD) y su aliado, el Partido Democristiano Popular (PDP), ganadores de las elecciones húngaras del 2010, han rehabilitado la época de Miklós Horthy, con todos sus valores y símbolos de carácter "neobarroco".

Además, en las últimas elecciones recibió muchos votos el partido de la extrema derecha, *Jobbik* ("El Mejor"), utilizando argumentos abiertamente racistas en su propaganda contra los gitanos y los judíos, a la par que reivindica los territorios perdidos con el radicalismo. En este contexto de extrema derecha han surgido nuevas revistas como *Trianon y Gran-Hungría*, y está de moda utilizar el mapa de la Gran-Hungría demostrando las reivindicaciones vivas.

El nuevo poder gobernante de la derecha propugna la necesidad de un cambio del sistema, y entre sus medidas podemos ver el intento de consolidar un Estado con fuerte tono chovinista y católico. En esta coyuntura el modelo histórico escogido es el período del gobierno reaccionario del almirante Miklós Horthy (1920-1944), entre las dos guerras mundiales. Esta época posee un importante valor en la ideología de la AJD y en la cosmovisión política, social y cultural de esta época, considerada como norma y modelo a seguir. Asimismo, ya han renacido sus condecoraciones, sus símbolos, los argumentos de su chovinismo y su visión e interpretación histórica.

Para los ideólogos de la AJD, el Conde Károlyi, el presidente de la primera República Húngara democrática (entre el 30 de octubre de 1918 y el 21 de marzo de 1919) es (de nuevo) un traidor, y según ellos fue por su actividad

antinacional que "Hungría" (El Reino Húngaro) perdió más de la mitad de su territorio. Al mismo tiempo, al gobierno de la República de Consejos también se califica (también de nuevo) como traidor antipatriótico.

El argumento se basa en que esta política contra la Nación terminó con el Tratado de Trianon donde por decisión de los poderes de la Entente en Versalles, Hungría perdió sus territorios y una gran parte de su población húngara. Según esta argumentación, los culpables de la tragedia nacional son los dos consiguientes gobiernos, el democrático y el socialista-comunista (1918-1919). En esta misma visión histórica, la contrarrevolución de Miklós Horthy se convierte en un ejemplo positivo.

Al mismo tiempo, el nuevo gobierno de la AJD declaró *una revisión histórica total.* El objetivo de reinterpretar la historia es porque sabe que quienes controlan el pasado, controlarán el futuro también. La AJD está creando su propio y nuevo Panteón histórico, cuyos elementos, por ejemplo la Santa Corona, San Esteban y la historia medieval, y la Virgen María, influyeron en la nueva ley básica (sustitutiva de la anterior constitución democrática de 1989), aprobada a finales de 2011. También ya está en marcha el cambio de nombre de plazas, estatuas y calles, borrando las huellas de las anteriores épocas demócratas y socialistas.

Desde el punto de vista de nuestro tema estas acciones y las interpretaciones oficiales tienen importancia especial, porque en esa nueva filosofía el período revolucionario de 1918-1920 tiene un valor negativo. Es decir, para la nueva y actual ideología de la derecha, en el período de postguerra cuando se descompuso la *Monarquía Austro-Húngara*, se halla las raíces del *Ma*, presente en la historia contemporánea del país. Según esta interpretación, la Hungría independiente nació en circunstancias de traición.

Naturalmente, los nuevos parámetros de Europa, con el nacimiento de la Unión Europea están regulando en cierto sentido la escena política. Hungría, Eslovaquia, Eslovenia, Rumania, son miembros de la UE, Serbia y Croacia han declarado su intención de integrarse a la organización europea. En tales circunstancias las ambiciones del irredentismo enfrentan fuertes límites. Por eso, se presentan en formas y actividades principalmente simbólicas que, sin embargo, pueden provocar fuertes tensiones entre los países vecinos.

Tenemos la impresión que en muchos sentidos la historia se repite en Hungría. Es por eso que los artículos de Mariátegui del tema húngaro tienen gran actualidad, y además, como testigo contemporáneo nos ayuda a guardar la verdad sobre algunos momentos importantes de nuestra historia[24].

24 Cuando ya había terminado de escribir este artículo y lo había enviado a Lima, leí en la prensa que al gobierno húngaro de derecha le molesta la estatua de Mihály Károlyi, Presidente de la Primera República que está al lado del Parlamento húngaro porque, dicen, fue uno de los aliados de los traidores de la patria. La obra de liquidar el parque conmemorativo ya está en marcha. La suerte de la estatua no se conoce... El gobierno actual, heredero de Miklós Horthy quiere borrar los capítulos democráticos de la historia húngara.

EL LUGAR DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EN LA EXPLORACIÓN CRÍTICA DE LAS FORMACIONES SOCIALES DE AMÉRICA LATINA[1]

Jaime Massardo[2]

A la memoria de nuestro amigo y compañero Jaime Mendoza, que nos ha dejado este mes de junio. Su nobleza, su generosidad de espíritu y su radicalidad política permanecerán entre nosotros.

«*La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican*».

José Carlos Mariátegui
Universidad de Valparaíso, Chile

El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence. Y ese enemigo no ha dejado de vencer».

Walter Benjamin [3]

Resumen:

La indagación se propone reflexionar en torno a la noción de la historia que está presente en los escritos de José Carlos Mariátegui. Con ese objeto y siguiendo las circunstancias que los rodean, nos desplazamos aquí por dos senderos analíticos. Por un lado, la relación de Mariátegui con el pensamiento de Giambattista Vico y, en consecuencia, la posibilidad de leer determinados aspectos de su trabajo como una suerte de prolongación de las tradiciones del humanismo italiano. Por otra, su papel en la renovación historiográfica en el Perú, cuestión que percibimos estrechamente relacionada con la búsqueda de un conocimiento concreto de la formación social peruana que le permitiera, desde

1 Comunicación al Coloquio Sobre la singularidad histórica de América latina. Encuentro internacional a 80 años de la muerte de José Carlos Mariátegui, organizado por el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, realizado los días 18, 19 y 20 de agosto del 2010.

2 Universidad de Valparaíso. Correo electrónico: jaime.massardo@uv.cl

3 Walter Benjamin, «Sobre el concepto de historia», en *Obras*, traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Abada editores, libro I, vol II, p. 308.

las claves de la filosofía de la *praxis*, reelaborar el marxismo, sustrayéndolo desde el estado en que era presentado por la Internacional comunista.

Palabras clave: teoría de conocimiento; humanismo; filosofía de la *praxis*; marxismo latinoamericano.

I

José Carlos Mariátegui nació el 14 junio de 1894 en la ciudad de Moquegua, en el sudeste del Perú, y murió en Lima el 16 de abril de 1930. Su padre, José Francisco Mariátegui, empleado en el Tribunal Mayor de Cuentas, había dejado de existir en 1907. Su madre, Amalia La Chira, hija de un pequeño agricultor se emplea entonces con una modista para poder atender las necesidades de la familia. Niño aún, Mariátegui resulta herido en una pierna durante una riña con sus compañeros de clase. Su larga convalecencia le facilitará la lectura que irá a completar con una formación esencialmente autodidacta[4]. A los 15 años comienza a trabajar como ayudante de linotipista en el periódico limeño *La Prensa*,[5] diario de oposición al gobierno de la llamada República aristocrática (1895-1919) instaurada por Nicolás de Piérola y el Partido civilista.[6] *La Prensa*, que había sido fundada en septiembre de 1903 por Pedro de Osma, era dirigida por Alberto Ulloa que, durante aquellos años en los que Mariátegui comienza a trabajar en el periódico, congregaba a un conjunto de plumas selectas que contaba, entre otras, las de Abraham Valdelomar, Leonidas Yerovi, Luis Fernán Cisneros, Félix del Valle o César Falcón, y daba vida, de paso, a una tertulia —esa forma de sociabilidad heredada de la Colonia, tan propia de nuestra América—[7] a la que acudían connotados personajes de las letras y del periodismo limeño, los que, sin duda, fueron contribuyendo al crecimiento interior de «ese adolescente triste y contemplativo», que, de acuerdo con Alberto Tauro, parecía ser por entonces Mariátegui.[8]

4 Cfr., Guillermo Rouillon, «Mariátegui, el hombre y el precursor», prólogo a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile, Universitaria, 1955, pp. XI-XXIII.

5 Mariátegui creyó hasta su muerte que había nacido en 1895, por lo que debe ajustarse a esta circunstancia su propia cronología: «nací el 95. A los 14 años entré de alcanza-rejones a un periódico» escribe a Samuel Glusberg. José Carlos Mariátegui, carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), en *Correspondencia* (1915-1930), introducción, compilación y notas de Antonio Melis, Lima, Amauta, 1984, t II, p. 331.

6 La República aristocrática era «caracterizada por la prosperidad económica, la estabilidad política y una relativa paz social», Peter F. Klaren, «Los orígenes del Perú moderno, 1880-1930», en *Historia de América latina* (The Cambridge History of Latin America V. C. 1870 to 1930, Cambridge University Press, 1986), Leslie Bethell, editor, Barcelona, Crítica, 2000, vol X, p. 233. En 1899, el «civilismo» accede directamente al gobierno a través de Manuel Candamo, manteniéndose luego en la dirección del Estado hasta julio de 1919, pocos meses antes que Mariátegui se embarque para Europa. Para un estudio exhaustivo del período, véase, Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* 1822-1933, séptima edición, vols VII, VIII, IX, X, XI, Lima, Editorial Universitaria, 1983.

7 «*La Prensa* era un centro de reunión -nos dice un estudioso de Mariátegui tan riguroso como Alberto Tauro-, eventualmente adaptado a los contornos de un ateneo o un ágora. Fuera, en grupos o en corrillos, en tono confidencial o sin reserva alguna, los voceros de la oposición al gobierno difundían informaciones y opiniones atañederas al acontecer nacional; o, según las oportunidades, otros comentaban las demasías o las angustias gubernativas, las calidades del último libro o las gracias de alguna cupletista de moda, y abarcaban hasta las novedades culturales y sociales del mundo. Quién sabe si en esas tertulias bullía la vida con intensidad más inquietante y sugestiva que en las ediciones cotidianas del periódico». Alberto Tauro, presentación al primer tomo de José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles (La edad de piedra)*, al cuidado de Alberto Tauro, Lima, Amauta, 1987, pp. 9-10.

8 Ibídem, p. 25.

Es también en *La Prensa* donde, desde comienzos de 1911, casi furtivamente,[9] Mariátegui publica sus primeros artículos, desarrollando de manera precoz su talento de escritor y periodista en crónicas que firma como Juan Croniqueur, al mismo tiempo que va dejando caer sobre el papel digresiones, relatos, teatro, cuentos, poesía, recensiones, crítica literaria y teatral, observaciones sobre arte y notas diversas.[10] Desde julio de 1916, junto con César Falcón, comienza a colaborar en el periódico *El Tiempo*, fundado ese mismo mes, igualmente en oposición al gobierno civilista. Un estilo grato, agudo, punzante, respaldado en una enorme producción periodística, le otorga rápidamente notoriedad. En abril de 1917 gana el Premio de la Municipalidad de Lima y en julio del mismo año es electo Vicepresidente del Círculo de Periodistas, del que, dos años antes, había estado entre sus fundadores. Logros que, contrastados con la dimensión de las tareas que realizará luego de su retorno al Perú en 1923, en particular durante sus últimos cuatro años de vida (1926-1930), podrían parecer todavía discretos. A esta etapa juvenil durante la cual no había descubierto aún «las estructuras profundas de la sociedad peruana»,[11] el propio Mariátegui, casi despectivamente, la llamaría más tarde su «edad de piedra».[12] Su trabajo permanece circunscrito a la crónica de la «pequeña política», aquella que encuentra su sabor en los pasillos parlamentarios o en la anécdota intrascendente. Será la propuesta socialista —«la gran política»—,[13] la que le invite a salir de ese mundo. Así lo manifestará retrospectivamente en carta a Samuel Glusberg, en uno de los escasos pasajes autobiográficos que salen de su pluma. «Desde 1918 —escribe en ella—, nauseado de política criolla… me orienté resueltamente hacia el socialismo»...[14]

La datación no tiene nada de casual y conviene retenerla. Es justamente desde mediados de 1918 cuando afloran las contradicciones que venían incubándose en la sociedad peruana a lo largo de los decenios civilistas, portadores de la naturaleza esencialmente conservadora de su proyecto de modernización del Perú, manifestándose en la esfera de la lucha social y política. La expansión de la demanda de los países industrializados que durante el período actúa como motor de la economía peruana venía acelerando el desarrollo capitalista del país, subsumiendo aquí y allá los residuos coloniales. La penetración en el Perú del capital norteamericano desplaza al inglés y modifica su carácter «intermediario», instalándose en los ferrocarriles y en actividades extractivas o directamente productivas, como el petróleo, el caucho, la minería (cobre) y la agricultura de exportación (algodón, caña de azúcar). Luego de algunas dislocaciones iniciales,

9 Cfr., María Wiesse, *José Carlos Mariátegui*, décima edición, Lima, Amauta, 1988, p. 13 y ss.

10 Cfr., José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles (La edad de piedra)*, cit., 8 t, 1987-1991

11 Mariátegui no se dirige aún, como lo hará a partir de su regreso al Perú, en marzo de 1923, y en particular en los *Siete ensayos*, «hacia las estructuras profundas de la sociedad peruana para detectar allí a la oligarquía o a la clase dominante, la mayoría de los dardos que dispara están dirigidos hacia un solo sector, extraordinariamente restringido, el personal político, el civilismo». Robert Paris, La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, traducción de Oscar Terán, revisión de José Aricó, México, *Cuadernos de Pasado y presente*, nº 92, 1981, p. 26.

12 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* 1822-1933, cit., vol X, p. 12. Para un análisis de esta etapa de Mariátegui, véase Oscar Terán, *Discutir Mariátegui*, Universidad Autónoma de Puebla, 1985, cap 1, «La llamada «Edad de piedra»», pp. 15-54; también, Guillermo Rouillon, La creación heroica, t 1, *La «edad de piedra»*, Lima, Editorial Arica, 1975.

13 Recogemos las expresiones «pequeña política» y «gran política» en el sentido en que son utilizadas por Antonio Gramsci, *Quaderni dei carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, p. 1563.

14 José Carlos Mariátegui, carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), en *Correspondencia* (1915-1930), cit., t II, p. 331.

la Gran guerra acelera el ritmo y el volumen de las exportaciones hacia los escenarios del conflicto, desplazando y reduciendo los cultivos destinados al mercado interno y a la alimentación de los sectores populares (trigo, arroz). El resultado se traduce en la escasez de éstos y, en consecuencia, en un galopante proceso de inflación que repercute directamente sobre los trabajadores.[15] El desarrollo del capitalismo —que sólo puede entenderse como el desarrollo de sus contradicciones— había ido haciendo aparecer en Lima y El Callao un incipiente proletariado industrial conformado a partir de la industria textil y los estibadores del puerto, a los que se sumaban activamente diferentes gremios artesanales (panaderos, sastres, zapateros, carpinteros…), proletariado que reivindicaba la reducción de la jornada laboral a ocho horas y que, a través de la lucha por el abaratamiento del costo de la vida, se ligaba estrechamente a los campesinos expoliados y sometidos a las reglas del «enganche», a los pueblos indígenas que, tenazmente, se resistían a desaparecer, y a las reivindicaciones de los sectores medios emergentes («resulta indudable el rol sustantivo de la clase media en el movimiento político de 1919», anotará Mariátegui, retrospectivamente)…[16]

Es también justamente desde mediados de 1918, mientras la Federación de Estudiantes manifestaba su «simpatía con las reivindicaciones obreras»,[17] que los ecos de la Reforma de la Universidad de Córdoba comienzan a llegar a Lima, galvanizando el clima que daba vida al escenario cultural latinoamericano del segundo decenio del siglo XX, clima ya anunciado por la Revolución mexicana, que precede en nuestro continente el impacto de la Primera Guerra Mundial, desbrozando el camino a los cambios en la subjetividad del pueblo trabajador, la que se irá a nutrir, luego, con la imagen de la Revolución rusa. Será en este período de aceleración de la historia donde probablemente podemos ver el estímulo que iba a permitirle a Mariátegui dimensionar mejor los límites de la «pequeña política» del mundo parlamentario y «orientarse resueltamente hacia el socialismo».

En el mes de junio, en el contexto de esta polarización social, Mariátegui, Falcón, Valdelomar, César Vallejo y Humberto del Águila, fundan *Nuestra Época*, «una revista de combate»[18] que se hace solidaria de las luchas de los trabajadores peruanos. «Creemos —escribe en su primer número— que comienza con nosotros una época de renovación… Aportamos a esta obra el conocimiento de la realidad nacional que hemos adquirido durante nuestra labor en la prensa. Situados en el diarismo casi desde la niñez, han sido los periódicos para nosotros magníficos puntos de apreciación del siniestro panorama peruano».[19] «*Nuestra Época* —nos dice Mariátegui— no trae un programa socialista, pero aparece como un esfuerzo ideológico y propagandístico en este sentido».[20] Los obstáculos aparecen. La publicación de un artículo de Mariátegui, crítico a la función que se atribuía el ejército frente al Estado, va a originar una agresión por parte de los uniformados, y como consecuencia *Nuestra Época* presentará dificultades para imprimirse y

15 Cfr., Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* 1822-1933, cit., vol IX.
16 José Carlos Mariátegui, «La organización de los empleados», en *Ideología y política*, décimo octava edición, Lima, Amauta, 1987, p. 191.
17 José Carlos Mariátegui, «Antecedentes y desarrollo de la acción clasista», en *Ideología y política*, cit., p. 98.
18 Ibídem.
19 Cfr., Carlos Mariátegui, «Exposición», en *Nuestra Época*, n° 1, Lima, 22 de junio de 1918.
20 José Carlos Mariátegui, «Antecedentes y desarrollo de la acción clasista», en *Ideología y política*, cit., pp. 98-99.

después del segundo número deja de aparecer.[21] El grupo que la orientaba, a los que se agrega Remo Polestri, artesano decorador socialista italiano, Luis Ulloa, redactor de *El Tiempo*, y Carlos del Barzo, artesano, proveniente del mundo libertario, mantienen la iniciativa constituyendo un Comité de propaganda socialista que busca transformarse en Partido socialista. Mariátegui y Falcón no participan en esta iniciativa, juzgándola prematura...[22]

A fines de diciembre de 1918, los hilanderos, los estibadores, los panaderos y otros gremios paralizan sus labores e inician un proceso de acumulación de fuerzas que conducirá a la huelga general del 13 y 14 en enero de 1919. El gobierno cede e instaura la jornada de ocho horas y el arbitrio de los conflictos laborales mediante un decreto, concesiones que concluida la huelga no se aplicarán jamás. Mientras el escenario se agudiza, Mariátegui y Falcón sienten que *El Tiempo* limita su actividad periodística, la que ya tiene una orientación política definida. «Se abrió para nosotros un paréntesis —escribe Mariátegui— durante el cual decíamos en las esquinas, en el café y en el teatro lo que no nos dejaban decir en el periódico».[23] El 5 de mayo los trabajadores textiles declaran la huelga y el movimiento obrero, organizado en el Comité Pro-ocho horas y al Comité Pro-abaratamiento del costo de la vida, se lanza nuevamente a la calle exigiendo el control de los precios y la disminución de la jornada laboral, acordada pero no cumplida.[24] Mariátegui y Falcón renuncian a *El Tiempo* y fundan *La Razón*, «diario del pueblo para el pueblo»... «Nuestra renuncia no podía ser sólo una renuncia, tenía que ser una ruptura», enfatiza Mariátegui en su primer número.[25] La lucha obrera se fortalece y los trabajadores llaman a la huelga general, la que alcanza su mayor amplitud entre los días 25 y 27. El estado de sitio es decretado por el Presidente Pardo en las postrimerías de su mandato y la policía reprime y los dirigentes de los trabajadores Carlos Barba, Nicolás Gutarra y Adalberto Fonkén son arrestados. «A los gritos contra el hambre —escribe Mariátegui— se unen los gritos contra el abuso»…[26]

Mientras tanto las elecciones presidenciales se realizan el 18 y 19 de este mismo mes de mayo y dan como ganador a Augusto Leguía, ex Presidente de la República entre 1808 y 1912, que había retornado recientemente de su exilio en Londres. El perdedor es Antero Aspíllaga, candidato civilista. Victoria sin una mayoría absoluta que, en consecuencia, debe resolver el Parlamento, circunstancia que lleva a Leguía, el 4 de julio de 1919, a realizar una suerte de «golpe preventivo» con apoyo militar. El nuevo Presidente libera a los trabajadores encarcelados mientras «la multitud, en medio del júbilo popular y llevando a los tres hombres en andas, va a detenerse bajo los balcones de *La Razón* y a aclamar a sus directores»,[27] procediendo inmediatamente a constituir la Federación obrera regional peruana.[28] «Este panorama de hoy no tiene nada del

21 Cfr., Carlos Mariátegui, «Malas tendencias». *Nuestra Época*, n° 1, Lima, 22 de junio de 1918.
22 Cfr., José Carlos Mariátegui, «Antecedentes y desarrollo de la acción clasista», en Ideología y política, cit.
23 José Carlos Mariátegui, «Un paréntesis». El Tiempo, Lima, 23 de enero de 1919.
24 Cfr., José Carlos Mariátegui, «Presentación a «El movimiento obrero en 1919»», en Ideología y política, cit., pp. 181-183.
25 José Carlos Mariátegui, «Yo soy aquel…». La Razón, n° 1, Lima, 14 de mayo de 1919.
26 José Carlos Mariátegui, «Ni una palabra». La Razón, n.° 20, Lima, 6 de junio de 1919.
27 Robert Paris, La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, cit., p. 69.
28 «El comité Pro Abaratamiento de las subsistencias aprovechó el derrocamiento de Pardo –escribe Basadre- para pedir la libertad de los obreros que, a raíz de los sucesos de mayo, estaban presos. Partidarios de dicho Comité ocuparon el local de la Confederación de artesanos en la calle Tigre. El 8 de julio, al mediodía, fue suspendido el trabajo en Lima y Callao. Los obreros convocados por el Comité se

panorama de ayer. Nada absolutamente», escribe Mariátegui al día siguiente…[29]

Con todo, en el nuevo escenario político las cosas se iban a complicar rápidamente para Falcón y para Mariátegui. Aun habiendo sido llevado al gobierno por sectores medios y por buena parte de los propios sectores populares, Leguía utiliza igualmente la fuerza. *La Razón* es clausurada el 3 de agosto, cuando publica un editorial titulado «La Patria nueva» — atribuido a Mariátegui—,[30] el que «denuncia la presencia en el gobierno «innovador» de Leguía de diversos «elementos conocidos» en la política peruana».[31] «Tal fue el instante —narra Armando Bazan— en que Alfredo Piedra, ministro de Leguía que conocía y admiraba el talento de los dos jóvenes escritores, gestionó para ellos ante su gobierno unas becas de estudio en Europa. Falcón y Mariátegui, lo mismo que Félix del Valle y algunos otros estudiantes y artistas, aceptaron la distinción y emprendieron el viaje».[32] No disponemos de una versión explícita por parte de Mariátegui de las razones que motivaron a aceptar este ofrecimiento que, ciertamente, no escapó a la polémica. «Su viaje suscitó ciertas críticas severas —escribe Basadre—, pero en ningún momento (ellos) se convirtieron en panegiristas o partidarios del gobierno»…[33]

II

Mariátegui sale del Perú en octubre de 1919 y llega al mes siguiente a La Rochelle para seguir viaje, primero a Paris, donde tiene un contacto inicial con Henri Barbusse, y luego a Génova, donde va a iniciar la redacción de una serie de artículos destinados a *El Tiempo* de Lima, corresponsalía que continuará nutriendo durante toda su estadía en Italia.[34] La lectura de estos artículos tiene la virtud, entre muchas otras, de mostrarnos el conocimiento que Mariátegui va logrando del escenario de la posguerra conforme éste se desarrolla. Los problemas que abre el desenlace del conflicto bélico y los que deja sin resolver; los viejos y nuevos desafíos; los intereses y los comportamientos de las diferentes clases sociales y de los gobiernos de países vencedores y vencidos; el ascenso de las luchas obreras y populares que hacen sentir su voz inspirados en la experiencia soviética; la precoz caracterización del fascismo, que lo vincula de cerca con los análisis que paralelamente comenzaba a desarrollar Antonio Gramsci [35] y, por sobre todo, la comprensión de la Primera Guerra Mundial como

reunieron en al Parque Neptuno. La recepción de los presos liberados, en especial a Gutarra, Barba y Fonkén fue vibrante. En aquella noche fue constituida la asamblea presidida por Fonkén en la calle Tigre, la Federación Obrera Regional Peruana. La declaración de principios de la Federación publicada el 22 de julio reveló claramente un contenido anarcosindicalista». Jorge Basadre, Historia de la República del Perú 1822-1933, cit., vol IX, p. 234.

29 José Carlos Mariátegui, «Otro panorama». *La Razón*, n 52, Lima, 9 de julio de 1919.

30 Guillermo Rouillon, «Mariátegui, el hombre y el precursor», prólogo a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui, cit., p. XVII.

31 Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, cit., p. 72.

32 Armando Bazan, *Mariátegui y su tiempo*, quinta edición, Lima, Amauta, 1978, p. 44.

33 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* 1822-1933, cit., vol X, p. 11.

34 Los artículos enviados por Mariátegui a *El Tiempo* serán publicados póstumamente como libro, cfr., José Carlos Mariátegui, *Cartas de Italia*, décimo primera edición, Lima, Amauta, 1991.

35 Véase la selección de escritos de Antonio Gramsci, *Sobre el fascismo* (Sul fascismo, Roma, Editore Riuniti, 1974), traducción de Ana María Palos, introducción a cargo de Enzo Santarelli, México, Era, 1979. Resulta interesante observar cómo la legación de la embajada italiana en Buenos Aires, de clara orientación fascista, valoraba, en 1926, los artículos de Mariátegui sobre este tópico. «Su libro –le escribe Enrique Cornejo Koster a Mariátegui, refiriéndose a *La escena contemporánea*, cuyo capítulo

el ocaso de la época de la burguesía liberal, como un punto de ruptura de la historia contemporánea —«la guerra ha desequilibrado las almas», dirá—,[36] muestran cómo Mariátegui va extendiendo el horizonte de sus preocupaciones, ensanchando la base de sus referencias históricas y enriqueciendo su apreciación de «la escena contemporánea».

Aunque durante su viaje a Europa Mariátegui volverá a Francia entre junio y julio de 1922, visitará Austria, Hungría y Checoslovaquia durante agosto y realizará una estadía en la *Weimarer Republik* hasta principios de 1923,[37] los elementos decisivos que contribuirán a la formación su pensamiento hay que buscarlos en esa suerte de «estación decisiva» que representa para él la Italia de la primera posguerra. «Es a partir de Italia —anota Robert Paris—, y generalmente a través de las fuentes o de las interpretaciones italianas, que Mariátegui se ha informado de los desarrollos de la Revolución rusa o de la agitación proletaria en Alemania, del Congreso de Bakú de los pueblos de Oriente o del Congreso comunista de Halle, de la crisis de las reparaciones, del problema irlandés o de la victoria de Kamal en Turquía… Italia desempeña aquí el papel de pivote o de caja de resonancia».[38] «Entre diciembre de 1919 y junio de 1922 —reafirma Estuardo Núñez—, el viajero Mariátegui hizo tal acopio de experiencia y captó tal intenso caudal de impresiones que resulta significativo que su trayectoria posterior no pueda desprenderse, en los pocos años que le quedaban de vida, de ese hálito de vitalidad y de inquietud recibido en tierra italiana».[39] Nada parece más cierto. Con sus 25 años de edad Mariátegui irá a recoger en Italia los aspectos fundamentales de la orientación que constituiría su mirada sobre las cosas. La complejidad, la intensidad y la riqueza del clima político italiano marcado por el *bienio* rosso, por los *Consigli de fabbrica* y por la fundación del *Partito comunista*, frente a los cuales se iba recortando a trasluz el fenómeno del fascismo,[40] cuyo ascenso, como el film de Ingmar Bergman, mostraba ya «el huevo de la serpiente»,[41] va abriendo su mundo proveyéndolo de un imaginario donde la propia vida es proyectada en la algidez del escenario de la lucha social. «Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas», escribirá a Glusberg, siempre en la carta del 10 de enero…[42] La mujer, Anna Chiappe, de Siena, le acompañará a Lima hasta el prematuro final, en abril de 1930. Las ideas las encuentra en los trabajos de Karl Marx, tal como empezaban a leerse por el pensamiento crítico italiano que, catapultado por la

primero, «Biología del fascismo», que presentamos en estas Páginas Selectas- ha causado por estas tierras muy buena impresión, y refiriéndome a ello, voy a comunicarle algo así como una anécdota: el ejemplar que tuvo usted la gentileza de enviarme lo presté a Del Mazo y éste lo hizo llegar por intermedio de un amigo a la embajada italiana, a los fascistas diplomáticos lo primero que les llamó profundamente la atención fue que el autor fuera un latinoamericano, no querían creerlo, cuando se convencieron, uno de los que (lo) habían leído dijo refiriéndose a los artículos sobre el fascismo que era lo mejor que había leído y que en ellos había encontrado argumentos para defender la tesis fascista, que ni los mismos ideólogos y apologistas del fascismo habían empleado». Carta de Enrique Cornejo Koster a José Carlos Mariátegui, Buenos Aires, 28 de mayo de 1926,en Correspondencia (1915-1930), cit., t I, p. 158.

36 José Carlos Mariátegui, «¿La guerra ha sido revolucionaria o reaccionaria?», en *Cartas de Italia*, cit., p. 96.

37 Cfr., Estuardo Núñez, *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima Amauta, 1978.

38 Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, cit., p. 90.

39 Estuardo Núñez, *La experiencia europea de Mariátegui*, cit., p. 21.

40 Cfr., Angelo Tasca, *El nacimiento del fascismo*, (Naissance du fascisme. L'Italie de l'armistice à la marche sur Rome, Paris, Gallimard 1967), Barcelona, Ariel, 1968.

41 Ingmar Bergman, *El huevo de la serpiente* (Ormens ägg /Das Schlangenei), 1977.

42 José Carlos Mariátegui, carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), cit.

Revolución de octubre y por la crisis del liberalismo provocada por la guerra, ponía en cuestión el socialismo de la Segunda Internacional. Pensamiento crítico que comenzará a darle forma a una nueva cultura política de los trabajadores y que—lentamente, es cierto, conviene anotarlo—, irá reconociendo sus orígenes en la obra de Antonio Labriola…[43] «En los duros enfrentamientos de clase del *bienio rosso* italiano —escribe José Aricó— se gestaba *una visión del marxismo no asimilable a ninguna de las formas que había precedentemente asumido en la historia del movimiento obrero internacional*».[44] Esta nueva visión del marxismo incubado por una nueva cultura política de los trabajadores será entonces la que Mariátegui va a desposar a través de sus lecturas de Benedetto Croce, «cuya fama de filósofo y literato es enorme, mundial y legítima»;[45] de Georges Sorel, «uno de los escritores más agudos de la Francia pre-bélica»;[46] de Piero Gobetti, «en filosofía un crociano de izquierda y en política, el teórico de la «revolución liberal» y el mílite de *l'Ordine Nuovo*»,[47] *rassegna settimanale di cultura socialista* editada en Torino y luego transformada en diario, «el diario del Partido comunista… dirigido por dos de los más notables intelectuales del Partido: Terracini y Gramsci»,[48] el mismo *Ordine Nuovo* que, como lo recuerda Manuel Miguel de Priego, Mariátegui «sigue de cerca cada edición, por lo menos desde diciembre de 1919… (y) siente próximo por la identidad con el marxismo y el espíritu renovador, elevado y amplio que fluía de sus páginas»…[49]

Es ese el Marx que conoció Mariátegui, «ese Marx subvertido por el idealismo crociano que, como afirma Palmiro Togliatti, había significado para el grupo ordinovista «la liberación definitiva de toda incrustación positivista y mecanicista de cualquier origen, y por tanto la conquista de una gran confianza en el desarrollo de la conciencia y la voluntad de los hombres y de nosotros mismos, como parte de un movimiento histórico de renovación de clase»».[50] Y esta liberación del positivismo y el mecanicismo, componentes ambos tanto del liberalismo como del marxismo de la Segunda Internacional, era también la forma de superarlos y de elaborar su propia visión de las cosas.[51] Ningún esquema, ningún *a priori* era

43 Cfr., Antonio Labriola, *Saggi sul materialismo storico, a cura di Valentino Gerratana e Augusto Guerra*, Roma, Editori Riuniti, 1964. La originalidad de Labriola y su papel en el diseño de una nueva cultura política de los trabajadores es esencial para entender las particularidades del pensamiento crítico italiano: «con Labriola -escribe Georges Labica- nos encontramos frente a una aurora teórica», (Georges. Labica, «En relisant les Essais», in *Labriola d'un siècle á l'autre*, sous la direction de Georges Labica et Jacques Texier, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, p. 111). Sobre el papel de Labriola en al movimiento obrero italiano, véase, Ernesto Raggionieri, *Il marxismo e l'Internazionale*, Roma Editori Riuniti, 1972.

44 José Aricó, introducción a Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, cit., p. XV (cursivas nuestras).

45 José Carlos Mariátegui, «La prensa italiana», en *Cartas de Italia*, cit., p. 98.

46 José Carlos Mariátegui, «Dos concepciones de la vida», en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, cit., p. 18. Georges Sorel había comenzado a conocerse en Italia a través de Mario Missiroli, director del periódico *Il Resto del Carlino*, de Bologna; Cfr., Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, cit.

47 José Carlos Mariátegui, «Piero Gobetti», en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, cit., p. 136. La visión que tenía Gobetti inspira en Mariátegui su idea de nación para el Perú, de quien recoge la interpretación del *Risorgimento* como un proceso «incompleto» para lograr la unidad italiana: José Aricó, introducción a Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, cit., pp. XVIII-XIX.

48 José Carlos Mariátegui, «La prensa italiana», in Cartas de Italia, cit., p. 174.

49 Manuel Miguel de Priego, «L'Ordine Nuovo, Amauta y Labor», in Amauta y su época. Simposio Intenacional del 3 al 6 de septiembre de 1997, Lima, Minerva, 1998, p. 428-429.

50 José Aricó, introducción a Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, cit., p. XV.

51 Cfr., Jaime Massardo, «Mariátegui et Iglesias», comunicación al Coloquio internacional Mariátegui et l'Amérique latine au seuil du xxi siècle. À propos d'un centenaire, realizado en la Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, 2-4 novembre 1994; traducción castellana in Solar, Estudios Latinoamericanos,

ya aceptable para esta nueva cultura política naciente. La lectura de Marx que se instalaba en estas circunstancias no podía sino significar para los trabajadores italianos —y para Mariátegui con ellos—, construir su propio camino, apropiarse de su praxis en la significación cognitiva y política que ella porta; comprender la experiencia humana desde esta praxis como «el historicismo absoluto»,[52] como ese «humanismo absoluto de la historia» del que nos habla Gramsci,[53] con el conjunto de consecuencias de orden metodológico y político que tal posición supone, reelaborando así desde estas nuevas condiciones lo que se conocía como «marxismo»...

Mariátegui leyó entonces a Marx con este «filtro del historicismo italiano»,[54] filtro que va a absorber desde su propia e imperiosa necesidad política, la de «concurrir a la creación del socialismo peruano».[55] Para Mariátegui, ambos aspectos —debe subrayarse— no constituyen sino uno solo. «No he hecho otra cosa —dirá al volver— que prepararme para el regreso acrecentando mi cultura y mi experiencia periodística y política»,[56] «experiencia periodística y política» de la cual la vivencia *in situ* del «Marx italiano» que nos muestra Mariátegui representa la referencia fundamental. Un Marx que desde la historia muestra su rechazo categórico a toda construcción que se origine en un *a priori* puramente conceptual o abstracto. «Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia», dirá,[57] «Marx no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria»…[58]

De la misma manera que Mariátegui subraya que en Marx no existe un sistema, que no existe una «teoría a aplicar», que Marx no parte de ninguna posición filosófica *a priori*, podemos ver que, consecuentemente, en el desarrollo de su propio trabajo, la teoría *se re-crea, se re-funda* en todo momento a la luz de las circunstancias, de las situaciones concretas, de la *re-lectura permanente* de los «hechos», constituyendo una propuesta metodológica que expresa el componente propio de la tradición historiográfica marxiana. «Las teorías marxistas de José Carlos Mariátegui (él las llamaba «socialistas») —narra Basadre— no estaban expresadas en términos doctrinarios pedantes, sino que emergían como la tácita consecuencia de su análisis de situaciones, casos o personas concretos».[59] Perspectiva metodológica que reenvía a la que Marx había hecho explícita, por ejemplo, en noviembre de 1877, en carta al director del periódico ruso *Otiechestvennie zapiski*, en respuesta a la crítica que, a propósito de la significación de *Das Kapital*, le había realizado el teórico

revista de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, 1996, pp. 43-53.

52 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1438

53 Ibídem.

54 José Aricó, introducción a Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, cit., p. XV.

55 José Carlos Mariátegui, advertencia a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1928), septuagésima primera edición, Lima, Amauta, 1958, p. 12.

56 José Carlos Mariátegui, carta a Pedro Ruiz Bravo, Lima, 9 de junio de 1923, en *Correspondencia* 1915-1930, cit., p. 37.

57 José Carlos Mariátegui, «Mensaje al Congreso Obrero», en *Amauta*, año II, N. 5, Lima, enero de 1927, p. 35.

58 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*. Polémica revolucionaria, segunda edición, Lima, Amauta, 1964, p. 36 (cursivas nuestras).

59 Jorge Basadre, introducción a los *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui, en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit., p. 330.

ruso N. K. Mijailovsky, en un texto que, como bien señala Aricó, posee una «trascendental importancia teórica».[60] «Sucesos notablemente análogos que tienen lugar en medios históricos diferentes —escribía allí Marx— conducen a resultados totalmente distintos. Estudiándolos por separado y comparándolos luego, se puede encontrar la clave de este fenómeno, pero *nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica*».[61]

Mariátegui hace suya esta convicción marxiana de que no existe una teoría histórico filosófica general, ni un método concebido como un «pasaporte universal» que se aplique aquí, allá y acullá,[62] que es necesario construir el conocimiento desde las vicisitudes de la historia, desde aquella «en la que el hombre tiene su acta de nacimiento».[63] El método de Marx, precisa Mariátegui, «es un método que se apoya íntegramente en la realidad de los hechos… el marxismo, en cada país, en cada pueblo opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar cada una de sus modalidades».[64] Imbricando concepción del conocimiento, teoría y política como una totalidad, Mariátegui va dando forma así a aquella propuesta que, trascendiendo el Perú, va a devenir una clave revolucionaria que pone en el centro de su concepción la especificidad histórica del continente y, con ello, una lectura latinoamericana de la metodología marxiana. «*No queremos ciertamente —ipse dixit—*, *que el socialismo en América 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 generación nueva*».[65]

Fórmula sin duda brillante para recoger lo más profundo de la herencia marxiana, sobre todo si se tiene en cuenta que, tal como lo muestra la lectura de los ocho volúmenes de sus *Escritos juveniles* (*La edad de piedra*), el nombre y el pensamiento de Marx resultaban todavía desconocidos para el joven Mariátegui que sale del Perú en octubre de 1919.[66] En estos volúmenes el nombre de Marx *no aparece jamás citado* y, aunque no pueda excluirse un conocimiento *ex auditi*, el propio Mariátegui sitúa la incorporación de la obra de Marx a su trabajo de investigación sobre la formación social peruana, *después* de su retorno. «A mi vuelta al Perú, en 1923 —escribe en la misma carta a Samuel Glusberg que leyéramos más arriba—, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes y la Universidad Popular, artículos, expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método

60 José Aricó, *Marx y América latina*, segunda edición, México, Alianza editorial mexicana, 1982, p. 68.

61 Karl Marx, Carta al director del Otiechestvennie zapiski, en C. Marx, F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1972, pp. 300-301 (cursivas nuestras); también se publica en Marx, Engels: *Escritos sobre Rusia*. II. El porvenir de la comuna rural rusa, México, *Cuadernos de Pasado y presente*, nº 90, 1980, pp. 62-65.

62 Cfr., Pierina Ferretti, *Problemas relativos a la construcción del conocimiento en la obra de Karl Marx*, Memoria para obtener el grado de Licenciada en Sociología y título profesional de Socióloga, Facultad de Humanidades, Carrera de Sociología, Universidad de Valparaíso, 2009.

63 Karl Marx, «*Manuscritos económico–filosóficos de 1844*», in Marx escritos de juventud, (Carlos Marx, Federico Engels, obras fundamentales), México, Fondo de cultura económica, 1987, p. 655.

64 José Carlos Mariátegui, «Mensaje al Congreso Obrero», en *Amauta*, año II, N. 5, Lima, enero de 1927, p. 35; también en *Ideología y política*, cit., p. 112.

65 José Carlos Mariátegui, «Aniversario y balance», editorial de *Amauta*, n° 17, Lima, septiembre de 1928; también en *Ideología y política*, cit., p. 249 (cursivas nuestras).

66 Cfr., José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles* (La edad de piedra), cit.

marxista».[67] «De su viaje data la asimilación al marxismo», reafirma Ricardo Martínez de la Torre, colaborador estrecho de Mariátegui...[68] Se trata entonces de un Marx leído *ab initio* desde ese clima de la Italia de la primera posguerra que hemos venido reseñando, una Italia que, como nos lo recuerda Gabriel Vargas Lozano —y se trata de un elemento no menor—, «vive un clima historicista»,[69] donde por primera vez habían sido traducidas y comentadas críticamente las *Tesis sobre Feuerbach* en las que, entre mayo y junio de 1845, Marx había esbozado los elementos sustantivos de la filosofía de la *praxis*[70] y a las que Mariátegui va a citar en *Defensa del marxismo*, trabajo que deja organizado para su publicación póstuma…[71] «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva —anotaba Marx en la segunda de estas *Tesis sobre Feuerbach*—, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. E1 litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*... La vida social, en esencia —continuará en la octava tesis—, es *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica».[72]

«En la comprensión de esta práctica», dice Marx, *ergo*, en la filosofía de la *praxis*, en aquella reflexión que constituye «la médula (*il midollo*) del materialismo histórico... la filosofía inmanente a las cosas sobre las cuales filosofa», anotará Labriola,[73] radica entonces la propuesta cognitiva y política que, prescindiendo de explicaciones exteriores a la historia, transforma ésta en historia de la *praxis*; aquella que los seres humanos hemos venido desarrollando para satisfacer nuestras necesidades de existencia como especie, necesidades a la vez materiales, afectivas, espirituales, intelectuales, artísticas, existenciales...[74] La *praxis*, pensada así como el demiurgo de la historia, sitúa la teoría como *su momento interno*[75]. «A diferencia del historicismo idealista de Hegel —escribe Antonio A. Santucci—, para el marxismo no es el espíritu el que mueve la historia, sino la *praxis*, que modifica las relaciones económicas y sociales»…[76] Y

67 José Carlos Mariátegui, Carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), en *Correspondencia* (1915-1930), cit. (cursivas nuestras).

68 Ricardo Martínez de la Torre, «Del autor», nota introductoria a *Ideología y política*, de José Carlos Mariátegui cit., p. 16.

69 Gabriel Vargas Lozano, «El marxismo herético de José Carlos Mariátegui», en *Intervenciones filosóficas*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 290; también en Mariátegui entre la memoria y el futuro de América latina, edición de Liliana Irene Weinberg y Ricardo Melgar Bao, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 157.

70 Cfr., Georges Labica, Karl Marx. «Les thèses Feuerbach», Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 5.

71 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*. Polémica revolucionaria, cit., p. 109.

72 Karl Marx, Tesis sobre Feuerbach, recogidas in *Obras escogidas de Marx y Engels*, Moscú, Progreso, 1976, vol I, p. 24 (cursivas de Marx).

73 Antonio Labriola, «Discorrendo di socialismo e di filosofia», en Antonio Labriola, *Scritti filosofici e politici*, cit., vol. II, p. 702.

74 Cfr., Gabriel Vargas Lozano, «Los sentidos de la filosofía de la praxis», en *Intervenciones filosóficas*, cit., pp. 47-66.

75 Cfr., Lorena Fuentes, *La formación de la noción de praxis en el pensamiento de Karl Marx*. Estudio sobre la construcción de su universo conceptual y su visión de mundo entre 1838 y 1846. Memoria para obtener el grado de Licenciada en Sociología y título profesional de Socióloga, Facultad de Humanidades, Carrera de Sociología, Universidad de Valparaíso, 2011.

76 Antonio A. Santucci, *Antonio Gramsci, 1891-1937. Guida al pensiero e agli scritti*, Roma, Eitori Riuniti, 1987, p. 121.

la lectura de Marx que realiza Mariátegui está impregnada de esta comprensión de la historia desde la cual visualiza su propia tarea. «Somos nosotros los que hacemos nuestra historia»,[77] y por ello «nuestra filosofía santifica los valores de la práctica», nos dice, citando a Piero Gobetti,[78] formulaciones que cobran su expresión más acabada en aquella que muestra un nudo fundamental de su pensamiento: «*La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla* —escribe Mariátegui— *se identifican*»…[79]

Afirmación plena de consecuencias que se despliegan en particular en el terreno de la concepción de la historia que madura en Mariátegui, vinculándolo de cerca a la obra de Giambattista Vico,[80] el mismo que nos decía que «en Dios el conocer y el hacer son una misma cosa» (*in Dio il conocer e'l fare è una medesi*ma cosa)…[81] Vico, ese «primer verdadero filósofo de la historia de la época moderna»,[82] que, de acuerdo con Marx, poseía «el sello del genio»,[83] que había «sostenido con energía contra Descartes el valor del método propio del conocimiento histórico»,[84] afirma que solamente podemos conocer verdaderamente, esto es, de manera «interna» —«per caussas», dice Vico—,[85] aquello que nosotros mismos, los seres humanos, hemos realizado. «Criterio y norma de lo verdadero —escribe justamente en Dell'antichissima Italorum sapientia— es haberlo hecho».[86] Y aquello que nos permite a los seres humanos conocer algo de manera «interna» se expresa en el terreno de la historia, porque somos nosotros los que la hemos realizado. Pensada en estos términos, la historia coloca en el centro de su acaecer la praxis de los seres humanos que la construyen, otorgándole una dimensión cognitiva a la filosofía que la orienta.[87] «Dicha teoría —anotará Isaiah Berlin— es la doctrina historicista general formulada en términos embrionarios».[88] Como dice Paolo Cristofolini, es justamente en esta historia hecha por los propios seres humanos donde «se sitúa la profunda mutación con respecto a la epistemología del siglo XVII».[89] Más aún, en contra

77 José Carlos Mariátegui, Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria, cit., p. 86.
78 Ibidem.
79 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*, décima primera edición, Lima, Amauta, 1988, p. 164 (cursivas nuestras). Originalmente en «Heterodoxia de la tradición». *Mundial*, Lima, noviembre de 1927.
80 Cfr., Jaime Massardo, «En torno a la concepción de la historia de José Carlos Mariátegui», Comunicación al Coloquio Sobre la singularidad histórica de América latina. Encuentro internacional a 80 años de la muerte de José Carlos Mariátegui, organizado por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, los días 18, 19 y 20 de agosto del 2010.
81 Giambattista Vico, Principj di scienza nuova. D'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta (1744), in *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Milano / Napoli, Ricardo Ricciardi editore, 1953, p. 490.
82 M. Horkheimer, «Débuts de la philosophie bourgeoise dans l'histoire», en *Les débuts de la philosophie bourgeoise dans l'histoire*, Paris, Payot, s/d., p. 113.
83 Karl Marx, carta a Ferdinand Lassalle, 28 de abril de 1862.
84 Ernest Cassirer, «L'objet de la science de la culture», en *Logique des sciences de la culture. Cinq études*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 84.
85 Giambattista Vico, Dell'antichissima sapienza italica, en Giambattista Vico, *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, cit., passim. Para la traducción castellana puede verse la compilación de Rais Busom, Giambattista Vico, «Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina (1710)», en Vico, edición al cuidado del mismo Rais Busom, Barcelona, Península, 1989, pp. 54-95.
86 «Criterio e norma del vero -dice Vico- è l'averlo fatto». Ibídem, p. 254 (cursivas nuestras).
87 Cfr., Lorena Fuentes, Jaime Massardo, «Inmanencia y trascendencia de la praxis Observaciones sobre la concepción de la historia en Vico y Marx». *Andamios*, revista de investigación social del Colegio de Humanidades y Ciencias sociales de la Universidad autónoma de la Ciudad de México; dossier, «Teorías de la historia», vol IV, nº 8, junio 2008, pp. 33-60.
88 Isaiah Berlin, *Vico y Herder*, Henry Ardí (ed.), Madrid, Cátedra, 2000, p. 75.
89 Paolo Cristofolini, *Vico et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 23.

del cartesianismo dominante en la cultura científica de su época, esta manera de comprender la historia permite a Vico mostrar la superioridad de los estudios humanísticos con respecto a las ciencias naturales.[90] La naturaleza la hizo Dios y, de acuerdo con Vico, nosotros podemos conocerla sólo exteriormente...[91] La representación que nos hacemos de ella sólo puede aspirar a ser cierta (certum) —«*gli uomini che non sano il vero delle cose proccurano d'attenersi al certo*» dice Vico—;[92] pero los estudios humanísticos, sociales, el estudio de la cultura, la historia, exigen la verdad (verum) y esa verdad solamente podemos garantizarla desde lo que nosotros mismos hacemos, ya que, como lo señala en los *Principi di scienza nuova*, «la naturaleza de las cosas no está sino en que éstas nacen en ciertos tiempos y bajo ciertas circunstancias»,[93] y «este mundo civil ha estado ciertamente hecho por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana»…[94]

La cercanía espiritual entre Vico y Mariátegui, así como y las coincidencias en relación con duros momentos en sus respectivas vidas,[95] invitan a conjeturar un conocimiento más profundo. Sin embargo las referencias a Vico en la obra de Mariátegui son apenas existentes. Así, en la caracterización del período descendiente de la Revolución mexicana como un «tiempo de *ricorso*», podemos constatar, sin duda, el lenguaje viquiano que ve la historia como un movimiento de *corsi e ricorsi*…[96] Luego, en un esbozo de caracterización intelectual de Piero Gobetti, Vico, quizás por vez única en la obra de Mariátegui, es aludido al pasar. «En su juventud —nos dice Mariátegui, refiriéndose a Gobetti—, la filosofía griega y oriental, escolástica y moderna, la tradición italiana de *Machiavelli a Vico* y de *Spaventa a Gentile*, la indagación estética, ejercitada con idéntica agilidad en el Museo Británico y en la literatura rusa, lo acaparaban demasiado para que se insinuase en su especulación y en su crítica los móviles de la interpretación económica de la historia».[97] No parece imposible sin embargo que Mariátegui

90 «Esto significa –escribe Berlin- la proclamación de la autonomía de los estudios históricos y de su superioridad respecto de los estudios de la naturaleza», Isaiah Berlin, *Vico y Herder*, Henry Ardí (ed.), Madrid, Cátedra, 2000, p. 63.

91 Cfr., Ernesto Grassi, De lo verdadero y lo verosímil en Vico, en *Juan Bautista Vico*, Universidad de Chile, Instituto de investigaciones histórico-culturales, s./f., pp. 9-37.

92 Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova*..., en *Opere*, a cura di Fausto Nicolini cit., p. 438.

93 «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise» dice Vico. Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova*..., en *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, cit., p. 440.

94 «Questo mundo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini –escribe Vico-, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrouvare i principi dentro le modificazioni de la nostra medesima mente umana». Ibídem, p. 479.

95 A los siete años, Mariátegui sufre un golpe en la rodilla y «la pierna quedó como anquilosada, encogida, sin movimiento… En la Maison de Santé, clínica establecida en Lima por la beneficencia francesa, permanecerá por espacio de varios meses, inmóvil en una cama… Su martirio ha comenzado muy temprano; a los siete años»» (María Wiesse, José Carlos Mariátegui, cit., pp. 9-10). A los siete años, igualmente, Vico, en la pequeña librería de su padre, tuvo una caída que le fracturó el cráneo y que inicialmente se supuso mortal. «A sette anni (1675), mentre forse aiutava il padre a prendere un libro per un cliente, cadde dall'alto d'una scala col capo in giù, fratturandosi in così malo modo la parte destra del cranio da restare cinque ore privo di sensi… «o morte o perenne idiozia» fu poi l'amabile dilema del medico». Fausto Nicolini, *La giovanezza di Giambattista Vico* (1668-1744). Saggio biografico, seconda edizione, Bari, Gius. Laterza e figli, 1932, p. 28. Véase también, Giambattista Vico, *Autobiografía,* Buenos Aires, Espasa Calpe, 1978.

96 Cfr., «La revolución mexicana, por Luis Araquistain», en *Temas de nuestra América*, décima edición, Lima, Amauta, 1988, pp. 89-94. Publicado originalmente en *Variedades*, Lima, 11 de septiembre de 1929.

97 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, cit., p. 138 (cursivas nuestras).

hubiera conocido a Vico a través, por ejemplo, de los escritos de Georges Sorel, que posee una influencia explícita en su formación y que había escrito en Paris, en 1896, su «Étude sur Vico», en *Le devenir social*.[98] O bien de Benedetto Croce, que ejerce una influencia decisiva y también explícita en Mariátegui y que en 1911 había publicado *La filosofia di Giambattista Vico*.[99] Cuando Mariátegui vivía en Italia ambos textos ya habían circulado y Sorel, como señala Robert Paris, había comenzado a conocerse en la Península a través de la labor de Mario Missiroli, director del periódico *Il Resto del Carlino*, de Bologna.[100] Por otra parte, nos recuerda también Paris, Croce, en el prefacio a la primera edición de *Materialismo storico ed economia marxistica*, recomendaba a sus lectores el trabajo de Giovanni Gentile *La filosofia di Marx*, en el cual las referencias a Vico juegan un importante papel.[101] Mariátegui leyó este texto de Croce, que cita por lo demás en *Defensa del marxismo*, [102] por tanto difícilmente pudo haber hecho la economía de la lectura de un texto de Gentile sobre Marx, cuya argumentación transita en la misma dirección de la intuición mariateguiana.

«La llave maestra (*chiave di volta*) de esta construcción filosófica —escribe Gentile en *La filosofia di Marx*, luego de reproducir las *Tesis sobre Feurbach*— reside en el concepto de *praxis*... Nuestro Vico, que habitualmente es alabado únicamente en tanto fundador de la filosofía de la historia, muestra una mirada muy profunda en la materia. Es en este concepto del conocimiento como *praxis* está toda la razón de su crítica inexorable (*inesorabile*) contra Descartes... Para Vico, el hacer es la condición imprescindible del conocer... Esos principios, ya anunciados en *De antiquísima Italorum sapientia* (1710), Vico debía luego aplicarlos de una manera admirable en la *Scienza nuova*».[103]

El orden en que Mariátegui redacta el esbozo de la formación intelectual de Gobetti no parece entonces casual: «de Machiavelli a Vico y de Spaventa a Gentille», dice Mariátegui. El paso que va de (Bertrando) Spaventa a Gentile sugiere inmediatamente la mediación de Labriola, el que estaba familiarizado con Vico «desde sus días de estudiante de la Universidad de Napoli, justamente bajo la enseñanza de Bertrando Spaventa»,[104] «*ottimo fra tutti*, *e taccio deglialtri*»,[105] «el verdadero maestro de Labriola»,[106] con quien mantuvo correspondencia y relaciones de amistad durante toda su vida. A su turno, Croce había asistido a los cursos de Labriola en la Universidad de Roma y, remarquémoslo, tanto Labriola como Croce aparecen como interlocutores privilegiados de *La filosofía di Marx*, en la cual, como hemos visto, Gentile recupera a Vico en un texto que representa la primera traducción desde el alemán y el primer comentario crítico a las *Tesis sobre Feuerbach* realizado en Italia (y muy posiblemente en el mundo), mostrando la significación de ese «*noeud à trois*» —como dice

98 Georges Sorel, «Etude sur Vico», en *Le devenir social*, Paris, 1896, vol ii, pp. 785-817; 906-941: 1013-1046.
99 Cfr., Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911.
100 Cfr., Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, cit.
101 Ibídem.
102 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, cit., p. 48.
103 Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx*. Studi critici, Pisa, Spoerri, 1899, pp. 72-73.
104 B. A. Haddock, «Vico y la crisis del marxismo», en *Vico y Marx, afinidades y contrastes*, (Vico and Marx: Affinities and Contrast, Nueva Jersey, 1983) Giorgio Tagliacozzo (compilador), México, Fondo de cultura económica, 1990, p. 321.
105 Antonio Labriola, lettere del 4 febbraio 1894 a Friedrich Engels, in Antonio Labriola, *Scritti filosofici e politici*, cit., vol I, p. 380.
106 Alain Pons, «De Vico a Labriola», in *Labriola d'un siècle á l'autre*, cit., p. 40.

Biagio De Giovanni—,[107] entre Labriola, Croce y el propio Gentile. Por lo demás, buscando ganar un concurso de profesor agregado de Filosofía de la historia en la Universidad de Napoli, Labriola había presentado, en febrero de 1871, una disertación intitulada *Exposizione critica della dottrina di Vico* (de la cual, desgraciadamente, se ha conservado solamente el esquema de exposición).[108] Esta relación de Labriola con Vico debe leerse en estrecha conexión con algunas líneas de su carta a Engels de abril de 1895. «Entre 1879 y 1880 —escribe allí Labriola— estaba ya casi completamente convertido a la concepción socialista, pero *más por la concepción general de la historia* que por impulso interno de una efectiva convicción personal».[109] Es en esta «concepción general de la historia» que había venido lentamente incubándose en el espíritu napolitano —«esta patria de Vico»—[110] durante los años anteriores donde puede reconocerse con precisión la influencia que éste ejercía sobre Labriola,[111] influencia que, como dice Alain Pons, «no se mide por las citas y las alusiones explícitas, sino en la manera misma de la cual Labriola ha abordado y comprendido la obra de Marx»... [112]

El otro paso que muestra y articula la relación de Mariátegui y Vico, «*de Machiavelli a Vico*», a pesar de su carácter en apariencia extremadamente genérico, resulta particularmente revelador para seguir las huellas de Mariátegui en la medida que sugiere el recorrido que sigue el humanismo italiano y la propia filosofía de la *praxis*, la que, conviene recordarlo, no nace con Marx *toute faite*, sino que se había formado en Italia como una tradición de pensamiento que venía depositando en el ser humano cada vez con mayor certeza la función de actor esencial de la historia.[113] Entre ellos Niccolò Machiavelli representa un hito esencial.[114] «Machiavelli ha escrito libros de «acción política inmediata» —nos recuerda Gramsci—, no ha escrito una utopía en la que se contemplara un Estado ya constituido, con todas sus funciones y elementos constitutivos. En su tratamiento, en su crítica del presente, ha expresado conceptos generales, que por tanto se presentan en forma aforística y no sistemática y ha expresado una concepción del mundo original, que se podría también llamar «filosofía de la praxis» o «neo-humanismo» en cuanto no reconoce elementos trascendentales

107 Biagio de Giovanni, «Pour Labriola», en *Labriola d'un siècle à l'autre*, cit., p. 162.

108 Cfr., Luigi dal Panne, *Antonio Labriola nella política e nella cultura italiana*, Torino, Einaudi, 1975.

109 Antonio Labriola, lettere del 3 aprile 1890 a Friedrich Engels, in *Lettere a Engels*, Roma, Rinascita, 1949, p. 2 (cursivas nuestras).

110 Antonio Labriola, lettere del 4 febbraio 1894 a Friedrich Engels, in Antonio Labriola. *Scritti filosofici e politice*, cit., p. 378.

111 Cfr., Jaime Massardo, «Sobre la concepción de la historia en el pensamiento de Antonio Labriola. Cuestiones preliminares». *Dialéctica*, revista de la Escuela de filosofía y letras de la Universidad Autónoma de Puebla, nueva época, año XXXII, N° 41, invierno 2008 / primavera 2009, pp. 27-50.

112 Alain Pons, «De Vico a Labriola», en *Labriola d'un siècle á l'autre*, cit., p. 38.

113 «La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis -escribe Gramsci-, no puede ser esquematizada; ella es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la «filología» como método de erudición en la averiguación de hechos particulares y al nacimiento de la filosofía entendida como una metodología general de la historia». Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1428-1429.

114 «La tradición del trabajo histórico que en Alemania apenas si va más allá del siglo XVIII -escribe Collingwood-, en Italia llega hasta Maquiavelo y hasta el mismo Petrarca. Desde el siglo XIX los directores del pensamiento italiano han estado construyendo una tradición de investigación histórica seria y sostenida, y la longitud, variedad y riqueza de esta tradición da un peso especial a los juicios que los italianos modernos pronuncian acerca de una materia que se ha incrustado en los huesos mismos de su civilización». Robin George Collingwood, *Idea de la historia* (The idea of history, Oxford, 1946), tercera edición, México, Fondo de cultura económica, 2004, p. 269.

o inmanentes (en el sentido metafísico) sino se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por su necesidades históricas actúa y transforma la realidad».[115]

Un Machiavelli entonces, que esboza la filosofía de la praxis; un Vico que, como anota Ernesto Grassi, representa «la culminación del humanismo italiano»,[116] en el que «desemboca y alcanza su significado filosófico toda la tradición humanista».[117] No es posible entonces entender la reflexión de Mariátegui si no es en pleno conocimiento e identidad con esta tradición que se extiende «de Machiavelli a Vico». Y es justamente observando esta tradición donde podemos comprender mejor los senderos por donde transita el pensamiento de Mariátegui, en cuanto representa la traducción de este humanismo en América latina, elaborando su pensamiento a través de la filosofía de la praxis como una prolongación latinoamericana de las tradiciones humanistas italianas, de aquellas que se construyeron, como dice Eugenio Garin desde «una bien definida conciencia histórica»,[118] y que encuentran su *primum mobile* en la obra de Francesco Petrarca,[119] mostrando que el nexo, la «afinidad electiva» entre Mariátegui y el humanismo italiano cobra forma a través del espíritu fecundo del pensador napolitano: «en Dios el conocer y el hacer son una misma cosa»; «la facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican»… Pensamiento de Mariátegui que trabaja por tanto en la convicción del carácter inmanente de las posibilidades del conocimiento humano.[120] Inmanencia inherente a la concepción historicista.[121] «No se puede ser filósofo —observará Gramsci desde la cárcel—, es decir tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad»...[122] Es también allí, en Italia, teniendo siempre presente de la lucha social en el Perú y la necesidad de construir desde allí un proyecto político, donde Mariátegui irá absorbiendo esta concepción del mundo que encuentra su punto de partida en los pliegues que conforman la propia historicidad de la ideología, por decirlo así, en su plasticidad, abriendo por esta vía el camino a la reelaboración el marxismo desde las claves de la filosofía de la praxis. Identidad, entonces, entre el hacer y el pensar, entre teoría y praxis, entre objeto y método, entre filosofía e historia. Inmanencia del conocimiento. Historicismo radical o humanismo de la historia que se sitúan en el centro de la concepción de Mariátegui...

115 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit, p. 657.
116 Ernesto Grassi, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, cit., p. 62.
117 Ernesto Grassi, «El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno», estudio introductorio a Martin Heiddeger, Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Centro de Investigaciones histórico culturales, s./f., p. 78 (cursivas de Grassi).
118 «Propio –escribe Garin- l'atteggiamento assunto di fronte alla cultura del passato, al passato, definisce chiaramente l'essenza dell'umanesimo. E la pecularità di tale atteggiamento non va collocata in un singulare moto d'ammirazione o d'affetto, né in una conoscenza più larga, ma in una ben definita conscienza storica». Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano*, Roma / Bari, Laterza e figli, 1993, p. 21.
119 Ibídem.
120 Para seguir esta línea de interpretación del pensamiento de Mariátegui, cfr., Gustavo Gutiérrez, «Pensar y hacer la historia. La aventura de Mariátegui», in Vv. Aa., *La aventura de Mariátegui*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 161-176.
121 «Éste es el reconocimiento –escribe Momigliano- de que cada uno de nosotros ve los acontecimientos pasados desde un punto de vista determinado o por lo menos condicionado por nuestra propia cambiante situación individual en la historia». Arnaldo Momigliano, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, Fondo de cultura económica, 1993, p. 304.
122 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1376-1377.

MARIÁTEGUI Y EL BRASIL

Luiz Bernardo Pericás

RESUMEN

Este artículo trata principalmente sobre la recepción de la obra del periodista y teórico marxista peruano José Carlos Mariátegui en el Brasil, su influencia en el medio político y académico, así como las diversas lecturas y enfoques de sus ideas en el país, desde fines de los años 20 hasta hoy, así como también los intentos de JCM por aproximarse a los artistas e intelectuales brasileños.

José Carlos Mariátegui, considerado el "padre" del marxismo latinoamericano, sigue siendo, en gran medida, un desconocido en nuestro país. Restringida, con mucho, al medio académico, su obra aun no consigue llegar de manera más incisiva al mercado editorial brasileño, aunque algunas de sus obras se publicaron recientemente. Su libro, los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, publicado en 1928, es citado como el estudio más influyente, original e innovador del proceso histórico de una nación que haya realizado un intelectual en América del Sur. Algunos afirman que la publicación de los *Siete Ensayos* marca, de hecho, la fecha de nacimiento del marxismo en la región. Finalmente, Mariátegui, en oposición a muchos, no "copia" ni "transfiere" mecánicamente sistemas teóricos europeos a su realidad, sino que lleva a cabo, en la práctica, el primer esfuerzo exitoso por "nacionalizar" la estructura teórica de Marx en nuestro continente.

Mariátegui nació en una familia humilde y nunca pudo conocer a su padre. Siempre tuvo salud frágil y problemas físicos. De niño, recibió un golpe fuerte en una pierna en un juego escolar. Pasó por cirugías que lo dejaron cojo por el resto de su vida (en sus últimos años de vida le amputaron una pierna). Se convirtió en un niño introvertido y amante de la lectura. A causa de todas sus complicaciones de salud y la precaria situación económica de su madre, abandonará definitivamente la escuela muy temprano. No llegó a terminar la enseñanza primaria. De niño y adolescente trabajó como mensajero, linotipista y corrector de pruebas de un diario limeño e ingresó luego a la carrera periodística.[1]

1 Para mayor información sobre la infancia y juventud de Mariátegui, ver Ricardo Luna Vegas, *José Carlos Mariátegui, ensayo biográfico*, Lima, Editorial Horizonte, 1989; Alberto Tauro, "Estudio Preliminar" en José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles*, tomo I, Lima, Biblioteca Amauta, 1987, pp. 7 a 64; Alberto Flores Galindo, "Años de iniciación: Juan Croniqueu, 1914-1918", en Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui, la polémica en el Komintern,* Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982,

Este periodista autodidacta se aproximará lentamente al movimiento obrero, apoyará huelgas y será considerado como una piedra en el zapato del entonces gobierno del presidente Augusto Leguía, quien lo enviará a un exilio disimulado a vivir un tiempo en Europa. Pasará la mayor parte del tiempo en Italia donde leerá los diarios mas influyentes de la época, conocerá personalidades políticas y literarias del Viejo Continente, verá de cerca el inicio del fascismo y presenciará la formación del Partido Comunista de dicho país.[2] Al volver al Perú ya estaba formado "políticamente" y se había asumido marxista. Su primer libro, *La Escena Contemporánea*,[3] fue publicado en 1925 y poco después, en 1928, publicará los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.*[4]

En su obra principal, su "clásico", Mariátegui (fundador y dirigente principal del Partido Socialista y de la Confederación General de Trabajadores del Perú) logrará mostrar con maestría y profundidad el panorama general del desarrollo histórico de su país, desde el periodo pre colombino, pasando por la colonización española, hasta llegar a las primeras décadas del siglo XX, siendo capaz de articular temas fundamentales, como la evolución económica peruana, la cuestión del regionalismo y centralismo, la literatura, la cuestión agraria y el problema indígena. Criticado por Haya de la Torre, el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y el Comintern, JCM será acusado (dependiendo de sus detractores) de "europeizante", "aprista", "populista", "intelectual pequeño-burgués" y "bolchevique d'annunziano". A fin de cuentas, sus ideas heterodoxas eran una "amenaza" política para las demás agrupaciones que luchaban por la hegemonía del movimiento obrero en el país.

Después de la desaparición física de Mariátegui en 1930, se trató de eliminar las supuestas "desviaciones" mariateguistas de su partido, el cual empezó a seguir fielmente las directivas de Moscú, rechazando la construcción de esquemas teóricos alejados de las fórmulas propuestas por los dirigentes de la Internacional. Por lo tanto, JCM se convirtió en un "hereje" por un tiempo y su legado terminó siendo despreciado por muchos "comunistas" ortodoxos.

Sin embargo, esto cambiaría con el transcurso del tiempo. La primera edición de los *Siete Ensayos*, de cinco mil ejemplares, se vendió lentamente.[5] La segunda recién saldría en 1944, preparada por su primogénito, Sandro, con un tiraje mayor, diez mil ejemplares.[6] La tercera solo se editaría ocho años después.

Desde entonces, ya se han publicado más de 70 ediciones de la obra en todo el mundo (incluyendo peruanas y extranjeras).[7] Claro que este hecho fue ayudado por la publicación de ediciones de bolsillo vendidas a precios populares en todo el Perú. La primera de estas, publicada en 1956, tuvo un tiraje de

pp. 119 a 141; y Guillermo Rouillon, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Lima, Editorial Arica, 1975.

2 Para mayor información sobre Mariátegui en Italia, ver Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Ediciones Pasado y Presente / Siglo Veintiuno Editores 1981; María Wiesse, *José Carlos Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987; José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987; y Estuardo Nuñez, *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994.

3 José Carlos Mariátegui. *La escena contemporánea.* Lima, Editorial Minerva, 1925.

4 José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima, 1928.

5 Sandro Mariátegui. Correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, Lima, 1º de abril de 2008.

6 Ibid.

7 Ibid.

cincuenta mil ejemplares. Los *Siete Ensayos* se publicaron (desde los años 50) en diecisiete países.[8] Con dos millones de ejemplares vendidos, es el libro peruano de no ficción más exitoso de la historia y con mayor número de ediciones a nivel mundial, pero a pesar de todo ello sigue siendo poco conocido y discutido en nuestro país.

El objetivo de este artículo esencialmente panorámico es intentar contribuir, aunque modestamente, a un mejor conocimiento sobre la recepción de Mariátegui en Brasil. Hay muy poco material acerca de ese tema y creemos poder dar aportes interesantes para los estudios mariateguianos en ese sentido. Finalmente, como dijimos, es difícil encontrar una sistematización más amplia al respecto, para lo cual trataremos de hacer una "arqueología intelectual", realizando *aproximaciones* en algunos casos, y buscando encontrar, en lo posible, la relación entre JCM y los intelectuales y artistas brasileños, la dimensión e importancia que le dio a Brasil en su obra y los autores que fueron, de alguna manera, influenciados por el periodista peruano. No pensamos ni de lejos que el tema está agotado. Al contrario. Aquí solo damos *sugerencias* y algunos caminos para que otros investigadores puedan aventurarse y profundizar en el tema con más detalle y nuevas informaciones.

El hecho es que JCM fue recibido tardía y tímidamente en el Brasil. Las primeras referencias registradas de una comunicación *directa* de Mariátegui con un brasileño (que fueron generalmente escasas) datan de 1928, cuando el periodista y teórico peruano intercambió correspondencia con el intelectual paulista Álvaro Soares Brandão, interesado en publicar uno de sus textos en la revista *Amauta*, dirigida por él[9]. Otra carta de un brasileño, esta vez del periodista Baltazar Dromundo, de *Folha Acadêmica*, fue enviada en 1929 al colega peruano.[10] Pero aparentemente el primero en mencionar a Mariátegui en una revista brasileña sería Alberto Guerreiro Ramos. Según Raúl Antelo, "el primer ensayo sobre JCM reivindicando su método es una intervención tardía de Guerreiro Ramos en las páginas de *Cultura Política*, publicación del DIP, dirigida por Almir de Andrade. En sus primeros números, la revista tenía la sección 'Literatura Latinoamericana' redactada por G. Ramos, sustituida por otra, 'Literatura Americana', bajo la responsabilidad de Brito Broca que, más allá de juntar lo hispano y lo norteamericano, tuvo la particularidad de enfatizar en las personas, el genio individual, según el esquema individual de Broca, más afecto a la 'vida literaria' que a los procesos culturales… La sustitución de Guerreiro Ramos por Brito Broca coincide con la aproximación de Getulio [Vargas] a los Estados Unidos, de modo que Mariátegui, citado y reivindicado, junto con Henríquez Ureña, en las primeras colaboraciones de G. Ramos, es una de las víctimas de la política de guerra.[11]

De hecho, desde su primera participación en *Cultura Política*, en mayo de 1941, Guerreiro Ramos cita rápidamente la importancia de los *Siete Ensayos* de Mariátegui como ejemplo de "madurez" literaria de América Latina, junto con Haya De La Torre, Luis Alberto Sánchez, Mariano Picón, Luis Franco, Henríquez Ureña

8 Ibid.
9 Carta de Alvaro Soares Brandão a José Carlos Mariátegui, en Antonio Melis (org.), *José Carlos Mariátegui: Correspondencia*, Tomo II, Lima, Biblioteca Amauta, 1984, p. 407.
10 Ver Ricardo Luna Vegas, *Historia y Trascendencia de las cartas de Mariátegui*, Lima, s/e, 1985, p. 85.
11 Raúl Antelo, correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, 25 de agosto de 2008.

y Emilio Trugoni, colocando a JCM como una personalidad importante del medio cultural.[12] Los artículos de Guerreiro Ramos donde menciona a Mariátegui saldrían en los números 3, de mayo de 1941; 7, de septiembre del mismo año; y 9 (en la edición extraordinaria conmemorativa del cuarto aniversario del régimen, 10 de noviembre de 1937) del 10 de noviembre de 1941. Por ejemplo, en el número 7, JCM volverá a ser colocado junto a Pedro Henríquez Ureña, Ángel Rosemblat, Moisés Sáenz, Franz Boas, José Vasconcelos, Rodrigo Gonzales Chávez, Ricardo Rojas, Antenor Orrego, Luis Aguilar, Natalicio González y Gilberto Freyre, como uno de los "publicistas" americanos "recientes" que habrían percibido la necesidad de recurrir a los métodos sociológicos de investigación para conocer "nuestra" formación social y cultural.[13] Ya en el número 9, discutió algunos libros de la literatura latinoamericana analizando la evolución de la política en el continente desde el periodo colonial y la presencia del indígena como formador de una conciencia nacional. Para ello, hablará de las obras de Aida Cornetta Manzonni, *El indio en la poesía de América española*, y de Antonio García, *Pasado y presente del indio* (la primera muestra cómo el indio "plasma" una mentalidad americana e influye en una conciencia nacional y la segunda presenta "sociológicamente" a los indígenas). A lo largo del texto, Guerreiro Ramos comentará brevemente que Manzoni habría usado a Mariátegui para definir tres periodos literarios sobre el indígena, "hispanoamericano", "latinoamericano" e "indoamericano", este último, según JCM, explicaría la nueva concepción de América, donde se estructuraría una organización política, económica y social definitiva sobre la base nacional de las fuerzas de trabajo representadas por la tradición, la raza y la explotación de las masas indígenas, que serían el fundamento de la producción y corazón de la vida colectiva del continente.[14] El marxismo de Mariátegui, de todos modos, nunca se mencionó en ninguno de sus artículos. Es decir, todo indica que los primeros textos que, de alguna forma, citaban y divulgaban las ideas de JCM habrían sido publicados en la primera mitad de la década de 1940, aunque fueron desde la perspectiva literaria y no exclusivamente sobre él.

Después, el nombre de Mariátegui aparecería fugazmente en 1946 en un artículo de Waldo Frank, traducido por Anna Amelia de Queiroz Carneiro de Mendonça.[15] Pero, de alguna forma, Mariátegui aún sigue pasando extrañamente desapercibido para los intelectuales marxistas brasileños.

Al inicio de la década de 1940, Leoncio Basbaum, dirigente del PCB (Partido Comunista de Brasil) publicaría su importante *Sociologia do materialismo* (titulada originalmente *Fundamentos do materialismo*) sin citar a Mariátegui en ningún momento, a pesar de que muy probablemente conoció de primera mano los *Siete ensayos*, a través de los miembros del Partido Socialista del Perú, durante la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en Argentina en 1929. En el prefacio de la segunda edición de la *Sociología del materialismo,* con fecha de 12 de setiembre de 1958, diría no haber introducido alteraciones al

12 Ver Guerreiro Ramos, "Literatura latino-americana" en la revista *Cultura Política*, Rio de Janeiro, Año I, No. 3, mayo de 1941, pp. 274 y 275.

13 Ver Guerreiro Ramos, "Literatura latino-americana" en la revista *Cultura Política*, Rio de Janeiro, Año I, No. 7, setiembre de 1941, p. 299 a 301.

14 Ver Guerreiro Ramos, "Literatura latino-americana" en la revista *Cultura Política*, Rio de Janeiro, Año I, No. 3, mayo de 1941, pp. 398 a 401.

15 Ver Guillermo Rouillon, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui,* Lima, 1963, p. 174.

texto sino que había incluido una "biografía adicional" y notas de pie de página sobre diversos trabajos (libros y artículos de revistas especializadas) de diversos autores publicados "de 1944 en adelante" o que le eran desconocidos cuando su obra se produjo originalmente, textos como la *Dialéctica de la naturaleza* de Friedrich Engels o libros de Lukacs y Plekanov, entre otros.[16] Pero todo indica que, por lo menos hasta fines de la década de 1950, JCM pasó desapercibido para Basbaum, a pesar de su importancia. No citó ni *Escena Contemporánea* ni *Los Siete Ensayos* ni ninguna de sus obras póstumas como *Defensa del marxismo* (1934), *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950) y *La novela y la vida* (1955). De hecho, para Hersch Basbaum, Mariátegui no formó parte de las lecturas relevantes de su padre entonces.[17]

Pero Mariátegui ciertamente debía ser un nombre conocido incluso dentro de un grupo bastante pequeño del PCB. Primero, fundó el Partido Socialista del Perú (que luego cambió su nombre por Partido Comunista), ligado a la Internacional, y envió dos delegados, Julio Portocarrero y Hugo Pesce, a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires en 1929, donde sus tesis fueron tratadas con desdén e incluso atacadas por Vittorio Codovilla y otros participantes del evento. Aunque criticado, su libro circuló entre los invitados al congreso y sus ideas se difundieron ampliamente. Los cuatro delegados brasileños presentes en el encuentro: Paulo de Lacerda, Leoncio Basbaum, Mario Grazzini y Danton Jobim, ciertamente tuvieron acceso al texto (o al menos sabían de su existencia y contenido) y conocían el nombre de JCM. Es bueno recordar que el evento era pequeño y las 14 delegaciones de América Latina tenían pocos invitados. Con plenos derechos en la reunión estaban Argentina, con 8 delegados, Brasil con 4, Colombia con 3, Cuba con 3, Ecuador con 3, Guatemala con 2, México con 2, Paraguay con 1 y Uruguay con 2. Como invitados simpatizantes estaban Bolivia con 2 representantes, El Salvador con 2, Panamá con 2, Perú con 2 y Venezuela con 1 representante. También se encontraban enviados del Partido Comunista de los Estados Unidos, Francia, del Comintern y de la IC juvenil, los secretariados sudamericanos de la IC y de la IC juvenil regional.[18] Ignoramos si algún ejemplar de los *Siete ensayos* llegó a las manos de los militantes comunistas de base de Brasil de entonces. Probablemente no, pero indudablemente había un conocimiento mínimo y recíproco entres los lideres de los PCs regionales. Algunos van más lejos y afirman que dirigentes de "alto rango" y nivel intermedio conocían los *Siete Ensayos* y que un líder comunista de relevo como Pedro Pomar, por ejemplo, no solo tenía y leía la obra de JCM (la que consideraba muy original) sino que se refería a ella en sus textos.[19] Por otro lado, el mismo Mariátegui citaría largamente, en la segunda parte de su relato sobre la cuestión de las razas en el continente, la intervención de un delegado brasileño (cuyo nombre no indica) sobre los indígenas y negros en nuestro país.[20] Algunos atribuyen la

16 Ver Leoncio Basbaum, *Sociología del Materialismo*, Buenos Aires, Editorial Américalee, 1964, p. 7.
17 Hersch Basbaum, correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, octubre de 2008.
18 Ver Marcos del Roio, *A classe operária na revolução burguesa, a política de alianças do PCB: 1928-1935,* Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990, pp. 80 y 115; y Osvaldo Fernandez Diaz, *Mariátegui o la experiencia del otro*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, p. 105.
19 Wladimir Pomar, correspondencia con con Luiz Bernardo Pericás, agosto de 2008. Para mas detalles sobre la formación política e ideológica de Pedro Pomar, ver Wladimir Pomar, *Pedro Pomar, uma vida em vermelho*, São Paulo, Xamã, 2003.
20 Ver José Carlos Mariátegui, "Importancia del problema racial", en José Carlos Mariátegui, *Textos Básicos*,

mayor porción de esta "segunda parte" del relato a su colega Hugo Pesce quien asistió efectivamente a esta reunión. Pero de todas formas, Mariátegui aceptó sus conclusiones e hizo suyas las palabras de Pesce y del delegado brasileño aceptando sus interpretaciones sin restricciones. Si JCM conoció el discurso y análisis del miembro del PCB y los usó como referencia, los representantes de Brasil ciertamente también llegaron a saber quién era el periodista peruano. Es interesante mencionar aquí como curiosidad que Mariátegui, al discutir la cuestión de los negros, usa la declaración de un brasileño y no cita en ningún momento y en ningún texto los relatos sobre el tema elaborados por los delegados de la comitiva norteamericana al IV Congreso de la IC en Moscú en 1922, los militantes negros Otto Huiswood y Claude McKay, ni un documento importante y conocido sobre el tema del Comintern "Tesis sobre la cuestión negra" preparado por la "Comisión sobre los negros" dirigida entonces por el ruso Georges Ivanovich Safarov.[21]

Desde septiembre de 1929, la IC empezó un fuerte proceso de intervención en el continente, explicado en la famosa "carta abierta a los países comunistas de América Latina sobre los pelígros de la derecha" donde se acusaría a los comunistas de la región de "provincianismo". La misiva también señalaba el peligro de que los partidos socialistas se incorporasen al Estado Burgués y alertaba de su posible transformación en "social fascistas". Así, se debería suprimir la autonomía relativa de estas agremiaciones.[22] Esta arremetida de Moscú que ya se producía desde el VI Congreso de la IC (y con sus características específicas, internamente en Rusia, con disputas entre las facciones locales), se extendió a luchas intestinas en los PCs de otros países y afectaría a todos los partidos del continente. En adelante, Stalin impondría su mano de hierro en el rumbo de los PCs de América. Muchos dirigentes, intelectuales serían apartados de sus comités centrales, despreciados o censurados por liderazgos más "ortodoxos". Uno de estos casos fue M.N. Roy. Otro, *a posteriori*, Mariátegui. Ya en los Estados Unidos, fueron expulsados los principales líderes del Partido Comunista, Jay Lovestone y Benjamin Gitlow, acusados de bukharinistas.[23] Lovestone se llevaría más de 200 seguidores[24]. Entre 1929 y 1930, de 9,300 miembros, permanecieron 7,500, es decir, cerca de 1,800 militantes comunistas dejaron el partido.[25] Con relación a Brasil, Octavio Brandão diría en 1930, en la Conferencia de los Partidos Comunistas en Buenos Aires, "escuché 16 discursos de ataques, incluso personales. Trataron de hacer tabla rasa de mi vida, obra y lucha."[26] Insistió: "La Conferencia de Buenos Aires debió haberme criticado por errores reales, pero me condenó en todo y por todo. Fui condenado por preconizar la alianza del proletariado y el PCB con los revoltosos de Copacabana, São Paulo y la Columna Prestes-Miguel Costa. Condenado por considerar a esta Columna un movimiento progresista. Condenado porque encontraba que la burguesía de

Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 228 a 257.

21 Ver Theodore Draper, *The Roots of American Comunism*, Nueva York, Viking Press, 1957, p. 387.

22 Ver Stephen Cohen, *Bukharin, uma biografia política*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp. 301 a 379.

23 Ver Harvey Klehr, John Earl Haynes y Kyrill M. Anderson (orgs.), *The Soviet World of American Comunism*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998.

24 Ver Fraser M, Ottanelli, *The Communist Party of the United States*, New Brunswick y Londres, Rutgers University Press, 1991, p. 14.

25 Ibíd, pág. 15.

26 Ver Octavio Brandão, *Combates e batalhas*, memorias, Vol, I, São Paulo, Alfa-Omega, 1978, p. 379.

un país semi colonial como Brasil no era igual que la burguesía de los países imperialistas y por lo tanto, había que hacer alianzas con aquella burguesía contra el imperialismo. Condenado por toda una serie de actitudes semejantes."[27] Según Brandão, "fui convertido en chivo expiatorio de todas las culpas y amenazado con la expulsión".[28] Por eso "tuve que aceptar y defender la línea de la revolución soviética inmediata, por disciplina, para no ser expulsado del PCB como traidor y, porque ella se preconizó en nombre de la Internacional Comunista. En lugar de la autocrítica de errores reales, fui obligado a hacer 'autocrítica' de errores imaginarios por no haber luchado por la fantástica Revolución Soviética inmediata. Así de absurdo".[29] Basbaum, acusado de "intelectual", perdió su lugar en el Comité Central y Astrojildo Pereira fue relevado sumariamente de su cargo de secretario general del partido.[30]

Después de ser muy criticado por Eudocio Ravines (el sucesor de JCM en la dirección del partido) y ser señalado como intelectual pequeño burgués y populista por el Comintern, poco después de su muerte en 1930, Mariátegui fue rescatado y rehabilitado lentamente a lo largo de los años, hasta volver a ser una figura extremadamente importante y alabada por el PCP. Por eso, aunque en círculos cerrados y reducidos, dentro del Partido Comunista de Brasil, ciertamente varios dirigentes conocían la obra del periodista, lo que quizás explique por qué Luiz Carlos Prestes envió una carta al Comité Central del Partido Comunista del Perú en 1960, en homenaje a JCM,[31] la que sería publicada en el órgano *Unidad*, de Lima, mientras en la misma edición aparecería un texto de Astrojildo Pereira "José Carlos Mariátegui y su obra".[32]

Nelson Werneck Sodré era admirador de *los Siete Ensayos* (la edición utilizada por él era la chilena, publicada en 1955) y usó la obra como referencia para su curso de formación histórica del Brasil en el ISEB (que comenzó a dictar en 1956), curso que resultaría luego en su libro *Formação histórica do Brasil*,[33] de 1962, donde citaría extensamente a los *Siete Ensayos* en notas. Para algunos estudiosos del pensamiento de Sodré, su pionerismo sería incluso mayor pues habría fundamentado sus tesis centrales en JCM, tesis incorporadas luego al mencionado trabajo. Posiblemente se trató del primer *marxista* brasileño en usar sistemáticamente la obra de JCM. Sodré también usaría los *Siete Ensayos* en otros libros como *As razões da independência*[34] e *História da burguesia brasileira*.[35] Es interesante destacar que NWS usaría la obra de Mariátegui desde una perspectiva *política* e historiográfica, a diferencia de algunos intelectuales, que reivindicaron a Mariátegui antes a partir de un sesgo culturalista.

27 Ibíd, pp. 379 y 380.
28 Ibíd, p. 380.
29 Ibíd.
30 Ver Stanley Hilton, *A rebelião vermelha*, Rio de Janeiro, Editora Record, 1986, p.18.
31 Carta de Luiz Carlos Prestes escrita en Rio de Janeiro, el 14 de abril de 1960, dirigida al Comité Central del PCP y publicada con el título "Luis Carlos Prestes a nombre de comunistas y pueblo brasileño expresa su homenaje a Mariátegui", en *Unidad*, Lima, 21 de abril de 1960, p. 2.
32 Astrojildo Pereira "José Carlos Mariátegui y su obra" publicado en *Unidad*, Lima, 21 de abril de 1960, p. 5.
33 Ver Paulo Ribeiro da Cunha, *Um olhar à esquerda, a utopia tenentista na construção do pensamento marxista de Nelson Werneck Sodré*, Rio de Janeiro y São Paulo, Revan/Fapesp, 2002; y Nelson Werneck Sodré, *Formação histórica do Brasil,* São Paulo, Brasiliense, 1962.
34 Ver Nelson Werneck Sodré. *As razões da independência.* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1965.
35 Ver Nelson Werneck Sodré. *História da burguesia brasileira.* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1976. Aquí citamos la tercera edición.

Por otra parte, el más importante historiador brasileño, Caio Prado Junior, aparentemente no recibió influencia *directa* del teórico peruano. En su biblioteca particular, CPJ poseía solamente un libro de Mariátegui, los *Siete Ensayos,* una edición peruana de 1965. Sin embargo, una evaluación empírica, en base a la consulta del investigador Paulo Teixeira Iumatti, muestra que en ninguna ficha bibliográfica, de las aproximadamente novecientas preparadas por él (actualmente en poder del Instituto de Estudios Brasileños de la USP) se discute ningún libro de JCM.[36] Según el historiador Lincoln Secco, Caio Prado sólo compraría *El Capital* en 1932 en edición francesa. En junio del mismo año, recomendaría 47 volúmenes más de libros marxistas en francés como *Herr Vogt,* la *Correspondencia* de Marx y Engels y tomos de *Obras Completas* de Lenin, entre otros.[37] Años después, en 1934, en declaración a una revista, Caio Prado Junior señaló algunos autores como "indispensables" para iniciar una cultura socialista, como Anton Merger, Plekanov, Bukharin, Lapidus, Ostrovitianov y Lenin.[38] El marxista paulista, sin embargo, no sugeriría varios otros teóricos importantes y más sofisticados que algunos de los nombrados, ni mencionaría a ningún latinoamericano, como por ejemplo, Mariátegui. De todos modos, aunque CPJ hubiese leído por lo menos un libro de Mariátegui y aunque ambos intelectuales fuesen responsables de obras creativas y originales dentro del marxismo latinoamericano, no aparecen reflejos explícitos del teórico peruano en los libros del brasileño, en el estilo de escribir o en los diversos intereses que revelan sus textos, ni en las referencias bibliográficas o en sus tesis centrales aunque, por momentos, hay coincidencias en ciertos análisis de los procesos históricos del Perú y Brasil. Carlos Nelson Coutinho afirmaría que CPJ nunca citó a Gramsci en sus obras y ni siquiera citaba a Lenin con frecuencia. Para Coutinho, "la gama de categorías marxistas que usa Caio Prado no es muy rica".[39] Lo mismo advierte en Mariátegui, a pesar de que, de acuerdo con él, había realizado una "obra semejante para un país concreto al analizar la Independencia del Perú como una 'revolución abortada' y al señalar las nocivas consecuencias de tal 'aborto' en las diversas esferas del Perú moderno".[40]

La ausencia de Mariátegui también se advierte en Octavio Brandão, importante dirigente comunista brasileño. No sabemos si éste llegó a intimar con la obra de JCM, pero en su autobiografía *Combates e batalhas*, no menciona haber leído o haber sido influenciado de alguna manera por las ideas del periodista peruano[41] en sus años de formación política y como miembro del PCB.

Lo mismo pasa con Heitor Ferreira Lima, otro comunista histórico, quien afirma en su libro de memorias *Caminhos percorridos* que "la literatura teórica que nos nutría, eran libros de Lenin, Trotsky, Zinoviev, Bukharin, Lozovsky y otros, dedicados a temas del momento y polémicos, sobre la revolución rusa y los problemas en Europa. Desconocíamos las obras fundamentales de Lenin, como su polémica con los populistas, su estudio sobre el desarrollo del capitalismo

36 Paulo Teixeira Iumatti. correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, abril de 2008.
37 Ver Lincoln Secco. *Caio Prado Junior*, *o sentido da revolução.* São Paulo, Boitempo, 2008, p. 35.
38 Ibíd, p. 36.
39 Ver Carlos Nelson Coutinho, "Uma via 'não-clássica' para o capitalismo" en Maria Angela D'Incao (org.) *Historia e Ideal, ensaios sobre Caio Prado Junior*, São Paulo, Editora Unesp/Editora Brasiliense, 1989, p. 116.
40 Ibíd, p. 126.
41 Ver Octavio Brandão, *Combates e batalhas,* memorias, Vol, I, São Paulo, Alfa-Omega, 1978. Para más detalles sobre la formación intelectual de Octavio Brandão, ver también Leandro Konder, *Intelectuais brasileiros e marxismo,* Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1991.

en Rusia, o *¿Qué hacer?,* donde aplica magistralmente el marxismo a las condiciones de su país. Sabíamos muy poco de Marx y Engels en forma directa. Además, no estudiábamos con la debida profundidad las cuestiones brasileñas, todos sus aspectos variados y complejos, especialmente financieros, económicos y sociales, para observar con cuidado las relaciones de clase existentes y sus reacciones ante la orientación político-económica impuesta por el gobierno. Cuando empezamos a estudiar el imperialismo, lo hicimos en forma esquemática y mecanicista… Finalmente, no teníamos una tradición socialista como Argentina o Chile, por ejemplo, capaz de guiar nuestro pensamiento y acción".[42] En sus tres años de estudio en Moscú, él ciertamente no leería a Mariátegui. Pero Ferreira Lima no cita a JCM y su obra ni siquiera al comentar los debates de la Conferencia de Buenos Aires, ni después. Para él, en los años 30, los miembros del PCB desconocían por completo nuestra realidad. Decía que "el problema del negro en Brasil, por ejemplo, se equiparaba al de Estados Unidos, evidentemente en forma incorrecta. La cuestión de los indios era igualada con Perú y Bolivia, muy diferentes a nosotros".[43] Como no estaba en discusión Mariátegui, solo se podía comparar en base a las interpretaciones de la realidad latinoamericana de la IC, Vittorio Codovilla y quizás Eudocio Ravines, que las apoyaba y entonces era el principal dirigente del Partido Comunista del Perú.

Era patente la falta de obras marxistas en el mercado. Para Lincoln Secco, "el partido tampoco tenía ninguna literatura marxista y mucho menos sus dirigentes podían ser vistos, en rigor, como 'marxistas'. Edgard Carone, que inventarió la literatura marxista en Brasil hasta 1964, anotó que, a lo mucho, había lectores de Marx. Aunque sea un problema complejo que entra en el campo de la historia del libro y la lectura, los escritos, memorias, resoluciones y artículos de diarios comunistas revelan un nivel de comprensión muy frágil entre los militantes e incluso entre dirigentes. Aun así, algunos de ellos como Astrojildo Pereira, desde el inicio, se preocuparon por divulgar el marxismo. Era lo máximo que se podía hacer: divulgar, pero sus acciones fueron impedidas por la censura y luego por el propio partido".[44] Continúa: "La asimilación precaria de los principales escritos de los dirigentes de la IC (Lenin, Trotsky, Bukharin, etc.) se daba a través de la revista *Movimento Comunista*, órgano de difusión teórica del partido. Un análisis de la revista revela a los primeros teóricos marxistas leídos en el Brasil de manera orgánica, pero ninguna producción nacional importante. En 1923, Octavio Brandão tradujo el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. Los trotskistas Mário Pedrosa y Lívio Xavier produjeron análisis originales de la realidad brasileña, pero sin el valor historiográfico de la obra de Caio Prado Junior – ver el 'Esboço de uma análise da situação econômica e social do Brasil'. Con todas las debilidades y sectarismo propios de entonces, los documentos de los trotskistas demostraron un refinamiento teórico mayor que el PCB".[45] Así, para Secco, "el libro que alimentaba a los principiantes en el socialismo en general recién se publicaría en 1944 por la Editorial Calvino. El autor: Max Beer. Entre los comunistas, la *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*, leída por Caio Prado Junior, cumpliría esa función".[46]

42 Ver Heitor Ferreira Lima, *Caminhos percorridos*, Sao Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 65 y 66.
43 Ibíd, p. 106.
44 Ver Lincoln Secco, *Caio Prado Junior, o sentido da revolução,* p. 34.
45 Ibíd, pp. 34 y 35.
46 Ibíd, p. 35.

Aunque los trotskistas posiblemente tuvieran mayor preparación intelectual y produjesen análisis más sofisticados y originales, no hay indicios claros que hayan leído la obra de Mariátegui. Para el investigador Cláudio Nascimento, "es muy difícil decir si Mário Pedrosa leyó a Mariátegui. Visité su biblioteca en la Biblioteca Nacional, todo su archivo y no ubiqué a Mariátegui. También Mário tuvo muchos exilios y perdió muchas cosas, pero cuando se exilió en el Chile de Allende, Mário visitó a Darcy Ribeiro en Perú, en la época del general Alvarado.* Así es posible que haya conocido las obras del Amauta. Mário estaba muy bien informado sobre todo de lo que ocurría en las vanguardias artísticas del mundo".[47]

Otro historiador marxista importante, Jacob Gorender, usaría los *Siete Ensayos* en su obra germinal *O escravismo colonial*,[48] publicada en 1978, a partir de la edición peruana de la Editora Amauta de 1973. Pero en su *Combate nas trevas*, otro libro relevante de su bibliografía, no incluiría a Mariátegui entre los autores "que inspiraban y influenciaban" a la izquierda brasileña en los años de la dictadura militar del país, a pesar de citar textos de varios intelectuales extranjeros, como *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, *O capital monopolista* de Paul Baran y Paul Sweezy y *El Hombre Unidimensional* de Marcuse, así como las ideas de Louis Althusser y Mao Tse-Tung (según él, Antonio Gramsci, no interesó mucho a los militantes de entonces), entre otros. [49]

Como se percibe, aunque algunos autores reivindicaran algunas ideas de JCM o usaran su obra para producir sus libros, el teórico marxista peruano aun influía generalmente en un número reducido de intelectuales y no era centro de la atención o discusión más amplia ni en el medio académico ni en el medio político y partidario. Su obra, inédita en Brasil por más de cuatro décadas, solo era consultada por un número reducido de intelectuales brasileños.

Aunque Sodré había extraído algunas ideas del teórico peruano para el debate intelectual dentro de la izquierda brasileña, ya a mitad de los años 50 e inicio de los 60, que en 1959, Luís Washington Vita hiciera mención a JCM en su artículo "O bergsonismo na filosofia latino-americana", en la *Revista Brasiliense,*[50] y que en 1963, Franklin de Oliveira, en *¿Que é a revolução brasileira?,* el volumen 9 de los *Cadernos do Povo Brasileiro*, hubiera reivindicado a Mariátegui como ejemplo de lucha política para nuestro país,[51] el primer gran impulsor de la obra de Mariátegui en Brasil fue, de hecho, el sociólogo Florestan Fernandes, que recién en 1975, en plena dictadura militar, pudo editar, por primera vez en nuestro país, los *Siete Ensayos* con la editora Alfa Omega.[52] Un atraso de 47 años. Ello cuando el libro ya había salido en muchos países de América Latina.

El primer país del mundo en publicar un libro de Mariátegui fuera del Perú fue Chile, que puso en el mercado, en 1934, *Defensa del marxismo*, en edición

* Nota de la Traductora: Debe referirse al Gral. Velasco Alvarado

47 Cláudio Nascimento, correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, octubre de 2008.

48 Ver Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, São Paulo, Atica, 1978.

49 Ver Jacob Gorender, *Combate nas trevas: a esquerda brasileira, das ilusões perdidas à luta armada*, São Paulo, Ática, 1987, pp. 73 a 78.

50 Ver Luís Washington Vita, "O bergsonismo na filosofia latino-americana", en *Revista Brasiliense,* No. 25, setembro-outubro de 1959, pp. 137 a 145.

51 Ver Franklin de Oliveira, *¿Que é a revolução brasileira?* en *Cadernos do Povo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1963.

52 José Carlos Mariátegui, *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, São Paulo, Alfa Omega, 1975.

pirata e incompleta.[53] Su obra más importante, los *Siete Ensayos*, se publicó mas tarde en ese mismo país, en forma oficial, por Biblioteca Universitaria, en 1955. Enseguida, el libro se publicaría en Cuba, por Casa de las Américas, en 1963. En realidad, en los primeros años de la revolución se empezó a editar, leer y estudiar a diversos autores importantes como Mariátegui, Gramsci y Althusser, creando gran interés en el pueblo cubano que buscaba diferentes abordajes teóricos y prácticos dentro del marxismo. Esos fueron los años más fértiles del proceso de construcción del socialismo en la isla.[54] Los *Siete Ensayos* aun tendrían una segunda y tercera edición allí, en 1969 y 1973. En Uruguay, el libro fue lanzado por Biblioteca Marcha en 1970 con una segunda edición en 1973. Y en México, sería publicado por Ediciones Solidaridad en 1969 y luego por Editorial Era en 1979 y 1988.

Por eso, se puede percibir la demora del libro en llegar al público brasileño. En 1971, Oliveiros S. Ferreira publica *Nossa América: Indoamérica*, por Librería Pioneira Editora y Editora de la Universidad de São Paulo, trabajo que terminó de escribir en noviembre de 1966. Aunque se concentra en Haya de la Torre, trataría (por ser obligatorio en este caso) de Mariátegui y su pensamiento.[55] Es interesante señalar que el primer libro académico de peso publicado sobre la cuestión política, teórica e histórica de Indoamérica en esa década se haya concentrado en Haya y no en Mariátegui, aunque este haya recibido alguna atención en la obra. El mismo año también se publicó un texto de Nanci de Carvalho Brigadão, "José Carlos Mariátegui: uma interpretação", en el número 8 de la revista *Dados*. Pero, con relación a JCM, el hecho fundamental de aquella década fue, de hecho, la publicación de los *Siete Ensayos* en el país gracias a la iniciativa de Florestan.

En esa misma época, otros importantes intelectuales y dirigentes políticos de izquierda conocerían o profundizarían en la obra del periodista. El futuro miembro de la dirección nacional del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, João Pedro Stedile, conocería los *Siete Ensayos* entre 1975 y 1976 a partir de una versión en español. Aunque no dominase los conceptos fundamentales de JCM, la obra le causó bastante impacto y le llamaría la atención por ser un estudio sobre el contexto histórico peruano que mezclaba cuestiones ligadas a etnias y clases sociales. A él le habría gustado el texto, especialmente por su preocupación por analizar la realidad de un país sin usar esquemas predeterminados ni rótulos.[56]

Michael Löwy también se entusiasmó con el pensamiento de Mariátegui en el mismo periodo, a mediados de la década de 1970, cuando compró la colección de las obras completas de JCM en una visita a México. El ya había dado una conferencia en 1960 para un círculo marxista en la USP sobre "el socialismo en América Latina" donde hizo varias referencias al teórico peruano. Este hecho por sí solo ya lo coloca, aunque marginalmente, entre los pioneros del mariateguísmo en Brasil. Pero su palestra fue preparada a partir de fuentes secundarias. Cuando

53 Ver Ricardo Luna Vegas, *Historia y Trascendencia de las cartas de Mariátegui,* p. 79.

54 Ver José Luis Acanda Gonzalez, "La recepción de Gramsci en Cuba", en Dora Kanoussi (Org.) Gramsci en America, México, Plaza y Valdés, 2000, pp. 109 a 128; y Joaquín Santana Castillo, "Gramsci y Mariátegui" en Ibíd, pp. 171 a 183.

55 Ver Oliveiros S. Ferreira, *Nossa América: Indoamérica*, Librería Pioneira Editora/Editora de la Universidad de São Paulo, 1971.

56 João Pedro Stedile, correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, setiembre de 2008.

se lanzó la edición francesa de los *Siete Ensayos* en 1968 por Maspero, la obra no le llamó la atención. Solo cuando compró la mariateguiana en México empezó a estudiar sistemáticamente al autor de *La Escena Contemporánea*. Por eso, destacaría la figura de JCM en su antología del marxismo en América Latina, editada en 1980 por la misma Maspero. Es decir, su recepción fue irregular, pero produjo obras y artículos importantes sobre el teórico peruano, publicados en varios países.[57]

Aquí vale rescatar el enfoque propio de Löwy sobre los trabajos de Mariátegui. Se puede estar de acuerdo con sus interpretaciones o no, pero es importante reconocer que logró ver a JCM de manera totalizante, más amplia y su abordaje tuvo mayor sofisticación que varios anteriores en nuestro país, que enfocaban aspectos aislados del pensamiento y obra del teórico peruano. Löwy presentaría el lado literario y cultural de JCM (algo extremadamente importante para comprender sus ideas) asociándolo intrínsecamente al mismo tiempo a su marxismo y militancia política. Finalmente, JCM no era una figura unidimensional, sino extremadamente compleja y multifacética, que trabajó, *en gran parte de sus escritos,* con temas literarios, filosóficos y culturales. Por otro lado, nunca se puede dejar de lado su aspecto político, extremadamente creativo y original (tanto con respecto a sus artículos periodísticos y de opinión como a la construcción de la CGTP y el Partido Socialista), fundamental para la comprensión del Perú contemporáneo. En este caso, Löwy logró (aunque se pueda discrepar con algunas de sus interpretaciones) trabajar con el pensamiento de Mariátegui de forma más inclusiva, lo que ciertamente es un mérito. De todos modos, sobre el histórico de las lecturas de JCM, ni Stedile ni Löwy, como se percibe, se acercaron a Mariátegui a partir de la edición brasileña de los *Siete ensayos*, sino de las ediciones en español.

En 1980, José Paulo Netto publicó el artículo "O contexto histórico-social de Mariátegui" en *Encontros com a Civilização Brasileira*, número 21, y casi en la misma época de la antología francesa de Löwy, en esa década, Florestan Fernandes también coordinaría en Brasil una colección de obras escogidas de "científicos sociales" que incluiría una selección de textos del periodista.[58] Luego también publicaría (en 1994) el importante artículo "O significado atual de José Carlos Mariátegui", en una revista académica.[59]

Florestan daría importancia a JCM no sólo en el campo académico sino como figura fundamental para debatir los caminos que podría tomar el socialismo en la década de 1990 cuando la Unión Soviética y el bloque socialista habían acabado. Por lo tanto, para él, Mariátegui sería "el intelectual marxista más puro y apto para percibir lo que sucedió; y, si estuviese vivo, para trazar los caminos de superación que vinculan dialécticamente la tercera revolución capitalista con la plenitud madura del marxismo revolucionario.[60] Es decir, para Florestan, Mariátegui "es el farol que ilumina dentro de la pobreza y atraso en América Latina, los límites infranqueables de la civilización capitalista y las exigencias elementales de la 'civilización sin barbarie' que las revoluciones proletarias no

57 Michael Löwy, correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, setiembre de 2008.
58 Manoel Bellotto y Anna Maria Correa (orgs.), *José Carlos Mariátegui*, São Paulo, Editora Ática, 1982.
59 Ver Florestan Fernandes, "Significado atual de José Carlos Mariátegui" in *Revista Universidade e Sociedade*, No. 7.
60 Ibíd, p. 6.

lograron concretar".[61] Entonces, concluía diciendo que "si hubiese vivido hasta hoy, frenaría muchas agresiones a favor y en contra de los desplazamientos de las revoluciones proletarias y no huiría de los apremios impuestos por esta época que alarga y complica las tareas teóricas y prácticas de quienes se pretendían marxistas".[62]

Desde 1980 hasta hoy se han publicado en Brasil algunas recopilaciones de JCM, entre ellas un grupo de textos políticos, *Por um socialismo indoamericano*, traducido por Luiz Sérgio Henriques, con la organización y prefacio de Michael Löwy, publicado por la editora de la UFRJ, Rio de Janeiro, 2005; dos breves biografías intelectuales, la primera de Héctor Alimonda, *José Carlos Mariátegui*, por Brasiliense, en 1983 y luego de Leila Escorsim, *Mariátegui, vida y obra*, por Expressão Popular, en el 2006; cuatro libros traducidos, prefaciados y organizados por Luiz Bernardo Pericás, *Do sonho às coisas*, por Boitempo, en el 2005, *Mariátegui sobre Educação*, por Xamã, en el 2007, *As origens do fascismo*, por Alameda Editorial, en el 2010, y *Revolução russa: história, política e literatura,* por Expressão Popular, en 2012; así como *José Carlos Mariátegui e o marxismo na América Latina*, organizado por Enrique Amayo y José Antonio Segatto, por Unesp y Cultura Acadêmica, en el 2002, y una nueva edición de *Siete ensayos*, traducida por Felipe José Lindoso, con prefacio de Rodrigo Montoya, por Clacso y Expressão Popular, en 2008. En cuanto a la producción ensayística de este periodo, merece destacarse el texto de Alfredo Bosi[63], "A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui", publicado en la revista *Estudos Avançados*, del Instituto de Estudios Avanzados de la USP. Se han preparado y sustentado varias tesis académicas sobre JCM en diversas universidades brasileñas y el movimiento social más importante del país, el MST, dicta cursos sobre el teórico político peruano. Pero hay un largo camino por recorrer para que el pensamiento de este autor (comparable en muchos aspectos con Antonio Gramsci) sea mejor difundido aquí.

La lenta penetración de JCM en el Brasil quizás se deba a tres motivos principales: Primero, el Perú era un país marginal para Brasil en términos culturales. Estados Unidos, Europa, incluso Argentina y México, a pesar de la distancia física, no solo tenían mayor contacto con nuestro país sino una estructura editorial y de divulgación literaria mucho más fuerte que la nación andina, cuya conformación étnica e histórica también se diferenciaba bastante de la nuestra.

En el interesante artículo "O marxismo no Brasil: das orígenes a 1964", Edgard Carone muestra cómo se recibió la literatura marxista en nuestro país.[64] Los libros, *de hecho*, solo empezaron a circular con más abundancia luego de la revolución rusa. Con la fundación del PCB se impulsó la divulgación de obras marxistas. A lo largo de los años, se importó una cantidad significativa de estos libros de Rusia (o ediciones soviéticas editadas en Suiza); de Argentina como Editorial La Internacional (ligada al PC Argentino) y la Editorial Claridad; de

61 Ibíd, p. 7.
62 Ibíd, p. 8.
63 Alfredo Bosi, "A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui", publicado en la revista *Estudos Avançados* 4, (8), 1990, pp. 50 a 61.
64 Ver Edgard Carone, "O marxismo no Brasil: das origens a 1964" en Lincoln Secco y Marisa Deaecto (orgs.), Edgard Carone*, Leituras marxistas e outros estudos*, São Paulo, Xamã, 2004, pp. 17 a 74.

Francia, como las editoras Girard et Briere, Felix Alcan, Marcel Rivière, Stock, Schleicher Frères, Libraire du Travail, Editions Sociales internacionales, Editions Hier et Aujourd'hui y Les Editeurs Français Reunis; de España, Biblioteca Nueva, Biblioteca Internacional, Europa-América y Cenit; de México, Fondo de Cultura Económica y Ediciones Frente Cultural; de Chile, Zig-Zag y Ercilla, por ejemplo. El publico brasileño podrá acceder, en lengua extranjera, a obras de Jacques Sadoul, Lenin, Radek, Wanine, Trotsky, Zinoviev, Clara Zetkin, Sylvia Pankhurst, René Marchand, Victor Serge, Varga, Molotov, Stalin, Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontai, Otto Bauer, Jean Jaurès, Marthe Bigot, Rikov, Riazanov, Plekhanov, Bukharin, Thomas Rothstein, Marcel Prenant, Jean Baby, Lucien Henry, Paul Nizan, Togliatti, Bebel, Adoratski, Dimitrov, Litvinov, Losovsky, Lang, Manuilski, Iarolavski, Vorochilov, Kirov, Kalinin, Mehring, Tristan Marof y Alfredo Palacios, así como novelistas extranjeros conocidos como Máximo Gorki, Lebedinski, Fedor Glakov, Fadeiev, Fourmanov, Alexander Serafimovich, Deminov, Adveenko, John dos Passos, Sinclair Lewis, Kataev, Sholokov y Romain Rolland, entre otros. Pero en términos generales, aquí no llegan libros peruanos excepto a título personal, cuando alguien compra la obra por allá o la recibe de un representante en dicho país. En tal situación, los libros de Mariátegui tampoco llegarían a Brasil, como se puede ver.

Otro motivo para que la obra de JCM no fuese de fácil acceso a los militantes de aquí es el hecho que el Partido Comunista de Brasil, ligado al Comintern (organización en condiciones de divulgar la obra de JCM), tampoco se interesaba en propalar las ideas mariateguistas que, según varios miembros de la IC, eran "desvíos" ideológicos, populistas, opuestos a lo que defendía Moscú. Conviene recordar que en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires, Vittorio Codovilla se dedicó a despreciar públicamente los *Siete Ensayos* ante delegados de otros países del continente. Tendría un papel importante en desmerecer el libro de Mariátegui y hacer que su opinión fuese oída y aceptada por los demás enviados de la región.[65] Es decir, para la Internacional, los *Siete Ensayos*, era un libro poco importante, lo que llevó a una acogida muy reducida entre la mayoría de los medios comunistas.[66] En el apéndice de su *Sociologia do materialismo*,[67] publicado en São Paulo en 1959, Leoncio Basbaum diría que "en Brasil el dogmatismo fue aun mas lejos, llegando a veces al ridículo. El Comité Central del Partido Comunista, responsable de la divulgación del marxismo y la fiscalización de 'contrabandos ideológicos', prohibía a sus miembros trabajos teóricos originales. Su revista teórica *Problemas* publicaba solo traducciones de artículos soviéticos. Solo se permitía a los escritores miembros del Partido escribir novelas en estilo de 'realismo socialista' y estas obras solo podían publicarse luego de su aprobación por el Comité Central. Ahora se sabe que ese Comité estaba integrado por personas que nunca leyeron ninguna clase de libros luego de terminar el colegio, excepto dos o tres personas. Es fácil darse cuenta de lo grotesco de esta situación."[68]

65 Para más información sobre la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires y la participación de Vittorio Codovilla, ver Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, en Alberto Flores Galindo, *Obras Completas II*, Lima, Fundación Andina / SUR. Casa de Estudios del Socialismo, 1994, pp. 365 y 626.

66 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui,* p. 502.

67 Ver Leoncio Basbaum, *Sociologia do Materialismo*, São Paulo, Editora Obelisco, 1959.

68 Leoncio Basbaum, *Sociología del Materialismo*, pp. 378 y 379.

Finalmente, el mismo Mariátegui, que solía escribir sobre los acontecimientos mundiales y hechos relativos a varios países, prácticamente no menciona al Brasil en sus decenas de artículos. Llegó a escribir sobre naciones tan lejanas como Inglaterra, Irlanda, Turquía, Francia, India y China, entre otras. Solo sobre Rusia escribió cerca de cincuenta artículos que discutían desde perfiles de escritores y personalidades de gobierno hasta hechos de la revolución de Octubre, crítica literaria, política externa y análisis de la situación interna del proceso revolucionario. Pero aun estando supuestamente tan cerca al Brasil, nunca elaboró un texto siquiera exclusivamente sobre nuestro país. Ello cuando en el escenario brasileño ocurrían eventos importantes como el movimiento modernista, el tenientismo, la columna Prestes y los cangaceiros. El autor de *La Escena Contemporánea* mencionará muy pocas veces a Brasil, apenas pinceladas, para discutir rápidamente (pero no solo únicamente) la cuestión de las razas en el continente. Vale recordar que buena parte de sus comentarios sobre indios y negros en Brasil son transcripciones del relato del delegado brasileño en la Conferencia de Buenos Aires.[69] Y sus conclusiones sobre el tema estuvieron muy influenciadas por el análisis del militante del PCB entonces. Pero si comparamos lo que realmente escribió sobre el Brasil y lo que habló de otras naciones (y de otros temas), podemos percibir que nuestro país no recibió gran atención por parte de Mariátegui. En realidad, el único personaje brasileño que logró destacar en algo para JCM fue Alberto Santos Dumont. Pero incluso él sólo fue comentado en breves pinceladas en su visita a Lima en 1916. Es decir, el periodista peruano mencionará al inventor brasileño en su fase juvenil y sin gran profundidad ni significado. Diría: "Hoy he leído en los diarios que está entre nosotros Santos Dumont. El gran aviador, pontífice de esta religión del espacio, maestro de esta ciencia maravillosa, vive hoy en esta aldea… Mirando a este gran hombre, que es chico de estatura, desmedrado de carnes, exiguo de pelos, exhausto de juventud, que camina, suda y respira hoy entre nosotros, viene a la mente toda la evocación de bizarra y gloriosa época en que visionarios geniales tuvieron el empeño, que entonces pareció loco, de renovar la hazaña de Ícaro, pero no con las condiciones de un milagro o de una osadía extrema, sino con las seguridades y normalidades de un hecho sujeto a leyes mecánicas y principios matemáticos. Gran sorpresa el día que Santos Dumont – el mismo que se pasea hoy por Lima – logró ascender unos pocos metros en un aeroplano incipiente e imperfectísimo. Mayor sorpresa aun el día que logró el primer recorrido importante y extenso."[70] De todos modos, esta sería la única personalidad brasileña que Mariátegui comentó rápidamente.

En su artículo "Blaise Cendrars", por ejemplo, Mariátegui cita un breve trozo del poema del poeta franco-suizo sobre su llegada a São Paulo[71] que decía:

69 Para mayor información sobre la cuestión del negro en la obra de Mariátegui, ver Roland Forgues, *Mariátegui, la utopía realizable*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, pp. 77 a 100. Y José Carlos Mariátegui "Occidente y el problema de los negros" en José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial,* Vol III, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, pp. 128 a 130.

70 Ver José Carlos Mariátegui, *Glosario de las cosas cotidianas*, escrito el 23 de febrero de 1916, publicado en *La Prensa*, Lima, 25 de febrero de 1916 y reproducido en Sandro Mariátegui (org.), *Mariátegui Total, tomo II,* Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, p. 2424.

71 Ver José Carlos Mariátegui, "Blaise Cendrars" publicado originalmente en *Variedades*, Lima, 26 de setiembre de 1926 y reproducido en José Carlos Mariátegui, *El artista y la época,* Lima, Biblioteca Amauta, 1988, pp. 105 a 114.

"*Enfin on entre en Gare/Saint Paul/Je crois être en Gare de Nice /Ou debarquer a Charing-Cross a Londres / Je trouve tous mes amis/Bonjour/ C´est moi*". En este caso, JCM diría apenas, sin mayor interés por la ciudad, que "no es posible dudar. Es Blaise Cendrars que llega a São Paulo."[72]

Cendrars estuvo en Brasil donde viajó ampliamente con artistas y poetas brasileños. Se hizo muy amigo de los modernistas como Oswald y Mario de Andrade. Su viaje produjo un libro lleno de poemas sobre el país, *Feuilles de route sud-americaines*, con ilustraciones de Tarsila do Amaral y dedicado a Paulo Prado, Mario de Andrade, Sergio Milliet, Tacito de Almeida, Couto de Barros, Rubens de Moraes, Luis Aranha, Oswald de Andrade, Yan, Graça Aranha, Sergio Buarque de Hollanda, Prudente de Moraes neto, Guilherme de Almeida, Ronald de Carvalho, Américo Facó y Leopoldo Freitas. Cendrars viajó tres veces a Brasil en 1924, 1926 y entre 1927 y 1928 viajes muy importantes para él y para los artistas modernistas brasileños.[73] Aun así, JCM (todo indica que había leído el libro de Cendrars), parece no estar interesado en describir ninguna de esas experiencias ni el encuentro de un artista europeo importante con la cultura latinoamericana. Todos los poemas descriptivos de la experiencia brasileña de Cendrars se dejaron de lado, es decir, no fueron mencionados, como si el hecho en sí no hubiese interesado al peruano. Algo ciertamente bastante inusitado en este caso.

Es bueno recordar también que el periodista peruano tenía correspondencia regular (o al menos llegó a intercambiar algunas cartas) con importantes intelectuales y personalidades políticas de varios países como Juan Marinello, Enrique José Varona y Emilio Roig de Cuba; Samuel Glusberg, José Malanca y Manuel Ugarte de Argentina: Waldo Frank de Estados Unidos; Henri Barbusse y Romain Rolland de Francia; Alfonso Reyes y José Vasconcelos de México; Eduardo Barrios, Fernando Binvignat y Gabriela Mistral de Chile; y Tristán Maróf de Bolivia, entre otros.[74] En relación a Brasil, no intercambió cartas significativas con ningún intelectual importante de nuestro país.

En realidad, diversos estudiosos de la obra de JCM como Antonio Melis y Harry Vanden concuerdan que su interés por Brasil no era central. Según Melis, "el interés de Mariátegui sobre Brasil aparece indirectamente en una carta que el poeta y diplomático Enrique Bustamante y Ballivián[75] le envía desde Rio en junio de 1926. Desgraciadamente se perdieron casi todas las cartas de Mariátegui a Bustamante".[76] Pero el mariateguísta italiano afirma que JCM había contactado con la *Revista de Antropofagia* y que él, Melis, había hallado algunos ejemplares de aquella publicación en el Archivo del Amauta.[77] Pero destacaba que, en general,

72 Ver José Carlos Mariátegui, "Blaise Cendrars" en José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, p. 109.

73 Para mas detalles sobre la presencia de Blaise Cendrars en Brasil, ver Alexandre Eulalio y Carlos Augusto Calil (orgs.) *A aventura brasileira de Blaise Cendars,* São Paulo, Edusp/Fapesp/Impresa Oficial, 2001.

74 Ver Ricardo Luna Vegas, *Historia y Trascendencia de las cartas de Mariátegui,* pp. 57 a 91.

75 La opinión de Mariátegui sobre el trabajo de Enrique Bustamante y la importancia de este intelectual, se puede ver en los breves comentarios de JCM sobre su colega en el capítulo "El proceso de la literatura" en José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana,* México, Serie Popular, Era, 1988. Bustamante también colaboró con la revista *Amauta* publicando los poemas "Nubes" y "Sombra" en el número 8, página 26. Ver Alberto Tauro, *Amauta y su influencia,* Lima, Biblioteca Amauta, 1987, p. 22.

76 Antonio Melis, correspondencia con Luiz Bernardo Pericas, 6 de julio de 2008.

77 Ibíd.

la escasez de contacto con el país era evidente[78] y el trabajo de aproximación con intelectuales brasileños que estaba realizando Bustamante no prosperó pues fue cambiado como diplomático a Montevideo.[79] De todos modos, Bustamante llegó a escribir a JCM diciendo que en caso que llegase a vender sus libros en Rio, enseguida podrían tratar de ampliar la distribución a São Paulo y otras ciudades del país.[80] Finalmente, para él "en San Pablo el movimiento de vanguardia es mucho mas intenso que en Río.[81] Incluso diría:

"He dado su dirección a varios autores que han publicado libros últimamente, para que se vaya usted enterando de literatura brasilera y poniéndose en contacto con la gente de aquí. Como solo tenía un ejemplar de su libro no me ha sido fácil hacer propaganda. Hay entregado ya un artículo sobre él y espero que salga para mandárselo.

"Que hay de nuevas obras. Aquí acaba de salir una novela, *El Extranjero*, que por lo que tiene de brasilera y de americana, de vida de emigrante y de vida nuestra en todos sus aspectos, es la obra en prosa moderna más interesante del Brasil. Le he escrito al autor que es de San Pablo y creo que se la debe de haber mandado. Creo que quizás podría ser un éxito".[82]

Es interesante mencionar aquí que Mário de Andrade era gran admirador de Bustamante, que había traducido y publicado una importante antología de poetas brasileños. Los poetas escogidos para figurar en su *Nueve poetas nuevos del Brasil* eran Guilherme de Almeida, Mario de Andrade, Manuel Bandeira, Ronald de Carvalho, Gilka Machado, Cecilia Meireles, Murillo Araujo, Ribeiro Couto y Tasso da Silveira. En un artículo publicado en el *Diário Nacional,* el 14 de diciembre de 1930, el autor de *Macunaíma* diría que Bustamante y Ballivián era un amigo de verdad.[83]

De hecho, Bustamante era cercano a varios artistas e intelectuales brasileños. Una reseña de los *Anti-poemas* y de *Odas Vulgares*, firmada por Andrade Murici, se publicó en el número 2 de *Festa*, en noviembre de 1927; otra sobre los *Anti-poemas* en el número 6, de marzo de 1928; tres poemas traducidos del poeta peruano con crítica del mismo Andrade Murici, en el número 9; y luego otros dos poemas de Bustamante y Ballivián, en junio de 1928, en la misma publicación.[84]

El ya mencionado Raúl Antelo llega a afirmar que JCM se habría encontrado en Italia con el pintor brasileño Paulo Rossi Osir, ligado a Cándido Portinari, y que este supuestamente seria el contacto entre el periodista peruano y los modernistas brasileños,[85] pero no hay indicios concretos del encuentro (al menos en fuentes peruanas) o intercambio epistolar registrado en la correspondencia completa de Mariátegui, en dos volúmenes, organizada por Antonio Melis a pedido de la familia del teórico peruano, aunque vale la pena recordar que se han

78 Ibíd.
79 Ibíd.
80 Ver carta de Enrique Bustamante y Ballivián a José Carlos Mariátegui, de junio de 1926, reproducida en Antonio Melis (org.), *José Carlos Mariátegui*, correspondencia, Ibid, p. 164.
81 Ibíd.
82 Ibíd.
83 Ver Mario de Andrade, "Bustamante y Ballivián" en *Diário Nacional,* domingo, 14 de diciembre de 1930, citado en Raúl Antelo, *Na Ilha de Marapatá, Mario de Andrade lê os hispano-americanos*, São Paulo, Editora Huictec, 1986, pp. 186 a 188.
84 Ver Raúl Antelo, *Na Ilha de Marapatá*, p. 114.
85 Raúl Antelo, correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, 25 de agosto de 2008.

perdido muchas epístolas pertenecientes al periodista. Lo más probable es que JCM no haya conocido personalmente a Rossi Osir, pero si sabía quien era. Quien habla primero de Mariátegui es el pintor vanguardista argentino Emilio Pettoruti, solo en 1929, es decir, varios años después de la permanencia del periodista peruano en Italia. En carta escrita en Rio de Janeiro el 13 de marzo de 1929, Pettoruti escribe a su colega peruano que "pronto le enviaré un artículo sobre el pintor brasilero (el único y mejor) que estoy segurísimo que le interesará… El amigo pintor se llama: Paulo C. Rossi Osir".[86] Un año más tarde, el 13 de febrero de 1930, Pettoruti envía otra carta sugiriendo que JCM buscase a su amigo Osir que vivía en la calle Ipiranga número 19, para que le indicase una librería donde se pudiera vender *Amauta* en São Paulo.[87] Incluso Pettoruti sugiere que JCM lo nombre "corresponsal" o "lo que Ud. quiera."[88] Para el argentino, Osir y Guignard eran "los únicos pintores interesantes en Brasil"[89] Decía que Guignard "tiene 37 años y tiene 36 años de Europa -me escribe en francés y hablábamos en francés e italiano.[90] También sugiere que JCM le escriba al poeta chileno Gerardo Seguel, que podría ser encontrado en la Plaza Mauá[91] número 7, Río, pues estaba al corriente de "todo" el movimiento brasileño y le podía indicar una librería.[92] De hecho, Seguel también era bastante amigo de muchos intelectuales brasileños y colaborador de revistas literarias de vanguardia del país en esa época.

Así percibimos que algunos de los principales enlaces identificables de Mariátegui para su posible entrada al Brasil habrían sido, en diferente grado de importancia, Enrique Bustamante, Emilio Pettoruti, Paulo Rossi Osir y Gerardo Seguel, pero los contactos siguieron siendo escasos y poco sólidos. Y todo indica que no tuvieron éxito. Entretanto, es bueno recordar que es muy posible que otros intelectuales, brasileños o extranjeros, pudieran haber ayudado de alguna manera a hacer estos contactos aunque todo indica que sin éxito. Un intelectual que estuvo en Perú y Brasil, amigo de Mariátegui y de artistas y literatos, era el norteamericano Waldo Frank, que pudo haber hecho algunas aproximaciones entre JCM y los modernistas de nuestro país. De todos modos, el interés de JCM por aproximarse a intelectuales y artistas brasileños era relativamente pequeño pero continuó en sus preocupaciones hasta el final de su vida. Otro detalle interesante es que Mariátegui trata de relacionarse con el Brasil mediante el arte y la cultura, principalmente con pintores y poetas, y no por la vía "política", a través del Partido Comunista del Brasil, con el cual aparentemente no mantuvo ningún vínculo o relación

86 Ver carta de Emilio Pettoruti a José Carlos Mariátegui, 12 de marzo de 1929, en Antonio Melis (org.), *Mariátegui, correspondencia* Vol. II, Lima, Amauta, 1984, p. 526. Ver también Horacio Tarcus y Ana Longoni, "Cartas Inéditas de una amistad vanguardista: correspondencia entre José Carlos Mariátegui y Emilio Pettoruti (1921-1930)" en revista *Ramona*, Buenos Aires, 2001, pp. 10 a 21.

87 Ver carta de Emilio Pettoruti a José Carlos Mariátegui, 13 de febrero de 1930, en Antonio Melis (org.), *Mariátegui, correspondencia* Vol. II, p. 729.

88 Ibíd.

89 Ibíd.

90 Ibíd.

91 Quizás por dificultades para comprender la caligrafía de Pettoruti, la dirección contenida en su carta, transcrita en el libro, se colocó como "Praça Maná", aparente confusión con las letras "n" y "u" cuando es mas probable que, de hecho, la dirección fuese "Praça Mauá", local muy conocido en dicha ciudad.

92 Ibíd.

De todos modos, esto es compatible con la relación entre Mariátegui y el Comintern de la época. En 1930, JCM, que ya planeaba mudarse a Buenos Aires con su familia hacía algunos años, decidió finalmente ir a vivir a la capital porteña.[93] Aparentemente ya había alquilado un departamento allá, pero todos sus trámites de mudanza estaban siendo apoyados por su amigo Samuel Glusberg, poeta y ensayista judío, editor de *La Vida Literaria* y director de la editorial Babel, y no por su partido ni por los militantes de la Internacional. Fue a través de él que Mariátegui contactó con Leopoldo Lugones, relación que llegó hasta Jorge Luis Borges a quien la editora Minerva envió poemas de Eguren. Glusberg también mandó a JCM los ensayos de Pedro Henriquez Ureña. Ninguno de los nombrados era marxista y, como señaló Alberto Flores Galindo, sería difícil encontrar tantos personajes tan distintos a Vittorio Codovilla y los miembros del Comintern. La internacional consideraba a estos intelectuales como "pequeños burgueses", es decir, Mariátegui aparentemente había hecho su elección en función de con quien relacionarse y a quien pedir apoyo. Y en ese momento específico su opción se habría volcado más al lado cultural.[94]

Por lo tanto, el conocimiento de la intelectualidad brasileña con relación a JCM en términos generales, aun era reducido. Por ejemplo, Mário de Andrade aparentemente no tenía ninguna obra de Mariátegui, aunque lo conocía marginalmente, pues en su biblioteca tenía el último de los 34 números de la revista puneña *Boletín Titikaka* (fundada en 1925, pero que comenzó a ser publicada efectivamente en 1926 por el Grupo Orkopata, liderado por los hermanos Alejandro y Arturo Peralta, más conocido como Gamaliel Churata), edición lanzada en 1930 y dedicada al periodista.[95] En realidad, de los peruanos, el autor mas leído por Mário fue Alberto Guillén, a través de quien tuvo mayor contacto con los *Siete Ensayos* de Mariátegui. En *Cancionero*, 1934, que Mário tenía en su biblioteca particular, se reproduce un comentario de JCM sobre Guillén sacado de los *Siete Ensayos.* Quizás no sea mucho, pero se conocía algo de Mariátegui por Mário, aunque también principalmente sobre el arte y cultura.[96]

La biblioteca personal de Mariátegui, donada posteriormente a la Universidad de San Marcos, era pequeña, aproximadamente 350 libros catalogados, sin contar unos pocos vendidos, robados o prestados a terceros por sus familiares.[97] La presencia brasileña allí era ínfima. Solo constaban dos libros de autores brasileños, *Chimica* (curso secundario) de Álvaro Soares Brandão, publicado en São Paulo en 1927, y *A passo de gigante,* de Helio Lobo, editado en Rio de Janeiro por Imprensa Nacional en 1925. Es posible que tuviese otros, pero se perdieron. De todos modos, ninguno de los libros registrados era importante, ni marcó ni influenció decisivamente el pensamiento de Mariátegui. Y todo indica que ninguno de ellos fue citado por JCM en su obra. Es interesante saber, sin embargo, que en los archivos de JCM hay un ejemplar de la *Revista de*

93 Ver Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui,* pp. 499 y 500.
94 Ibíd. p. 501.
95 Ibíd. Para mayor información sobre el *Boletin Titikaka* y sus editores y colaboradores, ver Luis Veres Cortés, "Periodísmo político y cultural en la década de 1920: El boletín Titikaka y la propaganda " en http://www.ucm.es/info/especulo/numero34/titikaka.html Ver también Raúl Antelo, *Na Ilha de Marapatá*, p. 273.
96 Ver Raúl Antelo, *Na Ilha de Marapatá*, pp. 130, 131 y 254.
97 Antonio Melis, correspondencia con Luiz Bernardo Pericás, 31 de julio de 2008; y Harry Vanden, declaración a Luiz Bernardo Pericás, São Paulo, 31 de julio de 2008.

Antropofagia con un mensaje escrito a mano, probablemente por Raúl Bopp, que pedía que se le enviara algunos números de *Amauta* y el libro *La escena contemporánea*, anotando en la misma página su casilla postal para recibir el material.[98]

También se puede decir que no hay ningún reflejo ni influencia directa entre los modernistas brasileños y la revista *Amauta,* a pesar de cualquier posible tentativa de acercamiento entre Mariátegui y aquellos intelectuales. Es bueno recordar que *Amauta* nunca publicó autores brasileños en sus páginas ni ningún artículo exclusivo sobre nuestro país. Aunque Pettoruti tuviese la intención de preparar y enviar un texto sobre Paulo Rossi Osir para *Amauta*, no lo hizo y el que posiblemente podría ser el único artículo sobre un artista brasileño no fue publicado en la revista. Lo mismo se puede decir de la *Revista de Antropofagia* que difundía *casi* exclusivamente a poetas, artistas y escritores nacionales (la colaboración internacional era ínfima) y que en ningún momento publicó o siquiera mencionó a JCM en sus páginas.

Amauta era, de lejos, más elaborada y profunda, una publicación más sólida, con más colaboradores y mejor contenido. La *Revista de Antropofagia*, tanto en su primera "dentición" (solo diez números) como en la segunda (las dos entre 1928 y 1929) era extremadamente corta, ocho páginas en sus números iniciales hasta solo una (como suplemento del *Diário de São Paulo,* posteriormente). *Amauta,* que duró de septiembre de 1926 a septiembre de 1932, tenía 40 páginas en su primer número, 44 del número 2 al 16, 104 páginas del número 17 al 30 y 84 en las ediciones 31 y 32, caracterizándose por ser una publicación de más vuelo.[99] *Amauta* también publicaba temas más variados: poesía, cuentos, fragmentos de novelas, teatro, crónicas de viaje, crítica literaria, filología, lingüística, arte, pintura, escultura, arquitectura, danza, música, cine, filosofía, religión, educación, antropología, folclore, sociología, derecho, relaciones internacionales, imperialismo, problemas mundiales, historia economía, movimiento obrero y cuestión indígena. La revista publicó textos de Pablo Neruda, André Breton, Vladimir Maiakovski, Waldo Frank, Henri Barbusse, Boris Pilniak, Jean Cocteau, Marinetti, Miguel de Unamuno, César Vallejo, Jorge Luis Borges, Vicente Huidobro, Tristan Maróf, Magda Portal, Lunatcharsky, Romain Rolland, Máximo Gorki, Haya de la Torre, Diego Rivera, José Ortega y Gasset, Sigmund Freud, Nicolai Bukharin, George Plekhanov, Piero Gobetti, José Ingenieros, José Vasconcelos, Tina Modoti, Jesús Silva Herzog, Georges Sorel y León Trotsky, entre muchos otros.

Por su parte, la *Revista de Antropofagia* era bastante confusa en términos ideológicos y con poquísima calidad teórica (aunque a veces publicaba algunos textos y poemas que serían importantes para la literatura brasileña), llega a afirmar que "estamos contra los fascistas de cualquier especie y contra los bolcheviques también de cualquier especie."[100] Para estos modernistas, Marx

98 Copia de página de la *Revista de Antropofagia,* de los archivos de JCM, enviada por Antonio Melis a Luiz Bernardo Pericás en el 2009.

99 Ver Alberto Tauro, *Amauta y su influencia,* Lima, Biblioteca Amauta, 1987, pp. 14 y 15.

100 Ver Augusto de Campos, "Revista re-vistas: os antropófagos" en Varios, *Revista de Antropofagia,* edición facsimilar de la revista literaria publicada en São Paulo entre 1928 y 1929, São Paulo, Metal Leve / Companhia Lithographica Ypiranga, 1976, p. 10.

sería uno de los mejores románticos de la antropofagia,[101] algo inimaginable para el *Amauta*. A fin de cuentas, en la época de publicación de *Amauta*, Mariátegui ya se declaraba "un marxista convicto y confeso", sus opiniones políticas eran maduras y su relación con el movimiento obrero real y cada vez mas estrecha. A fin de cuentas, Mariátegui sería el fundador de la Confederación General de los Trabajadores del Perú y del Partido Socialista (luego Comunista) e involucrado con el arte y la literatura, era también un organizador político, sabiendo claramente cual era su filiación ideológica, se asumía indiscutiblemente marxista y tenía vínculos estrechos con el movimiento obrero. Muchos investigadores brasileños que destacan excesivamente su lado literario, parecen olvidar esto. Por eso, no se puede comparar libre o impunemente a JCM con los modernistas brasileños aunque algunos de estos hayan tenido inclinaciones marxistas o socialistas en forma general. Es claro que hay puntos de contacto, algunas semejanzas y la absorción del clima estético, político y literario de la época, pero siempre debemos ver a la distancia estos aspectos para evitar hacer paralelos que indiquen una aproximación ideológica mayor entre ambas revistas, sus colaboradores y editores, de lo que ocurrió de hecho.

La *Revista de Antropofagia* se decía defensora del divorcio, de la "maternidad consciente", de la nacionalización de la prensa, de la supresión de las academias (que serían sustituidas por laboratorios de investigación) y por la enseñanza laica en las escuelas[102], pero sus opiniones eran epidérmicas, solo tocaban la superficie, no iban al fondo de las cosas. En la década de 1950, Oswald de Andrade trataría de explicar un poco más sofisticadamente el movimiento antropofágico, explicación que quizás tuviese, en cierta forma, afinidad (aunque muy relativa) con el trabajo de Mariátegui, producido varios años antes, pero este análisis oswaldiano llega *a posteriori*, desde una reflexión más madura e inclusiva.[103] Análisis un poco mas sofisticado, quizás, pero que no estaba presente, con claridad y profundidad, cuando se editaba la revista. Otras publicaciones del

101 Ibíd.

102 Ibíd. p.16.

103 Según Augusto de Campos, "en *A marcha das utopias* y *A crise da filosofía messiânica*, en la década de los 50, Oswald trata de dar mas consistencia a sus ideas sobre la Antropofagia, vista como una filosofía del primitivo tecnificado. Uniendo observaciones tomadas de varios autores, pero principalmente de Montaigne ("De Cannibalis"), Nietzche, Marx y Freud, redimensionados por las tesis de Bachofen sobre el matriarcado, crea su propia utopía de carácter social (En el fondo toda Utopía no solo tiene un sueño sino también una protesta)." Sigue: "Imaginaba el poeta que las sociedades primitivas podrían ofrecer modelos de comportamiento social mas adecuados para la reintegración del hombre en pleno goce del ocio a ser propiciado por la civilización tecnológica. Para Oswald, el ocio al que todos tienen derecho será expropiado por los poderosos y se perderá entre el sacerdocio (ocio sagrado) y el negocio (negación del ocio). Para recuperarlo, propugna incorporar al hombre natural, libre de las represiones de la sociedad civilizada." Incluso: "La formulación esencial del hombre como problema y realidad era capsulada en este esquema dialéctico: 1º término: tesis – hombre natural; 2º término: antítesis – hombre civilizado; 3º término: síntesis – el hombre natural tecnificado. La humanidad estaría estancada en el segundo aprendizaje, la negación del propio ser humano, precipitada por la cultura mesiánica." Entonces: "Contra la cultura 'mesiánica' represiva, basada en la autoridad paterna, la propiedad privada y el Estado, abogaba por la cultura 'antropofágica', correspondiente a la sociedad matriarcal y sin clases o sin Estado. Que debería surgir con el progreso tecnológico, para devolver al hombre su libertad original en una nueva Edad de Oro. Connotación importante derivada del concepto oswaldiano de 'antropofagia' es la idea de la 'destrucción cultural' de técnicas e informaciones de países superdesarrollados para reelaborarlos con autonomía, convirtiéndolos en un producto de exportación (así como el antropófago devoraba a su enemigo para adquirir sus cualidades). Actitud crítica, puesta en práctica por Oswald, que se alimentó de la cultura europea para generar sus propias y desconcertantes creaciones, contestatarias de esa misma cultura." Ver Augusto de Campos, en Ibíd, pp. 16 y 17.

continente posiblemente se asemejaban más a la revista fundada por Mariátegui en función de la vanguardia estética combinada con militancia política, como la argentina *Revista de Filosofía*, fundada por José Ingenieros y editada entre 1915 y 1929; *Claridad*, del mismo país;[104] la cubana *Revista de Avance*; *Repertorio Americano*, de Costa Rica; y las norteamericanas *Seven Arts* y *The Masses* de Nueva York, esta última en su época dorada entre 1911 y 1917, entre otras.[105]

Como vemos, la relación de Mariátegui con Brasil siempre fue tenue. La intelectualidad brasileña nunca prestó la debida atención a la obra de JCM que, en gran medida, pasó desapercibida a la mayoría de los escritores y políticos del país. Pocos leyeron sus libros a lo largo de las décadas y se produjo poco a partir de sus ideas. Incluso los marxistas brasileños tuvieron acceso reducido a sus libros. Su influencia en el medio académico y partidario fue ciertamente limitada por todos los motivos presentados en nuestro trabajo.

De todos modos, en el Perú, las conmemoraciones por los ochenta años de los *Siete Ensayos* en el 2008, organizadas por un comité encabezado por el hijo mayor de JCM, Sandro Mariátegui, y un consejo consultivo que incluyó intelectuales locales y extranjeros importantes como Aníbal Quijano, Antonio Melis, Michael Löwy y Alberto Aggio, entre muchos otros dieron nuevo impulso a los estudios mariateguístas. La pauta del equipo comprendió simposios y publicaciones así como la intención de producir nuevas ediciones de su obra y la creación de una cátedra con el nombre de Mariátegui en la Universidad de San Marcos. Ahora solo falta que el público brasileño conozca más profundamente a este gran intelectual de nuestro continente. Ciertamente las nuevas publicaciones ayudarán a difundir su vida y su pensamiento entre nuestros lectores.

104 Ver Raúl Fornet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 1995, pp. 106 a 111.

105 Ver Leslie Fishbein, *Rebels in Bohemia: Radicals of the Masses,* 1911-1917, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982; y Theodore Draper, *The Roots of American Communism*, Nueva York, The Viking Press, 1957.

PRESENCIA, OCULTAMIENTO Y RECUPERACIÓN DE MARIÁTEGUI EN ARGENTINA

Diego García*

La política no se mezcla nunca tanto a la literatura y a las ideas como cuando se trata de decretar la moda de un autor extranjero.

J.C. Mariátegui

1. A mediados de la década del '90, Oscar Terán volvía en un breve ensayo a escribir sobre José Carlos Mariátegui. ¿El motivo? La invitación de la Universidad de Mar del Plata a brindar una conferencia que sirviera de apertura al congreso que tenía el objetivo de conmemorar el centenario del nacimiento del peruano. Las primeras palabras definían el tono testimonial que Terán había decidido darle a su intervención, ajustándose de ese modo a la convocatoria: "Al retornar después de varios años a los textos del intelectual peruano […] no percibí que me exponía a verificar una vez más que la historia había sido escasamente benévola con los hombres y mujeres de mi generación y de mis ideas". Los hombres y mujeres de su generación: aquellos que habían transitado hacia su mayoría de edad política-intelectual marcados por el derrumbe del peronismo en 1955, en el por entonces mejor definido espacio de la cultura de izquierda argentina. El nuevo encuentro con los textos de Mariátegui, a cuatro décadas de distancia, ponía de manifiesto con meridiana claridad todo lo que, en su tenaz persistencia, sin embargo habían cambiado: "comprendí demasiado bien aquello que expresaba Bourdieu al decir que un libro cambia por el solo hecho que no cambia mientras el mundo cambia…".[1]

En ciertas épocas, pocos años pueden encarnar una distancia histórica profunda; las palabras de Terán transmiten esa experiencia, aunque no es el recuerdo del mundo de su juventud el que ilumina esa fractura con el presente, sino el de un momento cronológicamente mucho más cercano: 1980. Otra

---

* Agradezco a Alberto Filippi sus sugerencias bibliográficas y observaciones y a Ana Clarisa Agüero su lectura.

1 Oscar Terán, "Mariátegui, el destino sudamericano de un modernos extremista" en *Punto de Vista*, 51, Buenos Aires, 1995, pp. 25-29. Sus escritos anteriores sobre Mariátegui son los siguientes: "Latinoamérica: naciones y marxismo", en *Socialismo y participación*, 11, Lima, 1980; *Discutir Mariátegui*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1985; "Mariátegui: la nación y la razón", en *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires, 1986; "*Amauta*: vanguardia y revolución", en *Prismas*, 12, Bernal, 2008.

conmemoración, otro congreso: aquel que había conducido José Aricó en Sinaloa, México, con la excusa del recordatorio de los 50 años de la muerte de Mariátegui. Pero, especialmente, *otro mundo* —el del exilio, el de la "crisis del marxismo", el de la recuperación de la democracia como horizonte político deseable—, en el que Mariátegui aparecía como un posible guía para imaginar una refundación del pensamiento socialista en el continente. Una época, entonces, que dibujó un ciclo con las pasiones políticas e intelectuales abiertas en la década del '60 pero que –esto es lo que indican las palabras de Terán a mediados de los '90- la caída de los socialismos reales y "la expansión de un clima de ideas genéricamente llamado posmoderno" hacen aparecer habitando irremediablemente en el pasado. ¿Qué lugar tiene Mariátegui, qué sentido tiene volver a frecuentar sus ensayos, sus escritos, sus notas en esa nueva constelación político-ideológica sentida, no dejemos de recordarlo, con particular intensidad en Argentina y Perú bajo las presidencias de Menem y Fujimori? Oscar Terán rescata la polisemia propia de los clásicos, de aquello que tercamente no deja de interpelarnos; de ese modo la figura del "moderno extremista", amenazada por el clima de ideas de fin de siglo XX, nos recuerda que el mundo cambia y que, por eso, la multiplicidad de sentidos que habita sus escritos puede encarnarse en nuevas lecturas que permitan organizar e imaginar las cosas de otro modo. En la evocación, "entre el homenaje y la consideración crítica; es decir, en las antípodas de la hagiografía", Terán elige volver a considerar el camino intelectual del peruano pero, ya lo dijimos, trasponiendo su propio itinerario. Leemos allí una serie de estaciones que modulan la relación entre Mariátegui y la Argentina —la recepción de Mariátegui en Argentina—, que son más colectivas que personales a pesar de la inflexión testimonial: algunas son sólo sugeridas en el escrito, como la década del '60 o los años comprendidos entre fines de los '70 y principios de los '80; otras, como los años '20, desarrolladas con más atención. En lo que sigue intentaremos considerar ciertos aspectos de la presencia de los escritos y las ideas de Mariátegui en Argentina y algunos —pocos en realidad— de los usos a los que fueron sometidos, haciendo foco en esos momentos que condensaron un vínculo muchas veces marcado por el malentendido (¿acaso podría haber sido de otro modo?).

Los viajes y la circulación de impresos, en especial revistas y libros, son dos de las vías privilegiadas del tráfico de ideas: Mariátegui elaboró parte de sus esquemas interpretativos en su estancia italiana y europea; sus intervenciones, sus ensayos, sus ideas fueron conocidos en Argentina y el continente americano especialmente a través de la publicación de *Amauta*. Siguiendo este principio, nos concentraremos en parte en el tipo de proyectos editoriales que inspiró entre algunas figuras político-intelectuales de la izquierda argentina; proyectos que contribuyeron a que en efecto Mariátegui pueda ser considerado —como lo sugería Terán— un *clásico*.

2. "Entre el homenaje y la consideración crítica" decía Terán que quería recordar a Mariátegui. Su intervención, como vimos, se organizaba en torno a una tensión irreductible que movilizaba esa voluntad evocativa: aquella habida entre la distancia que funda la aproximación historiográfica y la memoria que anula esa diferencia con el pasado. Quizás por eso puede terminar preguntándose, en un ejercicio de imaginación histórica, quién podría haber sido el interlocutor ideal

de Mariátegui en Buenos Aires si el viaje proyectado a fines del los ’20 no se hubiese visto frustrado por su repentina muerte. A partir de una carta que el aprista Oscar Herrera le enviara en 1927, Terán deriva la posibilidad de que Mariátegui “colaborara en ese laboratorio periodístico que fue el diario *El Mundo*. El encuentro con Roberto Arlt hubiera resultado inevitable y el destino podría haberse considerado cumplido. ¿No tenían acaso rasgos análogos, orígenes humildes […] autodidactos ambos, modernos y extremistas, y un talento que ejercían con agudeza en la crónica periodística?” Pero la historia, concluye, no es como la geometría.[2]

Pocos años más tarde, en 2001, Horacio Tarcus recuperaba la operación de Terán para definir, apartándose, el camino que había elegido para llevar adelante la investigación más documentada hasta el momento sobre la presencia de Mariátegui en la Argentina de los años ‘20 y ’30: “Nos preguntamos si, más allá de este esfuerzo de imaginación en pensar posibles interlocutores ideales de Mariátegui en la Argentina, no sería más productivo explorar, en principio, sus interlocutores reales”.[3] Entre ellos rescata la figura —conocida pero nunca tratada en profundidad— de Samuel Glusberg (1898-1987), escritor, editor y principal corresponsal de Mariátegui en Argentina. De origen ruso, segundo de seis hermanos, llegó en su infancia a la Buenos Aires, en 1905, cuando su padre —el rabino Ben Sión Glusberg— decidió escapar con su familia de las persecuciones judías que se habían desatado en la Rusia zarista desde 1903. Voraz lector, autodidacta y aspirante a literato, tempranamente comienza a colaborar con revistas como *El Hogar* o *Mundo Argentino*. A comienzos de la década del ’20 emprende su primera aventura editorial: una colección de folletos destinada a reunir y revisitar el amplio espectro del modernismo literario (publica a A. Nervo, A. Storni, L. Lugones, H. Quiroga y muchos más) y ensayos cercanos al espacio socialista (J. Ingenieros, J. B. Justo, M. Bravo). Ante el éxito de estas “Ediciones Selectas de América. Cuadernos Mensuales de Letras y Ciencias” siguió casi de inmediato la edición de libros, con la apertura de Ediciones Babel y, poco después, la conversión de la colección de cuadernos en una revista que anticipaba y comentaba las publicaciones de la editorial: *Babel*. *Revista de arte y crítica*.[4] Hacia el final de la década promueve la aparición de *Cuadernos de oriente y occidente* (1927) y *La vida literaria*. Mientras que en la primera apareció un escrito de Mariátegui, en la segunda su presencia se multiplicó, no sólo a través de la reproducción de artículos del peruano sino a partir de un vínculo cada vez más estrecho con *Amauta.* Sin duda, ésta no fue la única publicación periódica argentina con la que Mariátegui mantuvo contacto. *Amauta* participaba del denso entramado de revistas culturales y políticas americanas que circularon en el continente durante la década del ’20, conformando verdaderas redes transnacionales que, en general, no dependían del apoyo estatal. Resultado del efecto combinado de la revolución mexicana y la reforma universitaria —y

2 Ibíd., p. 28.

3 Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2001, p. 18.

4 La revista *Babel* se publicó entre 1921 y 1928. Como escritor, y bajo el seudónimo de Enrique Espinoza, hizo conocer sus cuentos en diversas revistas y periódicos a principios de los ’20, que luego recopiló en *La levita gris*, en 1924. Participó, como relata H. Tarcus, en la fundación de la revista de vanguardia *Martín Fierro,* aunque se alejó antes de la aparición del primer número. Ver H. Tarcus, *Mariátegui en…*, op. cit. especialmente pp. 27-35.

aun antes del modernismo literario finisecular, del arielismo y de las primeras expresiones antiimperialistas— esos circuitos de comunicación e intercambio de ideas políticas y estéticas se mantenían activos gracias a la edición febril de revistas que viajaban por el continente a través, primariamente, del canje y la colaboración. En efecto, no sólo circulaban las revistas; una práctica extendida era la reproducción de artículos, notas, manifiestos, reseñas o crónicas que ya habían sido publicados previamente en alguna de ellas o en algún periódico.

No sorprende entonces que varias revistas argentinas de los '20, atravesadas por el clima americanista de esos años, hayan reproducido artículos de Mariátegui, reseñado alguno de sus libros o simplemente publicitado *Amauta* entre sus páginas: desde *Martín Fierro*, *Nosotros*, *Claridad* o *La revista de Filosofía* hasta los emprendimientos dirigidos por Glusberg en Buenos Aires, *Sagitario* o *Valoraciones* en la ciudad de La Plata, *Clarín* o *Córdoba* en la ciudad mediterránea.[5] En su mayoría revistas político-culturales o literarias vinculadas, de forma más o menos directa, al fenómeno reformista y que buscaban expresar la "sensibilidad" de una nueva generación que se identificaba con la misión irrenunciable de modificar las cosas. El testimonio de Dardo Cúneo, por entonces un joven socialista, establece con meridiana claridad esa conexión, además de presentar los marcos de lectura con los que eran encarados los escritos mariateguianos: "Nos faltará deducir cuáles fueron los canales que nos acercaron al culto [amáutico] y lo tramitaron. Aquí, la explicación no duda: fue la reforma universitaria […] ella fue nuestro correo, por el que llegó la convocatoria fraterna de otras juventudes latinoamericanas. Ella fue el aviso de que éramos americanos. Mariátegui estaba entre nosotros por ella."[6]

Llegamos a los libros, y a sus autores, a través de numerosas mediaciones, a veces personales y otras impersonales. Samuel Glusberg leyó a Mariátegui gracias a la recomendación que le hizo su amigo y "hermano mayor" Leopoldo Lugones, quien, a su vez, había tropezado con uno de los varios ensayos de *La escena contemporánea* que *La revista de filosofía* —dirigida ya en ese momento por Aníbal Ponce— había comenzado a publicar hacia 1926.[7] Poco tiempo después, Glusberg decidía enviarle una carta a Mariátegui, iniciando de ese modo un nutrido intercambio epistolar que se iba a extender hasta la muerte del peruano, a comienzos de 1930. Intercambio que iba a incluir a un tercero: Waldo Frank.[8] Es precisamente para solicitarle una reseña de Mariátegui sobre Frank que Glusberg le escribe, ya que estaba organizando la visita del norteamericano

5 Una lista detallada de loa artículos de Mariátegui reproducidos por las revistas argentinas entre 1925 y 1945 puede encontrase en H. Tarcus, *Mariátegui en Argentina*… op. cit., pp. 93-99. En el mismo libro se reproducen las reseñas y comentarios que se publicaron de sus libros –*La escena contemporánea*, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *Defensa del marxismo*- en el "Apéndice V", pp. 247-268.

6 Dardo Cúneo, "Mariátegui y Lugones", en *Humanismo*, México, 1954. Reproducido en H. Tarcus, *Mariátegui en Argentina*…, op. cit., pp. 306-311 (la cita en la p. 306). Recordemos que bajo el título "La reforma universitaria" la Federación Universitaria de Buenos Aires había publicado en 1928 como folleto una serie de artículos que Mariátegui había reunido en un apartado de los *Siete ensayos*.

7 D. Cúneo relata de modo inmejorable su asombro al descubrir, mientras consultaba los *Siete Ensayos* en la Biblioteca del Consejo Nacional de Educación, la dedicatoria que Mariátegui le había escrito a Lugones en la primera pagina. D. Cúneo, op. cit., pp. 309-310. Sobre el vínculo entre S. Glusberg y L. Lugones puede consultarse H. Tarcus (ed.), *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg*, Emecé, Buenos Aires, 2007.

8 Las cartas reproducidas en H. Tarcus, *Mariátegui en Argentina*…, op. cit., pp. 115-226.

a Buenos Aires.[9]. En esa correspondencia podemos seguir los últimos años de vida del peruano —sobre los que concentró su atención Alberto Flores Galindo en *La agonía de Mariátegui*—, marcados por una intensidad asombrosa.[10]

Las preocupaciones compartidas dan forma a esas cartas, especialmente concentradas en cuestiones propias de las empresas y proyectos editoriales que ambos dirigen y promueven: pedidos de traducción, intercambio de libros y publicidad, colaboraciones para sus revistas, evaluación de los lugares convenientes para imprimir o distribuir sus impresos, cantidad de ejemplares de cada tirada, precios de venta al público, etcétera. A través de su lectura aparece delineado el perfil de Glusberg, y queda en evidencia el rol central que ese tipo de figuras, a pesar de su colocación/exposición secundaria, tenía en la edificación y el mantenimiento de la red latinoamericana de revistas que constituía la expresión material de la empresa generacional de renovación político-intelectual y estética del continente. La identificación de Mariátegui con su amigo epistolar opera en esa dimensión; en efecto, no cuesta demasiado reconocer en ambos el perfil de mediadores y de incansables organizadores y propiciadores culturales. Comparten también las dificultades económicas para sostener sus respectivos emprendimientos editoriales, en especial las revistas. Sabemos que *Amauta* se financiaba con la edición de textos escolares de la editorial *Minerva* —propiedad de la familia Mariátegui— y que *La vida literaria* lo hacía gracias a los libros de bajo precio que Glusberg publicaba por *Babel*.[11] Estos eran, por supuesto, problemas comunes y muy extendidos ante la ausencia de un mercado editorial de dimensiones continentales, lo que obligaba a aprovechar al máximo los limitados medios con los que se contaba para hacer circular las revistas: suscripciones, intercambios, canjes, viajes, exilios.

El progresivo agravamiento de la enfermedad de Mariátegui, sumado a la creciente hostilidad y control que comienza a sufrir de parte del *oncenio* -que incluye detenciones, la inspección de su correo y el hostigamiento constante- van definiendo la posibilidad cada vez más cierta de su traslado a Buenos Aires. Decide preparar el viaje con la ayuda de Glusberg, quien le procura posibilidades laborales —"Gerchunoff (director del diario *El Mundo*), aceptaría gustoso su colaboración", le escribe a fines de 1927, luego de que Mariátegui sufriera la primera detención. También le aconseja priorizar en Argentina su perfil de escritor más que el de político: ante la insistencia del peruano de publicar en Buenos Aires *Defensa del marxismo*, Glusberg recomienda hacerlo junto con *El alma matinal*: "La *Defensa del marxismo* asustará a muchos. No hay que dejar solo a ese libro". Más allá de que Mariátegui estuviese convencido de las ventajas de la ciudad porteña para lograr la repercusión americana que buscaba

9 H. Tarcus, *op. cit.*, en especial pp. 37-56, donde relata detalladamente la iniciativa de Glusberg de traducir *Our America* de Frank, la organización de su visita a Buenos Aires, el encuentro de Mariátegui y Frank en Lima y, finalmente, el proyecto conjunto de editar una revista desde Buenos Aires de alcance continental que iba a llevar el nombre de *Nuestra América*. Proyecto finalmente fallido tras la muerte de Mariátegui y las conversaciones entre Frank y Victoria Ocampo que van a derivar, tras el apartamiento de Glusberg, en la aparición de la revista *Sur*.

10 Transcurren, en efecto, entre la consolidación de *Amauta* -cuyo primer número había salido menos de un año antes-, la creciente persecución del régimen de Leguía, la ruptura con el APRA y la violenta polémica que le sigue con Haya de la Torre, la fundación del Partido Socialista Peruano, la apertura de la revista *Labor*, la publicación de los *7 Ensayos* (en 1928) y el enfrentamiento con la III Internacional en 1929.

11 También compartían, para ser justos, un americanismo sin adjetivos y nunca definido con precisión; lo suficiente, como mencionamos en la nota anterior, para imaginar la edición de una revista conjunta.

para sus emprendimientos literarios y políticos, el voluntarismo entusiasta de Glusberg oculta mal las dificultades que percibe en los procesos de consolidación del mercado literario local y de profesionalización del escritor, dificultades que obligan a moverse con cautela.[12] En esas palabras, y en la ya señalada ausencia de un mercado editorial americano, podemos advertir las condiciones sociales que enmarcaban la circulación de las ideas de Mariátegui. En los prudentes reparos de Glusberg, además, se pueden percibir las circunstancias políticas de su recepción. Aparte de de la poca confianza que deposita en el socialismo argentino como fuerza capaz de comprometerse con el socialista peruano, en el horizonte de la misiva de Glusberg —aunque no se refiera de forma explícita— está el distanciamiento entre Mariátegui y el APRA y las presiones que éste tendría que enfrentar por la "bolchevización" del comunismo.

La ruptura con el APRA se comenzó a gestar a principios de 1928, cuando Haya de la Torre decidió fundar desde México el Partido Nacionalista Peruano. Las diferencias con el movimiento que entendía lo nacional "por substracción" de lo europeo venían desde tiempo atrás, pero precipitaron por esa resolución estrictamente política. La violenta separación tiene sus repercusiones en Argentina, donde un grupo relativamente numeroso de apristas se había instalado en la Universidad de La Plata; por otro lado, suponía un distanciamiento —aunque sólo fuera por la exigencia de comenzar a definir con mayor claridad sus propuestas políticas luego de la polémica— de varias de las consignas, no por imprecisas menos convocantes, vinculadas al movimiento reformista: el anti-imperialismo, la renovación generacional, el latinoamericanismo.[13]

En ese marco, Mariátegui funda con sus compañeros el Partido Socialista Peruano, que "marcaba la voluntad política de encontrar un espacio organizado y coherente tanto respecto al APRA como a otras organizaciones de inspiración nacionalista, marxista o socialista ya existentes".[14] El vínculo buscado con la Comintern no suponía subordinación política ni organizativa. Esa autonomía se va a poner de manifiesto no sólo en los escritos del peruano sino también en la actuación de los delegados enviados por el PSP a la 1ra Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929, en Buenos Aires.[15] Como recientemente ha demostrado Alberto Filippi, las presiones que los peruanos van a sufrir durante, y después de la Conferencia, con el objeto de que se subordinen obedientemente a las políticas de definidas por el PCUS no tienen relación únicamente con la estrategia de "clase contra clase" recientemente adoptada, sino que expresaban, a su vez, la lucha por el poder que estaba teniendo lugar en Moscú para dirigir el proceso soviético.[16]

Se delimita así un espacio nada cómodo de ocupar, definido por los ataques del nacionalismo popular de Haya de la Torre y por las presiones derivadas de

12 Carta de J.C. Mariátegui a S. Glusberg 10/02/1929, y carta de S. Glusberg a J. C. Mariátegui, 4/03/03, ambas reproducida en H. Tarcus. *Mariátegui en Argentina…*, op. cit., p. 167 y 201 respectivamente.

13 Ver Liliana Catáneo y Fernando D. Rodríguez, "Ariel exasperado. Avatares de la Reforma Universitaria en la década del '20", en *Prismas*, 4, Buenos Aires, 2000, pp. 47-58; Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Ariel, Buenos Aires, 1999.

14 Alberto Filippi, "Los 7 *Ensayos* en su tiempo y el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y los otros", en *Actualidades,* 21, Caracas, enero-diciembre 2010, p. 9.

15 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Desco, Lima, 1980; H. Tarcus, *Marátegui en Argentina*…, op. cit., pp. 64-73.

16 A. Filippi, "Los *7 Ensayos*…", *op. cit.,* especialmente pp. 18-28.

la ortodoxia "socialfascista" —y de las disputas internas por poder— de la III Internacional. Marginado de ese modo de las corrientes políticas fundamentales del momento, intentará articular una serie de movimientos en general fallidos. La heterodoxia y el anti-dogmatismo de sus posiciones, siempre atravesadas de tensiones cuya resolución, si es que existía, no dejaba de sorprender por su lúcida originalidad y su voluntad polémica (como las relaciones entre las vanguardia estéticas y el socialismo, la dicotomía nacionalismo indigenista-internacionalismo comunista o su lectura del marxismo a la luz de Sorel o de Nietzsche), no colaboraba para facilitar la recepción y la lectura en las condiciones políticas y sociales arriba señaladas. Esas circunstancias son las que van a dominar, en efecto, la acogida de sus escritos en Argentina en los últimos años de su vida y en los primeros que siguen a su muerte. A las descalificaciones del aprismo y a las presiones del comunismo debemos agregar, para tener una mirada más amplia del panorama argentino, que poco tiempo antes la mayoría de los colaboradores de *Martín Fierro* —la revista identificada con la vanguardia literaria— habían expresado públicamente su apoyo a la candidatura de Hipólito Yrigoyen —y recordar las reservas que Glusberg abrigaba sobre el socialismo local.

Insistamos en que este escenario desfavorable no se traducía necesariamente en la ausencia de la producción de Mariátegui en Argentina, fenómeno que sí se puede comenzar a percibir desde mediados de los '30 en adelante. Una revista como la dirigida por Aníbal Ponce, como vimos, reproducía en sus páginas varios de los ensayos componían que *La escena contemporánea*. Aunque si revisamos las más de dos mil páginas que conforman la producción de Ponce, como lo hizo Oscar Terán según lo confiesa en un escrito significativamente titulado "Aníbal Ponce o el marxismo sin nación", encontraremos una sola referencia absolutamente marginal a Mariátegui.[17] En vano buscaríamos en el vínculo que mantenía con Glusberg los rastros de la lectura, discusión o apropiación de sus ideas. Y esto en gran medida por el tipo de figura cultural que era Glusberg, mucho más preocupado por poner a disposición de un público más amplio la literatura o las ideas que apreciaba hondamente. Y, agreguemos, con un perfil político genéricamente libertario y socialista, ajeno a —y marginado de— las estructuras de los partidos de izquierda.

De ese modo, es relativamente sencillo indicar la presencia de Mariátegui en estos años que marcan el fin del ciclo abierto con el movimiento reformista –y que promovieron la posibilidad de cruces políticos, estéticos e intelectuales de lo más variados en espacios muchas veces transnacionales- en el "llamado al orden" con que se abren los '30. Lo que resulta mucho más complicado es identificar su *recepción*. Hay, en rigor de verdad, algunas excepciones, como el caso ya comentado de Dardo Cúneo o el de las revistas platenses *Sagitario* y *Valoraciones*. También podemos rastrear, para dar otro ejemplo, la discusión con algunas de sus ideas sobre el arte en las páginas de *Clarín*, una revista de arte y cultura publicada en la ciudad de Córdoba a mediados de los '20.[18] Publicación militante de la vanguardia estética, contaba con la colaboración entusiasta de

17 O. Terán, "Aníbal Ponce o el marxismo sin nación", *En busca de la ideología argentina*, Catálogos editora, Buenos Aires, 1986, pp. 99-130.

18 Dirigida por el filósofo Carlos Astrada, se publicaron 13 números a lo largo de 1926 y 1927, los años de su existencia.

Emilio Pettoruti, a quien Mariátegui había conocido durante su estancia europea y con el que mantenía una correspondencia regular.[19] Así, leemos en el número 11 de la revista, de abril de 1927, un ensayo de Saúl Taborda que aborda críticamente la subordinación del arte a la revolución que cree identificar en posturas, sin embargo distinguibles, como las de Diego Rivera, Magda Portal, Mariátegui o las del grupo que en Francia publica *Clarté*. Distinciones, sin embargo, que anticipan todo lo que poco después iba a separar a Mariátegui de los comunistas y que, a su vez, revelan que "el vanguardismo será el suelo sobre el cual de hecho se imprimirá su socialismo, su marxismo, y no a la inversa".[20]

Las discusiones que siguieron a la muerte de Mariátegui, como dijimos, estuvieron movilizadas por una voluntad clasificadora que, tras la imputación que correspondía —"europeizante", "intelectualista", "populista", "trotskista", "decadentista" y otras figuras de la imaginación política taxonómica— absolvían lo que quedaba del acusado reconociendo, eso sí, sus aportes; llamativamente, éstos no se diferenciaban demasiado de las convicciones ideológico-políticas del agrupamiento que animaba aquellas polémicas (sea el APRA o el PC). Esa energía militante puesta en *no leer* se desplegaba, no lo olvidemos, en una nueva situación política marcada por la crisis económica internacional. La crisis afectaba especialmente el proceso de modernización que habían experimentado, desigualmente es cierto, la mayoría de los países latinoamericanos. En Argentina, esta situación se conjugaba con la interrupción militar del segundo gobierno constitucional de Hipólito Yrigoyen (1928-1930), que había puesto fin a una estabilidad institucional de más de medio siglo; se abría así una década que estaría marcada por reacomodamientos políticos más sensibles a los sucesos europeos que a las transformaciones sociales que estaban teniendo lugar de la mano de una nueva orientación económica -más compleja que la del modelo agro-exportador hasta entonces vigente. De ese modo asistimos, en consonancia con la nueva estrategia definida por la III Internacional, al intento de conformar un *frente popular* entre las fuerzas democráticas a mediados de los '30. Tentativa sin embargo malograda, que contrasta con el éxito que iba a tener, pocos años más tarde, la de un *frente nacional* —fortalecido con la participación del movimiento obrero entre sus filas— en asegurar el triunfo de su líder, Juan Perón, en las elecciones presidenciales de 1946. Estas circunstancias, aquellas lecturas y la escasa preocupación editorial por difundir sus ensayos, hicieron que la figura de Mariátegui, presente en la Argentina de los '20, fuera olvidada por más de dos décadas.

3. Es conocido que en Argentina el ingreso y la recepción de Antonio Gramsci fue un acontecimiento temprano.[21] También que en gran medida fue la gestión de Héctor P. Agosti (1911-1984) la que posibilitó ese adelantado recibimiento y difusión. Discípulo de A. Ponce, escritor y periodista, se convirtió en director de *Cuadernos de Cultura* –una publicación teórica y cultural del PCA- a principios

19 En una carta del 26/11/1926 Pettoruti le informa a Mariátegui que los editores de *Clarín* no habían recibido aún ningún número de *Amauta* (reproducida en H. Tarcus, *Mariátegui en la Argentina…*, op. cit., p. 112).

20 O. Terán, "*Amauta*: vanguardia y revolución", *op. cit.*, p. 180.

21 José M. Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2005.

de los ’50; desde allí alentó la traducción y edición de varios libros del sardo que aparecieron por la editorial Lautaro entre fines de los ’50 y comienzos de los ’60.[22] Para esa tarea, que era en realidad un intento de renovar desde adentro la política cultural del partido, Agosti convocó a varios de los jóvenes “inquietos” que lo reconocían: entre ellos a Juan Carlos Portantiero y a José Aricó. Precisamente, en una carta de fines de 1959 Aricó, agradeciendo su confianza, le comunicaba a Agosti que ya había comenzado a traducir *Literatura y vida nacional* para su futura publicación. En dos carillas apretadas intentaba demostrar que la elección no era equivocada: comentaba positivamente alguno de los libros de su interlocutor –y deslizaba algunas críticas sobre las reseñas que habían merecido-, hacía referencias varias sobre otros de Gramsci y se comprometía a colaborar para *Cuadernos de Cultura* con una escrito sobre el italiano que ya había comenzado a escribir. La comunicación finalizaba con un párrafo que vale la pena transcribir: “Ha llegado a mis manos un librito de Mariátegui llamado ‘El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy’. Lo componen una serie de ensayos entre los que se cuentan los dedicados a Italia y sus personalidades culturales durante la época en que él estuvo (es decir de la tercera década). Y me encuentro con una evidencia clara: la similitud de formación, de interés intelectual, de sufrimientos entre Gramsci y Mariátegui que podría dar lugar a un interesante paralelo histórico. ¿Lo pensó alguna vez? Sabe Ud. si hay algún material donde Mariátegui hable de Gramsci, ya que habla y en extenso de algunas personalidades que estuvieron muy cerca como Piero Gobetti pero apenas menciona *L’Ordine Nuovo* y su director”.[23]

Van a pasar, como lo recuerda Martín Cortés, casi dos décadas para que el interés de Aricó “asuma el carácter de un estudio sistemático de sus textos y de un trabajo de debate y difusión alrededor de la obra del socialista peruano”. Dos décadas, subrayemos, donde las referencias a Mariátegui serán prácticamente nulas/inexistentes.[24]

Para nuestro tema, sin embargo, esta mención ocasional y prematura no deja de ser clave. En primer lugar porque podemos apreciar la reciente disponibilidad y renovada circulación de los escritos de Mariátegui, resultado del plan de edición de las obras completas que sus hijos habían iniciado pocos años atrás bajo el sello de la “Biblioteca Amauta”. En efecto, *El alma matinal* se había publicado ese mismo año como el tercer número de los veinte volúmenes proyectados.[25] En segundo lugar, porque el interés por Mariátegui aparece explícitamente mediado por Gramsci: más allá del perspicaz “paralelo histórico”, el libro que comenta

22 Se publicaron *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, en 1958, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, en 1960; *Literatura y vida nacional*, en 1961; *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, en 1962.

23 Carta de J.M. Aricó a H.P. Agosti, 28/09/1959, p. 2 (en el Archivo del Partido Comunista Argentino). Agradezco a Martín Cortés quien me indicó su existencia.

24 Martín Cortés, en el escrito incluido en este mismo volumen, identifica lúcidamente en estas palabras alguna de las *invariantes* presentes en la reflexión de J.M. Aricó entre los ’50 y los ‘80: reflexiones para las que la producción de Mariátegui señalaría un modo de definir (y encarar) los problemas; en palabras de Cortés: como “una lección de método.” Si bien coincidimos con su lectura, aquí seguiremos otro camino.

25 El plan comenzaba con los libros que Mariátegui ya había dejado preparados, y continuaba con recopilaciones de artículos que habían aparecido en diversas revistas y periódicos del Perú y el extranjero. Se completaba con las biografías de A. Tauro y de A. Bazán y no incluía ninguno de los escritos de la “edad de piedra.” Era la segunda edición de *El alma matinal*. La primera había salido publicada, también por Amauta Editora, en 1950.

se compone, como él mismo lo destaca, de una serie de ensayos dedicados a Italia y sus personalidades, lo que resultaba medular para la comprensión del autor que en ese momento, recordemos, traducía. Señalemos dos ensayos más del peruano que no podían sino reenviar, por intermedio de Sorel, a la figura del italiano: "El hombre y el mito" y "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal". Todavía en la informada y decisiva introducción de 1978 en la que Aricó presentaba recopilados los trabajos de diversos autores sobre Mariategui, las dos primeras citas al peruano correspondían a aquel libro.[26] Una década más tarde, esa evocación mutua de ambas figuras será tematizada para proponer una hipótesis general en la que, sin embargo, no podemos dejar de reconocer el propio itinerario de Aricó: "[…] si en Perú el reavivamiento del debate en torno de Mariátegui hizo irrumpir la figura de Gramsci, en el resto de América Latina, en cambio, es muy posible que haya sido la difusión del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel* la que contribuyera decisivamente a *redescubrir* a Mariátegui".[27] Más adelante volveremos sobre esta hipótesis. En tercer lugar, la pregunta que Aricó le dirige a Agosti hace suponer que el autor del *Echeverría* había transitado los escritos del peruano. ¿Puede haber cumplido un papel semejante al que tuvo en la difusión de Gramsci? Si se revisa su obra se encuentran múltiples referencias a Mariátegui, en general muy positivas, por ejemplo su calificación como "verdadero intelectual revolucionario" o en tanto figura que, junto a Ingenieros, habría dado el paso adecuado desde el movimiento reformista al marxismo.[28] Sin embargo, no existe un análisis riguroso de los trabajos de Mariátegui, ni un ensayo dedicado a su producción o sus ideas. Tampoco pudimos constatar la existencia de proyectos editoriales que involucraran la posibilidad de edición del peruano. En definitiva, en su intento de renovar la política cultural del PCA, Mariátegui no estaba en el horizonte. Por último, destaquemos la fecha de la misiva: 1959. Una hipótesis de amplio consenso sostiene que fue la revolución cubana la que promovió la búsqueda no sólo de nuevas estrategias revolucionarias en el ámbito de la izquierda, sino también de las tradiciones marxistas autóctonas, propias de América Latina. Esa voluntad fue, se sostiene desde esta perspectiva, la que abrió la posibilidad de la recuperación de Mariátegui. Así, por ejemplo, Elisabeth Garrels observa que "el redescubrimiento de Mariátegui en aquellos años de euforia revolucionaria que siguieron al triunfo de Fidel Castro, cobró las proporciones de un evento cultural:

26 J.M. Aricó, "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano" (1978), en *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1999, pp. 156, 157 y 196. Las citas corresponden a los escritos sobre Piero Gobetti y Waldo Frank, respectivamente.

27 Aricó, *La cola del diablo,* op. cit., pp.160-161. En la misma página, Aricó recuerda en una nota las palabras de Rafael Roncagliolo: "A nosotros, peruanos, puede interesarnos Gramsci por una razón adicional: piensa y actúa desde, y en, la Italia en que J. C. Mariátegui hizo 'su mejor aprendizaje'. El conocimiento de Gramsci servirá siempre para una más íntegra comprensión de Mariátegui". ("Gramsci, marxista y nacional", *Qué hacer*, 3, Lima, marzo de 1980, p. 120). Si ponemos Mariátegui donde dice Gramsci y Gramsci donde va Mariátegui tendremos la actitud de Aricó.

28 "El talento de Mella -por lo mismo que era intrínsecamente revolucionario- estaba asentado en una experiencia actuante. En nuestra América sólo dos grandes figuras ejemplifican al verdadero intelectual revolucionario. Una es Mariátegui, un magnífico escritor que desde su sillón de inválido promueve la organización del proletariado peruano. La otra es Mella." Héctor P. Agosti, "Mella o la voz de América", en *El hombre prisionero* (1938), Axioma, Buenos Aires, 1976, p. 84. El símil con Ingenieros en *Ingenieros. Ciudadano de la juventud*, Futuro, Buenos Aires, 1945. Las referencias al peruano son numerosas, siempre en el mismo tono positivo. Agradezco profundamente a Laura Prado Acosta y Alexia Massholder que respondieron amablemente mis consultas sobre Agosti, y me indicaron las menciones a Mariátegui que se encuentran en su obra.

estableció ante los ojos del mundo la existencia de una tradición marxista propiamente americana que venía a dar raíces históricas a la aparentemente insólita irrupción de Latinoamérica dentro de la vanguardia del movimiento revolucionario mundial."[29]

Sostenemos que esta hipótesis, compartida por varios historiadores, no puede ser aceptada sin que se hagan ciertas precisiones; de otro modo ¿cómo explicar que recién hacia fines de la década del '70 se producirían los episodios más significativos del retorno a Mariátegui?

Para avanzar en la posibilidad de una respuesta es necesario volver a los principios que señalamos al comienzo de nuestro escrito. La tentativa de identificar la presencia editorial de Mariátegui en Argentina durante estos años ofrece ciertas vías; entre ellas, una conduce hacia el dominio de la literatura. Sin ser exhaustivos, podemos reconocer varios proyectos editoriales que involucraban sus ensayos y análisis sobre literatura o que contaban entre sus impulsores a críticos literarios que, a través de preocupaciones comunes, habían llegado al peruano. Entre éstos podemos mencionar la revista *Aula Vallejo*, un emprendimiento individual dirigido por el poeta y profesor Juan Larrea desde la Universidad de Córdoba. Exiliado español, antiguo compañero del poeta peruano durante su estancia europea, Larrea dedica exclusivamente la revista a diversos aspectos de su vida y obra. Allí, entre muchas otras cosas, publica en 1961 parte del intercambio epistolar entre Vallejo y Mariátegui y, algunos años más adelante, un análisis que el Amauta había escrito sobre su poesía.[30] Un emprendimiento de mayor alcance e indudable repercusión fue la publicación de *Crítica literaria*, en 1969 y bajo el sello de la editorial Jorge Álvarez. Recopilación de una veintena de artículos sobre temas literarios —que se ocupaban, entre otros, de Vasconcelos, Maurras, Girondo o Unamuno—, contaba con un ensayo preliminar a cargo de Antonio Melis: el ya conocido "Mariátegui, primer marxista de América", que un año antes había publicado la revista *Casa de las Américas*. Dos años después, en la revista *Los Libros*, dirigida por Héctor N. Schmucler, se reproduce el ensayo "Populismo literario y estabilización capitalista". La revista tenía el objetivo de participar en y afianzar un mercado editorial y literario de alcance continental que se había conformado lentamente a partir de la consolidación de ciertas editoriales americanistas (Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI, Monte Ávila, entre otras) y, más cerca en el tiempo, del fenómeno del *boom*. El artículo, que aparece en un número íntegramente dedicado a Perú, es precedido por una breve nota informativa que destaca las estrategias de lectura de Mariátegui y sus posibilidades políticas.[31] El autor de esa nota, Carlos Altamirano, preparaba simultáneamente una antología sobre el marxismo en América Latina que iba a salir por CEAL en 1972. Allí se reproducía "El problema de la tierra", fragmento de los *Siete ensayos*.[32] Un último caso: el crítico uruguayo Ángel Rama discutió

29 E. Garrels, *Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos*, citada por H. Tarcus, *Mariátegui en Argentina…*, op. cit., p. 13 y 14. En el mismo sentido, Fernanda Beigel, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de J.C. Mariátegui en Amércia Latina*, Biblios, Buenos Aires, 2006, p. 19; y "La circulación internacional de las ideas de J.C. Mariátegui", en *Prismas*, 9, Bernal, 2005, p. 76.

30 Sobre *Aula Vallejo* ver Ignacio Barbeito, "Aportes para una historia del circuito editorial en la Córdoba de los '60 y primeros '70", en *Políticas de la memoria*, 10/11/12, Buenos Aires, verano 2011/12, pp. 143-149.

31 *Los Libros*, 22, Buenos Aires, septiembre de 1971, pp. 20 y 21.

32 Mariátegui, et. al., *El marxismo en América Latina. Antología*, CEAL, Buenos Aires, 1972. Además de

largamente la perspectiva literaria de Mariátegui en un innovador ensayo de 1974, que hacía dialogar la crítica literaria con la antropología y algunos principios del dependentismo cultural.[33] Pocos años después le solicitó a Aníbal Quijano que escribiera el ahora célebre prólogo a *Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, que salió por la Biblioteca Ayacucho de Venezuela bajo su cuidado; quizás, la edición más consultada del libro.

De este apretado recorrido, que pretende señalar la importancia de la crítica literaria en el *redescubrimiento* de Mariátegui, podemos derivar otro elemento que consideramos clave: el trabajo decisivo de algunos europeos. En los casos recién mencionados vimos aparecer el nombre del italiano Antonio Melis, quien impuso, con la aparición del citado ensayo, la exitosa fórmula "Mariátegui primer marxista de América". La pregnancia de la expresión, seguramente por su simpleza o por su remisión a los orígenes, fue tal que la convirtió en un efectivo –aunque equívoco- instrumento para la difusión del peruano durante los '70, en Argentina y en el continente.[34] Lo curioso del caso es que el escrito fue publicado originalmente en italiano en la revista teórica del PCI, *Crítica marxista* (1967) y estaba dirigido de manera explícita al lector italiano en particular y al europeo en general. A. Melis había llegado al peruano siguiendo sus intereses literarios: graduado en Padua con un estudio sobre la influencia de Walt Whitman en la poesía de Pablo Neruda, fue a través de su director, Giovanni Meo Zilio —un especialista en C. Vallejo— y de Xavier Abril —poeta peruano y colaborador de *Amauta* a quien conoce en Florencia— que se aproximó a la literatura peruana y descubrió a Mariátegui. El otro nombre es también conocido, se trata del historiador francés Robert Paris. Recordemos las palabras con las que presentaba su tesis sobre Mariátegui, publicada al castellano en 1980 en la colección de los *Cuadernos de pasado y presente* que dirigía Aricó: "En esa época [1964] trabajaba sobre Gramsci con vistas a una tesis, había publicado un libro sobre la historia del fascismo en Italia y diversos artículos sobre Gramsci, el marxismo y otras cuestiones de este tenor, […] Ruggiero Romano —de quien jamás se recalcará suficientemente cuánto ha hecho por el conocimiento de Mariátegui en Francia y en Italia— no tuvo demasiado trabajo en convencerme acerca de ese proyecto de investigación, que muy rápidamente se reveló extremadamente atractivo y que me condujo no sólo a desbordar el marco del proyecto inicial y a ampliar mis investigaciones al conjunto de la obra de Mariátegui, sino también, guiado por este último, a embarcarme en otros estudios sobre América Latina. Dicho rápidamente, terminé por abandonar mi tesis sobre Gramsci y, el 21 de

la selección, C. Altamirano estuvo a cargo de la nota introductoria. Allí defiende los criterios de la antología: los seleccionados pertenecen a los escasos marxistas que, en América Latina, escaparon al influjo desmesurado de Moscú. Son, en consecuencia, una muestra de marxismo no estalinista, atento a la problemática específica del continente o de alguno de sus países. Y anticipa: "los signos de una nueva reflexión marxista han comenzado a revelarse como correlato de la radicalización de las luchas políticas en América Latina," p. 12.

33 Se trata de "El área cultural andina", ahora en Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008, pp. 143-196.

34 En una entrevista de 1986 Aricó dudaba del efecto, no de la efectividad, de la expresión: "[este] tipo de expresiones que confunde y no aclara los problemas. Cuando se dice que Mariátegui es el primer marxista de América, se afirma, sin demostrarlo, que todos los que lo precedieron no lo fueron. […] Cada vez estoy más convencido de que estas designaciones tienen poca importancia." "Debemos reinventar América Latina", entrevista de Waldo Ansaldi, ahora en J. Aricó, *Entrevistas*, CEA, Córdoba, 1999, p. 193 y 194.

abril de 1970, defendí mi tesis en historia titulada *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Ésta es la tesis que aquí les presento."[35]

Los estudios, los prólogos, los estudios introductorios, las traducciones, en definitiva, los diversos emprendimientos de Melis o de Paris —deberíamos agregar, como señalaba el francés, el nombre de R. Romano— constituyeron la principal vía de difusión de Mariátegui en Europa; a su vez, contribuyeron decisivamente a su conversión en *clásico* en América.[36] R. Paris corrobora la conjetura de Aricó: fue a través de Gramsci que arribaron a Mariátegui. Mediación que también está presente en el importante ensayo de Renato Sandri, miembro PCI, publicado en 1972 en *Crítica Marxista*: "Mariategui, via nazionale e internazionalismo nel terzo mondo".[37] Podemos percibir, de ese modo, que el interés de los europeos por Mariátegui excedía el grupo de especialistas y promovía lecturas políticas de peso; a su vez, es indudable que la primera atracción que había generado la revolución cubana se había ido complejizando en consideraciones atentas a las diferentes vías latinoamericanas al socialismo.[38] ¿Y entre los latinoamericanos? A. Filippi sostiene que la difusión de Mariátegui y Gramsci en América Latina estuvo condicionada "por el desarrollo (o el estancamiento) de la perspectiva socialista así como se presentó en dos grandes momentos que fueron determinados por las fuerzas sociales, el "bloque histórico" que favoreció (o no) la posibilidad de la construcción de una "hegemonía" para el socialismo." Esos momentos fueron "el intento fracasado de repetir la experiencia guerrillera castrista en formas y contextos que no tenían nada que ver con el original "modelo" del que surgió la revolución cubana o el intento político-institucional del socialismo de Allende".[39] Coincidimos con sus palabras: creemos que fue el fracaso del intento de repetir la experiencia cubana el que generó el espacio para *el retorno a* Mariátegui. A ese momento corresponde el exilio mexicano de varios intelectuales de izquierda argentinos y su *giro* latinoamericano, la publicación de la recopilación más importante de los escritos sobre Mariátegui a cargo de Aricó, seguido por sus visitas a Perú que contribuyeron a "desprovincializar" la figura del peruano, la aparición de *La agonía de Mariátegui* de Flores Galindo, el célebre Coloquio celebrado en Sinaloa.

Una triple distancia, entonces, funda la posibilidad la relectura productiva de Mariátegui. La distancia de la literatura y de su crítica, que indaga especialmente el carácter opaco de su vínculo con la sociedad. La distancia comprometida de la perspectiva europea sobre un continente que, en ese momento y transitando originales caminos, aparecía a la vanguardia de la transformación socialista. La

35 Citado en J. Aricó, *La cola del diablo*, op. cit., p. 163. R. París había publicado su primer trabajo sobre Mariátegui en 1966; "José Carlos Mariátegui: une bibliographie; quelques problèmes" en la revista *Annales*.

36 Uno de los ámbitos de recepción de las ideas del peruano que no hemos abordado aquí, y en el que Romano va a tener una participación central, es el de la historia económica colonial americana –en especial durante la polémica con A. Gunder Frank. Este tema lo desarrollamos con detalle en otro trabajo, aún en preparación.

37 Allí subraya la importancia y la actualidad de Mariátegui para la construcción de la alternativa socialista en América Latina (siguiendo la línea togliattiana de las "vías nacionales al socialismo"). Agradezco a Alberto Filippi la indicación de dicho ensayo.

38 Para percibir la temprana atracción por la revolución cubana basta con revisar las primeras páginas del citado ensayo de A. Melis. R. Paris, por otro lado, formaba parte del comité de la revista *Partisans* que, además de publicar la primera traducción francesa de Mariátegui, reprodujo varios escritos de Fidel Castro y el *Che* Guevara.

39 A. Filippi, op. cit., p. 36.

distancia, en fin, de la derrota. Fracaso, sin embargo, que funda la posibilidad de un examen de lo sucedido desde un punto de vista que considera condiciones de largo alcance y promueve una ganancia de conocimiento a partir de la experiencia fallida.

4. "Los libros que se tornan clásicos de inmediato […] en ocasiones pagan por eso, quedándose sin el debate que les debía corresponder" dice Roberto Schwarz pensando en *La formación de la literatura brasilera* de Antonio Candido: "Pasados cuarenta años, la idea central acaba de comenzar a ser discutida".[40] El caso de Mariátegui fue el opuesto, pero el resultado fue el mismo. Schwarz identifica en el libro de Candido un conjunto de "superioridades palpables" —la erudición segura, la actualización teórica, el estilo equilibrado y elegante, la voluminosa investigación— y una "línea de trabajo", un método, que justifican esa aceptación instantánea aunque parcial. En este escrito seguimos otro camino: no nos concentramos en las propiedades "objetivas" de la vasta producción de Mariátegui, sino en la relación entre sus ideas —que circularon como artículos en revistas, como libros, panfletos o cartas— y sus contextos. Intentamos indicar algunos de los itinerarios singulares que recorrieron sus escritos, sus períodos de presencia, de ocultamiento y de recuperación. Fueron los *múltiples* contextos de fines de la década del '70 los que posibilitaron la lectura, entendida como asignación de valor, de los escritos del peruano por parte de varios intelectuales argentinos: los ya nombrados J. M. Aricó y O. Terán, pero también especialmente de Juan Carlos Portantiero.[41] Esos "usos", a su vez, contribuyeron a definir otros marcos, intelectuales y políticos, atravesados por la revisión del concepto de democracia. Y contribuyeron, entre otras lecturas y emprendimientos, a que Mariátegui sea considerado un *clásico*.

La historia reciente es conocida. La transición democrática en Argentina promovió profundas expectativas renovadoras encarnadas en el gobierno democrático de Raúl Alfonsín —en el que colaboraron, directa o indirectamente, varios de los intelectuales de izquierda mencionados. Expectativas que se hundieron con la partida anticipada del presidente radical ante la profunda crisis económica y social que se produjo en 1989. Uno de los efectos más dramáticos —y actuales— de esa desilusión es que la democracia fue incapaz de afirmarse como un proyecto —es decir, como un ideal que busca modificar a los hombres y a las relaciones que mantienen entre sí y con las cosas— y sólo subsiste como la expresión o la forma política del mercado.[42] Lo que se exige en nuestro presente no es la trasformación sino la conservación: de las desigualdades

40 R. Schwarz, "Os sete fôlegos de um livro", en *Sequencias brasileiras*, Companhia das Letras, San Pablo, 1999, p. 46.

41 Compañero cercano de varias de las iniciativas político-intelectuales de Aricó, transitan conjuntamente el exilio mexicano y la lectura cruzada de Mariátegui y Gramsci de aquellos años. Entre sus escritos, ver especialmente para el tema que nos preocupa "Gramsci en clave latinoamericana", en *Nueva Sociedad*, 115, 1991, pp. 152-157 y "Socialismos y política en América Latina (notas para una revisión)" (1982), en *La producción de un orden*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, pp. 121-136. Otras de las figuras intelectuales de la izquierda argentina que le dedican atención a Mariátegui en esos años (y que no hemos mencionado en este ensayo por razones de espacio): José Sazbón y José Carlos Chiaramoente.

42 Queda claro que esa situación no es exclusiva de Argentina, sólo queremos marcar que el fracaso del gobierno de Alfonsín fue contemporáneo del triunfo global del neoliberalismo.

sociales (que son consideradas *naturales*), del medio ambiente, del patrimonio, de la memoria.[43]

Cualquier intento de leer a Mariátegui en esta actualidad —desde la Argentina— no puede soslayar o eludir el corpus de interpretaciones de fines de los '70 y principios de los '80. El legado de esas lecturas (del grupo que las promovió) es ambiguo: despojadas de su efectividad política fueron, sin embargo, muy exitosas en el ámbito académico. Y algunas de ellas, como vimos, asumieron la inflexión evocativa de la memoria, es decir, participan de la exigencia contemporánea, del *espíritu* de conservación. Quizás la imaginación de Mariátegui, quien fuera un crítico inequívoco de la experiencia temporal dominante en su época —un tiempo entendido como evolución uniforme y acumulativa— pueda servir como estímulo para pensar esa situación. Como sea, insistimos en que cualquier intento de leer a Mariátegui en esta actualidad debe partir de las lecturas que hace 30 años lo *redescubrieron* evitando, claro, que funcionen como un juicio definitivo.

43 Sobre esta situación consultar François Hartog, *Regímenes de historicidad:* presentismo *y experiencias del tiempo*, UIA, México, 2007. También pueden verse las reflexiones de R. Koselleck en *Aceleración, prognosis y secularización* , Pre-textos, Barcelona, 2003

Capítulo IV.

EJERCICIO DE TRADUCCIÓN: DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI AL "BUEN VIVIR"

Héctor Alimonda

"Frente frío en medio del verano
El amor en tiempos del cólera, mi hermano,
Soy el desarrollo en carne viva,
Un discurso político sin saliva,
Soy una canasta de frijoles,
Maradona frente a Inglaterra haciendo dos goles"
René Pérez (Calle 13), *"Latinoamérica"*

Para comenzar, quiero hacer constar que Perú y Ecuador no son para mí apenas abstracciones u objetos de reflexión intelectual. Creo que son los países que más he visitado en mi vida, y me remiten a sensaciones, sentimientos, colores, aromas, sabores, frío, calor, soroche, deslumbramientos e incomodidades. Lo hago, de alguna forma, como una especie de profesión de fe mariateguiana, de vinculación de mi cuerpo, sus sentidos y sus peripecias con mis ideas y con mis afectos. Eso no implica, naturalmente, que me considere, desde el punto de vista intelectual, un especialista o ni siquiera alguien especialmente informado de la complejidad infinita de esos países tan queridos.

En relación a José Carlos Mariátegui, recuerdo haber leído los *Siete Ensayos*, por propia iniciativa, mientras estudiaba en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Pero mi iniciación mariateguiana fue el curso ofrecido en el Departamento de Economía de la Universidad Nacional del Sur, en Bahía Blanca, por el profesor José Carlos Chiaramonte, en el segundo semestre de 1973. Desde entonces, Mariátegui se constituyó para mí en una compañía intelectual y en un referencial permanente.

En septiembre de 2007, gracias a una invitación de la organización ambientalista Acción Ecológica, llegué a Quito para ofrecer un curso para activistas de movimientos sociales, muchos de ellos indígenas de la sierra, de la costa y de la selva. Desde entonces, los contactos y los requerimientos se multiplicaron, y he tenido la oportunidad de regresar a Ecuador varias veces por año. En cada ocasión, presencio debates creativos y bien informados, intento comprender mejor el proceso de transformaciones encaminadas por la llamada "Revolución Ciudadana", admiro el nivel de politización e información del pueblo ecuatoriano. Pero una y otra vez, como alguien acostumbrado a pensar al mundo

andino en clave de Mariátegui, me sorprende una paradoja: la posibilidad de, en tanto lector asiduo de José Carlos, reconocer la presencia de muchas de sus afirmaciones e intuiciones en la realidad ecuatoriana de principios del siglo XXI y, al mismo tiempo, la total ausencia de referencias a un autor de esa dimensión intelectual, simultáneamente andino y universal, en los debates ecuatorianos.

No me interesa discutir los motivos de esa ausencia. Pretendo, en todo caso, llamar la atención para el hecho de que existen puntos de proyección del pensamiento mariateguiano que pueden muy bien ser "traducidos" para sostener algunas claves de interpretación del Ecuador contemporáneo.

Naturalmente, el propio Mariátegui, tan lúcidamente consciente de que las elaboraciones intelectuales están insertadas en una heterogeneidad histórico-social determinada, y vinculadas a esa subjetividad que él siempre supo asumir positivamente, sería el primero en decir que una traducción textual no será posible. No tengo ninguna duda de eso. Ecuador no es Perú, ochenta años han pasado en estos países y en el mundo, etc.

Pero justamente lo que constituye a los clásicos del pensamiento político y social en esa condición es su capacidad para, reflexionando sobre su propia época, "con su sangre en sus ideas", establecer al mismo tiempo claves de lectura que trascienden hacia el futuro. Por eso hoy podemos releerlos y esa lectura nos ayuda a reflexionar sobre temas y cuestiones que ellos no podían imaginar. En una entrevista de estos días[1], Eric Hobsbawm reflexiona sobre cómo la percepción de Marx de la evolución globalizadora de la modernidad, en 1848, y de la inestabilidad sistémica del capitalismo han llevado a una afiebrada actualización de su obra en medio de la crisis europea: hoy podemos leer a sus respuestas como inadecuadas, pero sus preguntas continúan absolutamente vigentes. Cada lector, desde luego, construye su propia galería de clásicos.

Siendo así, el ejercicio de traducción que propongo no puede fundamentarse en una recalcada lectura literal de la obra mariateguiana, lo que justamente equivaldría a traicionarla. El camino deberá recurrir a la tradición crítica, constituida por autores que han reflexionado sobre esa obra desde la contemporaneidad. Nos interesa centralmente la obra de Antonio Cornejo Polar, Aníbal Quijano y César Germaná y, cuyos itinerarios iluminan ese territorio posible. Es desde este Mariátegui recuperado y recompuesto a partir de preocupaciones actuales que podremos acercarnos al Ecuador de hoy.

Así mismo, parece difícil y, en última instancia, irrelevante, intentar "aplicar" elementos analíticos extraídos de la obra mariateguiana como si fueran herramientas de análisis "práctico" sobre la política concreta del Ecuador. Y mucho peor, investido de la máscara justiciera de José Carlos, pretender tomar partido, dictaminar sobre errores o responsabilidades.

Vamos entonces a la cuestión que nos interesa. Los tres autores peruanos mencionados, que están en la nómina de los más lúcidos conocedores y analistas de la obra de Mariátegui, son precisamente los que destacan que el eje central de la misma es la búsqueda de una racionalidad alternativa a la lógica cuantitativa y productivista del capitalismo.

1 *Marx fue un profeta sin armas,* www.rebelion.org, 24/12/2011. Hobsbawm relata, inclusive, una insólita conversación con el financista Georges Soros, quién se confesó admirador de Marx

La propuesta revolucionaria del Buen Vivir, inscripta en la Constitución del Ecuador de 2008, y complementada intrínsecamente por otras disposiciones de esa Carta, como los derechos de la naturaleza, pretende inaugurar una ruptura con esa lógica depredadora de la humanidad y de la naturaleza. Ese será el punto donde, nos parece posible una aproximación entre la inspiración de Mariátegui y los debates ecuatorianos.

El Buen Vivir es aún un concepto por construir, un espacio de disputa entre diferentes expresiones políticas. Pero no se trata de una política pública, sino de una disposición constitucional del mayor alcance doctrinario posible, en tanto constituye un acuerdo fundamental del pacto instituyente de la(s) nación(es) ecuatoriana(s). Podemos, así, retomar a Mariátegui ochenta años después, para orientarnos en una lectura que no depende de coyunturas o alineamientos determinados.

Como fundamento de la acción del Estado, el Buen Vivir ha dado su nombre a lo que antes era el Plan Nacional de Desarrollo: se trata del *Plan Nacional para el Buen Vivir (2009/2013) – Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, SENPLADES, 2009. Pero eso no significa que el Buen Vivir sea patrimonio conceptual del gobierno de Rafael Correa. Todo lo contrario, son justamente sectores de oposición comprometidos con la puesta en vigencia de los preceptos constitucionales los que critican e impugnan al gobierno por la no adecuación de su accionar con las normas prescriptas en la Carta Magna (y no solamente en lo que se refiere a la implementación del Buen Vivir). En ese sentido, la traducción mariateguiana tiene un espacio más verosímil, porque no se trata de adscribirla a uno u otro emisor de discursos políticos, sino que es posible a partir de ella presenciar un debate entre actores que se identifican, desde diferentes posiciones, con la llamada "Revolución Ciudadana"

Podemos, entonces, trabajar a partir de documentos diversos. Por un lado, la palabra oficial, contenida en el *Plan Nacional para el Buen Vivir*. Por otro lado, el libro reciente de Marta Harnecker, *Ecuador, una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*[2], constituye una fuente de primera importancia. La Harnecker procedió a realizar una serie de entrevistas con figuras de primera línea de la política ecuatoriana, tanto funcionarios del gobierno como destacadas figuras de la oposición de izquierda (incluyendo al ex ministro del gobierno Correa y ex presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta) y dirigencias de movimientos sociales. Ella sólo interviene con preguntas medidas pero incisivas, seguidas por largas y esclarecedoras respuestas de varios entrevistados, una perspectiva plural y muy informativa sobre el proceso político ecuatoriano de las últimas décadas. El libro incluye una entrevista con el presidente Rafael Correa.

Deberemos comenzar el análisis con una presentación escueta sobre las características centrales del proceso político ecuatoriano, antes de introducirnos a la lectura del Buen Vivir en clave mariateguiana.

2 A primera vista, el título parece asombrosamente "cursi" para tratarse de la autora emblemática del adoctrinamiento marxista estructuralista. Por suerte, los años traen buenas sorpresas! La tal "vida en plenitud" del título es una traducción mejor del quechua "sumak kawsay" que "buen vivir", nos dice la Harnecker.

PARADOJAS DE LA DEMOCRATIZACIÓN CIUDADANA

Es ya un lugar común clasificar a los actuales gobiernos latinoamericanos a partir de su alejamiento relativo de las prescripciones del malhadado Consenso de Washington y de la fe laica en las virtudes del neoliberalismo. Y poco se avanza en el análisis con la referencia genérica a gobiernos "de izquierda", categoría más topológica que substantiva, si no se detalla la especificidad de los procesos nacionales y las contradicciones y paradojas que crean y recrean los escenarios políticos y los horizontes ideológicos, además de los elementos, algunos ancestrales, otros novedosos, que componen las culturas políticas.

Sin duda, Ecuador, Bolivia y Venezuela constituyen las experiencias más radicalizadas de estos procesos, y los espacios de mayor creatividad para la imaginación política. Quizás sea un exceso retórico desbordante acercarse a estas experiencias innovadoras a partir de claves de lectura ancladas en los debates sobre las tradiciones de "construcción del socialismo", que las propias definiciones oficiales descartan con alusiones a un "socialismo del siglo XXI" que sería un régimen social aún indefinido, pero diferente a las propuestas de la tradición clásica.

Nos parece más productivo y prudente registrar que en estos países, como producto de crisis prolongadas de sistemas políticos que llevaron a la erosión de la representatividad de los partidos tradicionales y de sus rituales de poder y a la parálisis de la capacidad estatal para regular al mercado y a la sociedad, surgieron nuevos actores políticos que, reconstruyendo la capacidad de aglutinar fuerzas sociales en proyectos colectivos, se abocaron, a partir de esta renovada legitimidad, a reconstruir la capacidad decisional y activa del Estado Nacional, así como a recomponer el escenario político, llegando inclusive a sancionar nuevas constituciones, con novedosos y aun experimentales dispositivos institucionales.

Un valioso trabajo reciente de Pablo Stefanoni (2011), dedicado precisamente a estos tres países, señala dos características principales de estos procesos, que podemos asimilar sin inconvenientes en nuestra presentación. Por un lado, un importante movimiento de democratización de la sociedad, con la desarticulación de los mecanismos y rituales del poder oligárquico, con la promoción de nuevos actores y dispositivos de participación social, con novedades institucionales que tienen respaldo en la normatividad sancionada con las nuevas constituciones. Pero, al mismo tiempo, el ejercicio efectivo del poder político permanece referenciado a una cultura política de tradición presidencialista y centralizadora, que impone prácticas cotidianas que alteran la división de poderes del Estado, por ejemplo, para no hablar de su impronta en la definición y aplicación de las políticas públicas. De allí que Pablo Stefanoni hable de una "democratización paradójica".

Por otro lado, la orientación económica básica de estos gobiernos, ejercidos sobre territorios de tradicional abundancia en recursos naturales con buena demanda internacional, que ahora incluye a China y al Extremo Oriente, viene reafirmando y profundizando una continuada orientación extractivista, productora de una renta que constituye parte fundamental de los ingresos estatales. La ampliación de ese beneficio rentista, a través de nuevas renegociaciones con las empresas concesionarias o de nuevas concesiones, se establece como el componente principal de las políticas presupuestarias del Estado. Esos ingresos

resultan ser la fuente fiscal de las políticas de inclusión social y de redistribución de rentas nacionales, en ausencia de avances decisivos en relación a modificar la desigual estructura de clases sociales, de poder y de ingresos decurrentes de la misma[3].

Hay que ampliar la extracción petrolera, establecer grandes proyectos de minería a cielo abierto o de agro-combustibles para obtener una renta con la que construir hospitales o pagar bonos de inclusión social, son los argumentos que repiten los discursos oficiales. Se trata de una política que pretende alcanzar la inclusión social de algunos sectores más afines a los gobiernos, como pueden ser los populares urbanos, pero a costa, al mismo tiempo, de promover la exclusión social y la destrucción ambiental, penalizando a poblaciones de las áreas ricas en recursos naturales. Por otra parte, se profundizan relaciones de dependencia en relación a los poderes del orden internacional, lo que da a todas estas políticas sociales un carácter de peligrosa precariedad.

En el caso específico de Ecuador, las paradojas políticas son aún mayores. Tres grandes rebeliones populares, dos con fuerte componente indígena y una tercera que tuvo protagonismo de sectores urbanos, arrasaron con el antiguo sistema político. Rafael Correa se elige presidente en nombre de la Revolución Ciudadana, por un movimiento denominado Alianza País, y hasta hoy se rechaza la idea de transformarlo en partido. Al mismo tiempo, el gobierno mantiene una relación muy conflictiva con los movimientos sociales, a los que el presidente ataca como "corporativistas". Parecería que la concepción que inspira a Correa es la de una república de ciudadanos individualizados, según el clásico esquema liberal, mientras la constitución vigente ha trascendido los márgenes de la doctrina liberal o inclusive de la modernidad[4].

En efecto, la nueva constitución de 2008 introdujo gran cantidad de novedades normativas, algunas de ellas inéditas en el mundo, cuya aplicabilidad aún está siendo estudiada, y que con frecuencia son desafiadas por la práctica del gobierno de Rafael Correa. Aun sancionadas por plebiscito, gran parte de las innovaciones constitucionales continúan siendo objeto de disputa y recreación en el escenario político ecuatoriano.

Uno de estos principios innovadores, junto con la atribución de derechos a la naturaleza, es la incorporación en el texto constitucional de los llamados

3 Por ejemplo, resulta necesario establecer una adecuada política tributaria. Dice al respecto Alberto Acosta: *"Los que más ganan y más tienen deben contribuir en mayor medida al financiamiento del Estado. Con el gobierno del presidente Rafael Correa se registra una cierta mejoría en la presión fiscal. Ésta se acerca al 13% en relación con el Producto Interno Bruto. Pero todavía estamos lejos de lo que debería ser una meta aceptable. El promedio en América Latina es del 24%, el promedio del mundo desarrollado es del 44%, el promedio de Europa es del 46%. Nuestra meta debería ser un 35%. Por lo pronto, si duplicamos la presión fiscal, con impuestos directos progresivos – impuestos a la renta, a la herencia y al patrimonio, especialmente – habríamos resuelto por mucho tiempo el tema del financiamiento sin poner en riesgo nuestras verdaderas riquezas: la vida de muchos compatriotas y de la Naturaleza"* (Harnecker, 2011, pág. 276).

4 Una discusión interesante sobre este punto se encuentra en el libro de Marta Harnecker (2011). Allí, Alberto Acosta sostiene que la Constitución supone una visión comunitarista de la ciudadania, además de su expansión en dimensiones ambientales y ecológicas: *"Sin negar la ciudadanía individual, tenemos que construir ciudadanías en plural. Es decir, ciudadanías desde lo comunitario y desde lo ambiental (…) Es importante reconocer que el ciudadano, la ciudadana, no es el individuo aislado. No acepto como únicas esas visiones individualizadotas del portador o portadora de sus derechos y sus obligaciones individuales, que termina a la postre transformándoles en el consumidor o la consumidora, y punto"* Harnecker, op. cit., pág. 183). En el mismo sentido se pronuncia el Plan Nacional para el Buen Vivir.

"derechos del Buen Vivir (sumac kawsay)". El desarrollo deja de ser un objetivo de la comunidad nacional, con sus implicaciones de crecimiento cuantitativo y desigualdades. Lo que importa ahora es una estructura de derechos que vinculan individuos, comunidades y naturalezas en la prosecución de la buena calidad de vida, que no se identifica con el incremento del progreso material.

El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 de la República del Ecuador, que *"recoge y busca concretar las revoluciones delineadas por la Revolución Ciudadana"* se autodefine diciendo que

"su significado más profundo está en la ruptura conceptual que plantea con los idearios del Consenso de Washington y con las aproximaciones más ortodoxas al concepto de desarrollo"(…) El Buen Vivir se construye continuamente desde reivindicaciones que buscan una visión que supere los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo, y permita la aplicación de un nuevo paradigma cuyo fin no sea los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sostenible y democrática; es decir, que incorpore a los procesos de acumulación y redistribución a los actores que históricamente han sido excluidos de las lógicas del mercado capitalista, así como a aquellas formas de producción y reproducción que se fundamentan en principios diferentes a dicha lógica del mercado.

Asimismo, se construye desde las posiciones que reivindican la revisión y reinterpretación de la relación entre la naturaleza y los seres humanos, es decir, desde el tránsito desde el actual antropocentrismo al biopluralismo: que la actividad humana realice un uso de los recursos naturales adaptado a la generación (regeneración) natural de los mismos.

Finalmente, el Buen Vivir se construye también desde la búsqueda de igualdad y justicia social, y desde el reconocimiento, la valoración y el diálogo de los pueblos y de sus culturas, saberes y modos de vida" (págs. 5/6).

Más adelante, es reconocido explícitamente el fundamento andino del Buen Vivir, con consideraciones que vale la pena reproducir en extenso:

"Los pueblos indígenas aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones y nos plantean el sumak kawsay, la vida plena. La noción de desarrollo es inexistente en la cosmovisión de estos pueblos, pues el futuro está atrás, es aquello que no miramos, ni conocemos: mientras al pasado lo tenemos al frente, lo vemos, lo conocemos, nos constituye y con él caminamos (…) El mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo de afuera y el mundo del aquí, se conectan y hacen parte de esta totalidad, dentro de una perspectiva espiral del tiempo no lineal.

El pensamiento ancestral es eminentemente colectivo. La concepción del Buen Vivir necesariamente recurre a la idea del nosotros. La comunidad cobija, protege, demanda, es sustento y base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todas, todos y cada uno somos. De ahí que el ser humano sea concebido como una pieza de este todo, que no puede ser entendido sólo como una sumatoria de sus partes (…) De ahí que hacer daño a la naturaleza es hacernos daño a nosotros mismos. El sumak kawsay, o vida plena, expresa esta cosmovisión" (pág. 18).

Esto supone, naturalmente, una crítica a la noción convencional de desarrollo.

"El concepto dominante de desarrollo ha entrado en una profunda crisis, no solamente por la perspectiva colonialista desde donde se construyó, sino además por los resultados que ha generado en el mundo. La presente crisis global de múltiples dimensiones demuestra la imposibilidad de mantener la ruta actual. Es imprescindible impulsar nuevos modos de producir, consumir, organizar la vida y convivir. Las ideas hegemónicas de progreso y desarrollo han generado una monocultura que invisibiliza la experiencia histórica de diversos pueblos que son parte constitutiva de nuestras sociedades (…) Siguiendo el nuevo pacto de convivencia sellado en la Constitución del 2008, este Plan propone una moratoria de la palabra desarrollo para incorporar en el debate el concepto del Buen Vivir" (págs. 17/18).

En términos de estrategias económicas, el Plan propone un abandono gradual de las lógicas extractivistas y una reconversión productiva y energética de la sociedad ecuatoriana, aprovechando la riqueza de su biodiversidad en términos de recursos naturales renovables. La utilización productiva de estos recursos, la preservación de los espacios naturales y la recuperación de los pasivos ambientales supondrán una gran inversión pública y social en el desarrollo y formación de una base científica y tecnológica apropiada, que también recupere y utilice los aportes de los saberes ancestrales[5].

El modelo de desarrollo del Buen Vivir, entonces, se alejaría de la lógica automática del productivismo industrialista, tanto del modelo transnacional como de la clásica sustitución de importaciones cepalina. Constituye un desafío, pero coherente, apropiado a las condiciones de Ecuador y es una utopía por la que puede valer la pena apostar.

Sin embargo, un inconveniente es que, si bien el Plan reconoce que *"sin actuar sobre las fuentes de la desigualdad económica y política no cabe pensar en una sociedad plenamente libre"* (pág. 18), no presenta orientaciones políticas y económicas de acción para revertir esa desigualdad.

Está prevista la coexistencia de diferentes formas de propiedad, con un papel destacado para formas comunitarias o cooperativas, y aclarando que las virtudes republicanas se asientan mejor sobre la pequeña propiedad individual.

El objetivo político es la democratización radical, que supone la descentralización del Estado, la participación popular en la formulación de políticas públicas, el reconocimiento de las dimensiones culturales y jurídicas de la plurinacionalidad, la territorialización de las acciones estatales, etc.

5 En este punto, el Plan adopta un tanto apresuradamente una opción por la biotecnología y específicamente por el desarrollo de la nanotecnología. Sin duda, son opciones viables y "de nueva frontera". El problema es que no son neutrales y están controladas por imperios empresariales transnacionales, que pueden implicar la sumisión del sistema productivo ecuatoriano a nuevas dependencias. Por otra parte, pueden implicar en riesgos ambientales que no están suficientemente evaluados. La nanotecnología *"no está reglamentada en ningún lugar del mundo, a pesar de las centenas de estudios que muestran la toxicidad de las nanopartículas y de nanocompuestos sobre la salud y el medio ambiente. Tampoco se conoce el costo energético real de todo el ciclo de vida de los productos nanotecnológicos ni el manoseo de los residuos tóxicos que generan, entre otros factores".* La biotecnología, por su parte *"implica desde más cultivo de transgénicos para agrocombustibles y resistentes al clima hasta biología sintética: la construcción de genes en laboratorio, procesos metabólicos o microbios construidos sintéticamente para producir nuevas sustancias industriales (...) La disputa industrial por la apropiación de cualquier fuente de biomasa natural o cultivada está en marcha y es una de las mayores nuevas amenazas a la naturaleza, a los pueblos, a las fuentes de agua y alimentos del planeta"* (Ribeiro, 2011, pág. 11).

Una obvia pero pertinente pregunta es si el Buen Vivir puede identificarse con el socialismo. Por lo menos no aparece así en el texto del Plan. Tratándose de un documento oficial, parece justificado que así sea (especialmente porque el recurso al 'Socialismo del siglo XXI" es más una pieza de discurso de Hugo Chávez que una definición ecuatoriana). Pero en una lectura mariateguiana, digamos también que, en todo caso, el socialismo debería ser construido como un proceso histórico, a partir de lógicas de agregación de voluntades e intereses. En ese sentido, un plan de gobierno 2009/2013 no puede definir una orientación socialista de arriba hacia abajo, si la misma no ha sido producida por la sociedad. El Buen Vivir puede, en todo caso, crear las condiciones para una progresiva transformación hacia una modernidad post-capitalista, cuyos perfiles aún tendrían que ser definidos.

Es interesante acompañar este tema a partir de un texto de René Ramírez, Secretario de la SENPLADES y, por lo tanto, responsable por la elaboración del Plan Nacional del Buen Vivir. Se trata del prólogo al libro ya referido de Marta Harnecker, titulado *Reinventar la izquierda en Ecuador* (págs. 37/51). Evidentemente, como intelectual político más que funcionario, Ramírez se permite explicitar aquí lo que no puede aparecer en el Plan.

Dice Ramírez:

"El nuevo pacto de convivencia de la Constitución de 2008 marca una ruptura con la doctrina liberal-utilitaria, al proponer un pacto social posliberal y posutilitario, introduciendo un nuevo paradigma de desarrollo: el Buen Vivir (…). El desarrollo humano no debe amenazar la integridad de la naturaleza ni de otros seres vivos puesto que, además del valor que tiene en sí misma la vida, su explotación indiscriminada arriesgaría la reproducción del propio ser humano. Por eso considero que el socialismo del Buen Vivir debe entenderse como un bio-socialismo, que busca romper con la postura productivista y extractivista propia del concepto tradicional de desarrollo" (págs. 39/40).

Esto supone una serie de acciones estratégicas basadas en una nueva ética, bio-socialista, como el reconocimiento de valores intrínsecos de la naturaleza, ampliación permanente de la participación popular, reconocimiento de las nacionalidades, sus derechos y formas de organización, control ciudadano de las acciones de gobierno. ¿Pero será verosímil cumplir con este programa en un país donde 10% de la población acapara 42% de los ingresos totales, donde la mitad de la población no tiene sus necesidades básicas integralmente satisfechas y donde dos de cada cinco habitantes están en situación de pobreza?

Claro que Ramírez no es ingenuo. Esas desigualdades, afirma, son producto de la persistencia secular de un modelo extractivista-exportador, que consolidó un círculo vicioso de acumulación, reforzado por el neoliberalismo y la dolarización. *"El nuevo pacto de convivencia, biosocialista y republicano, basado en el principio democrático de la igualdad, no puede cumplirse con esta estrategia primario-exportadora, concentradora de la riqueza en pocas manos"* (pág. 43). La solución vendrá, como ya está expresado en el Plan, por una recuperación de la orientación de la inversión pública y de la implantación de una planificación descentralizada y participativa. Gradualmente, la economía ecuatoriana será reconstruida en la dirección del aprovechamiento sustentable de la biodiversidad.

Alberto Acosta, por su parte, es crítico de las orientaciones de desarrollo de la acción de gobierno, que, a su entender, se contradicen con lo estipulado en la Constitución, y no conducirían al Buen Vivir:

"Veo un tema adicional, que es válido tanto para Venezuela como para Bolivia y Ecuador: no estamos haciendo un real esfuerzo por superar el extractivismo. Voy a ser absolutamente franco: yo no veo el tan promocionado socialismo del siglo XXI. En realidad, se está reinventando el extractivismo. Lo que hay es un neoextractivismo o un extractivismo del siglo XX a secas, acompañado de algo de keynesianismo" (Harnecker, pág. 326).

"Tenemos que desmontar la creencia de que la renta de la naturaleza es lo que va a resolver nuestros problemas. Nosotros hemos sido el principal productor y exportador de cacao y banano del mundo, pero no nos desarrollamos. Exportamos todo tipo de frutas, espárragos, flores, camarones, petróleo, pero no nos desarrollamos. ¿Hasta cuándo vamos a seguir siendo país-producto? ¿Cuándo vamos a ser país-inteligencia, país-conocimiento? ¿Cuándo vamos a aprovechar las capacidades de los seres humanos, individual y colectivamente hablando? Mientras no hagamos eso, vamos a seguir presos de lo que yo llamo la maldición de la abundancia. Seguiremos siendo pobres porque somos ricos en recursos naturales. Y esas sociedades, sobre todo las petroleras y las mineras, tienen características perversas: economías rentistas, prácticas sociales clientelares y gobiernos autoritarios con una democracia endeble. Por la vía del desarrollismo senil, como dice Joan Martínez Alier, no se encontrará la salida a este complejo dilema. El reto radica en encontrar una estrategia que permita construir el Buen Vivir aprovechando los recursos naturales no renovables, transformándolos en una bendición, como recomienda el Premio Nobel de Economía, Joseph Stiglitz, pero sin depender exageradamente de ellos. Sólo así saldremos de la trampa de la pobreza y del subdesarrollo" (pág. 277).

Defendiendo a la constitución de 2008, Alberto Acosta adelanta una buena definición mariateguiana de socialismo:

"Es una constitución revolucionaria, en tanto caja de herramientas para construir una democracia radical. Recuerda siempre que el socialismo es un proceso de democracia sin fin (…) No hay otro camino. Sin democracia no hay revolución, y sin revolución no hay democracia" (pág. 252).

EL BUEN VIVIR, RESPUESTA A LA CRISIS SOCIAL GENERAL

En primer lugar, digamos que el Buen Vivir es producto de una rearticulación discursiva que emerge de una "crisis social general", esa herramienta de análisis político, pero también de implicaciones epistemológicas, a la que siempre se remitía el gran maestro boliviano René Zavaleta Mercado. Grandes masas, con fuertes componentes indígenas, se ponen en movimiento, se auto-constituyen como sujetos políticos, y acaban provocando una eclosión destituyente del escenario político establecido, y también de sus cuadros y de su cultura. Esa presencia indígena no se agota en su representación cuantitativa en los resultados electorales, ni se disminuye por la heterogeneidad y la confusión que puede afectar a la práctica cotidiana de sus actores. Más bien la trasciende, y se fundamenta en su activación y su incorporación como un participante no previsto

en el escenario político tradicional, que implicó profundizar su crisis y desbaratar a las diferentes estrategias políticas de reconstitución.

Además de su carácter expresivo de sectores sociales cuantitativamente importantes de la sociedad ecuatoriana, su presencia y activación fue potenciada por otros elementos. Por un lado, porque su acción ponía en cuestión una historia oficial, como narrativa constitutiva de la sociedad y de la política, que encubría/justificaba quinientos años de opresión, de explotación y de exclusión. La crítica práctica que fue corroyendo esas narrativas coloniales contuvo diferentes predicados, cuya significación político-cultural, suponemos, trasciende a los actores indígenas. Para retomar aquellas ideas de José Carlos Mariátegui, expuestas en la década de 1920, y que parecieran haberse encarnado en el Ecuador y la Bolivia de principios del siglo XXI, la herencia constituida por los pueblos indígenas es lo más tradicional y auténtico, y es al mismo tiempo el puente, la base, para la construcción de los diálogos interculturales y de las convocatorias políticas de los que resultará la auténtica "modernidad andina", la participación de la región en el mundo contemporáneo a partir de la constitución de una identidad plurinacional.

En unos países (y una región, y un planeta) aquejados por la exclusión, por la intolerancia, por el vaciamiento de la política, por el terror económico, por la depredación y el saqueo de los recursos naturales, la eclosión del movimiento indígena andino vino a establecer la posibilidad de esos nuevos diálogos y de recrear el conjunto de significaciones sobre los que basar una reconstitución de la política y de la sociedad. Se trató de una insurgencia cuyas raíces se remontan a cinco siglos, pero que viene a aparecer, no casualmente, en plena crisis de los paradigmas de la modernidad. Ya nos referimos a la crisis de la política representativa y del Estado, y a la crisis de las narrativas. Pero también crisis del modelo de crecimiento impulsado por la globalización, que se revierte en exclusión social y en una ampliación desmesurada de la apropiación y explotación de la naturaleza por parte del capital transnacional. También crisis, entonces, del régimen de desarrollo, derivada en una corrosión de la propia noción de **desarrollo** y de sus implicaciones. Por este camino, los múltiples colapsos sociales y ambientales ponen de manifiesto la inadecuación de las competencias científicas y tecnológicas de la modernidad (y por extensión, de sus competencias culturales) para gestionar de forma viable y sustentable las relaciones humanas y de la sociedad con la naturaleza.

La eclosión del movimiento indígena, entonces, vino a erigir en el escenario público a un actor pluricultural cuyos predicados constitutivos parecían contraponerse, uno a uno, a los postulados clásicos de la modernidad, pero de una forma en que podían incorporarse a un proyecto alternativo de modernidad. Pudo darse así (y ésta es sólo una hipótesis) un reconocimiento y valoración de estos predicados por parte de vastos sectores medios, principalmente urbanos, colocados en disponibilidad por la crisis de la política tradicional, y que vieron emerger a su lado a este nuevo protagonista indígena.

Nótese que estamos hablando más que nada de una confluencia cultural, no de una fusión política. Esa confluencia cultural provocó el desmantelamiento de los restos de la política tradicional, y constituyó la base de la reinstitucionalización convocada por Alianza País.

A partir de una memoria corta referida a las evidencias de las falacias de la modernidad y, al mismo tiempo, con una memoria larga constituida por los cinco siglos de colonialismo y explotación sufridos por la población indígena, esa confluencia cultural fue el horizonte de significaciones que contextualizó a los procesos constituyentes. Las constituciones de 2008 en Ecuador y de 2009 en Bolivia fueron en gran parte producto de una convergencia político-cultural (de sujetos vinculados por el valor de uso más que por el valor de cambio) por una modernidad alternativa, abriendo el espacio para lo que (gramscianamente) podría llamarse "una reforma intelectual y moral".

Llamemos la atención, también, para el hecho de que la crítica destituyente de la política alcanzó también a sectores de la izquierda tradicional. En Ecuador, ese encuentro entre clases medias desheredadas de sus identidades y referencias tradicionales y pueblos originarios ancestrales que se descubrían en identidades absolutamente novedosas, se procesó en gran parte por caminos no convencionales, y habría dado origen (otra hipótesis) a un nuevo *iluminismo popular*, a un proyecto de reconstitución política y cultural a partir de nuevos conceptos articuladores, producto de fusiones discursivas entre modernidad y tradición, protagonizada por una *intelligentzia* enraizada pero con referencias cosmopolitas, y con un legado de experiencias y formación de planeamiento estatal desde los gobiernos reformistas militares de la década de 1970[6]. Y claro que eso siempre en un marco atravesado por contradicciones abiertas y veladas, ya que, como le gustaba decir a David Viñas, un gran escritor argentino fallecido unos meses atrás, el encuentro entre intelectuales de clase media y el pueblo no es la comunión de los santos.

El Buen Vivir está inscripto en el legado histórico de los pueblos andinos, en sus prácticas cotidianas, en su sabiduría práctica. Es por eso que me pregunto si no será mejor no insistir en darle una definición demasiado estricta (que siempre sería hecha en castellano, además) y que de alguna forma violentaría, me parece, la propia intencionalidad intercultural. Quizás sea mejor que cada cultura de las que componen los estados plurinacionales andinos construya sus propias significaciones, y no tenga que incorporar una norma prescriptiva traducida del castellano. ¿No sería eso volver a las prácticas del iluminismo oligárquico?

Pero si decimos que el Buen Vivir está inscripto en las prácticas que constituyen lo popular, eso implica en que será necesariamente diferenciado y en ocasiones contradictorio, ya que así lo es el pueblo[7]. Podría decirse, a lo Gramsci, que lo nacional-popular es constituido por la diferencia y la contradicción. Por lo tanto, la sola enunciación de los criterios del Buen Vivir como fundamento de las políticas públicas, me parece, revierte las concepciones tradicionales de las políticas de desarrollo, elaboradas de forma tecnocrática en las alturas del Estado y hechas aterrizar sobre los pueblos y comunidades. Ahora no: el Buen

6 *"Se ha señalado muchas veces que en el interior de la gran autonomía de la política que caracteriza a las sociedades latinoamericanas, existe una autonomía aún mayor de la producción ideológica, lo cual explica el papel excepcional que han desempeñado históricamente los intelectuales"* (Aricó, 1980, pág. 141).

7 La investigadora francesa Marie-Danielle Demélas (2003), que realizó un estudio de contenido del discurso del precursor de la independencia ecuatoriana, Eugenio Espejo, advierte que en la tradición democrática española el sentido positivo no está asociado al *pueblo* (que puede ser vil, rústico, etc.), sino al plural, a *los pueblos*, comunidades organizadas y conscientes de sus intereses.

Vivir sólo puede construirse de abajo hacia arriba, a partir de la convergencia dialógica de proyectos y de acciones moleculares que al articularse van ampliando progresivamente sus escalas. Su propia formulación implica la prioridad de lo local, el respeto intercultural, la democratización del Estado.

Esto último, la democratización del Estado, me parece que desde el tema que nos ocupa tiene dos dimensiones centrales, claro está que vinculadas. Por un lado, si tomamos como punto de partida y objetivo el Buen Vivir, el Estado debe extremar su permeabilidad en relación a las definiciones que le aporten las diferencias nacionales y culturales. Por otro lado, en su carácter de representante del interés general (que no se ha debilitado en los nuevos ordenamientos constitucionales, más bien me parece que se refuerza) debe cumplir la ingente tarea de articular y de traducir la diversidad de concepciones sobre el Buen Vivir, y devolverlas a la sociedad plurinacional e intercultural en la forma de políticas públicas generales pero al mismo tiempo específicas, resaltando la sensibilidad de su concreción territorial.

No quiero extenderme más sobre estos temas del Buen Vivir. Ya existe un debate doctrinario instalado en ambos países, la cuestión está incorporada en el escenario político-cultural y en las prescripciones del sector público (como el Plan del Buen Vivir del Ecuador), ilustres protagonistas de la política, como Alberto Acosta en Ecuador, se han explayado en libros, artículos y entrevistas[8]. Precisamente es Alberto Acosta (2011) quién insiste en que el Buen Vivir, de indudables raíces andinas, incorpora también dimensiones de diferentes tradiciones humanistas y anti-utilitaristas. El Plan Nacional para el Buen Vivir, por su parte, además de las referencias a la tradición indígena, se remonta a Aristóteles.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: EL SOCIALISMO INDO-AMERICANO

Es difícil poder referirse brevemente a la obra de ese gran intelectual andino que fue José Carlos Mariátegui, por la diversidad estratégica de temas abordados, por la sutileza y complejidad de sus argumentos, por la pasión con que los expuso. Sin duda, es el mayor ejemplo de ilustración popular de nuestro continente. La crítica al modelo de desarrollo seguido por el Perú independiente, la desconfianza en relación a los efectos de ese modelo para las masas populares, la incorporación de valores éticos como ordenadores de la crítica económico-social de lo realmente existente y como predicados esenciales para la formulación de modelos alternativos de modernidad, el enraizamiento del socialismo en tierras americanas a partir del pasado indígena, la recuperación de formas comunitarias y solidarias de vida y organización de la producción como parte sustancial de ese socialismo latinoamericano a ser inventado: creemos que hay allí delineada una perspectiva en diálogo abierto con la discusión contemporánea sobre el Buen Vivir.

8 La bibliografía se expande constantemente. Nuestras referencias son Acosta y Martínez (2009) y Farah y Vasapollo (2011). Una búsqueda en Internet, en septiembre de 2011, dio como resultado nada menos que 10.500.000 resultados conteniendo "Buen Vivir" (entendiendo, claro está, que esta expresión no se agota en el sentido que estamos trabajando aquí), mientras que la expresión kichwa "Sumak Kausay" apareció con 11.200 resultados, evidentemente más ajustados a este tema que la anterior.

Entre tantos pionerismos de José Carlos Mariátegui no fue el menor su descreencia en que las condiciones políticas y sociales peruanas fuesen revolucionadas apenas en función del desarrollo económico. En la década de 1920, en oposición a todo el *mainstream* de la derecha y también de la izquierda latinoamericana, que creía píamente en las virtudes sociales y políticas producidas por el desarrollo de las fuerzas productivas, 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.

En el plano económico, como es analizado en los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana,* los enclaves exportadores de la costa se combinan con la recomposición del latifundismo más tradicional en la sierra. Por otro lado, la crisis progresiva del orden político oligárquico no abre espacios políticos ni culturales alternativos para nuevos sectores sociales, una clase media urbana mestiza, que recibe y asimila las tendencias de cambio que llegan desde el escenario latinoamericano e internacional.

Para Mariátegui, el futuro latinoamericano está en la recuperación vital de su pasado. No se trata de oponerse en abstracto a la modernidad, sino en comprender y recuperar los elementos autóctonos para fundar un modelo alternativo de modernidad. El socialismo, la organización futura de la sociedad humana, está inscripto en el pasado andino, en las tradiciones comunitarias y solidarias que, recompuestas por una nueva política, abrirán el camino para una modernidad propia, en diálogo productivo con las tendencias renovadoras contemporáneas. Para no quedar limitado a una recuperación del pasado por el pasado mismo, este proyecto supone una articulación hegemónica con las fuerzas que encarnan la modernidad, territorializadas y recompuestas en espacios urbanos.

Tomando como punto de partida a la realidad peruana, con su densidad histórica y su heterogeneidad plurifacética, la apuesta que impulsa la búsqueda apasionada de Mariátegui es la posibilidad de convocar a "todas las sangres" para la construcción de una modernidad alternativa. Por eso la necesidad de recurrir al mito del comunismo incaico, porque la forma social más tradicional y más antigua pasaba a ser una promesa de modernidad. Como dijo Antonio Cornejo Polar, Mariátegui arriesga

"la apuesta a favor de una modernidad que no fuera copia de la alcanzada por los países centrales, incluyendo a los estados socialistas nacientes en esa coyuntura, sino desarrollo peculiar de diversas circunstancias socio-histórico-culturales. En este caso, una modernidad andina. En tal sentido, mientras que hoy se hace cada vez más común pensar que la modernidad de los países andinos depende de su capacidad de ´desindigenización`[9], la tesis mariateguiana propone

9 Como ejemplo, Cornejo Polar cita aquí a Mario Vargas Llosa, insuperable!: "*Tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio, esto es, renunciar a su cultura, a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos, y adoptar la de sus viejos amos; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas"*, *El nacimiento del Perú*, *Hispania*, 75, 4, octubre 1992 (Cornejo Polar, op. cit., pág. 60).

una alternativa anti-dogmática: no hay una sino muchas modernidades, y varias maneras de llegar a ese punto, y dentro de ellas es insensato no incluir la opción de imaginar y realizar una modernidad de raíz y temple andinos" (Cornejo Polar, 1993, págs. 60/61).

Por eso, continua Cornejo Polar, Mariátegui dirá que el socialismo latinoamericano no podía ser calco ni copia, sino creación heroica, a la que se le daría vida con la propia realidad, con el propio lenguaje. Es decir, sería la creación de una sociedad peruana reconciliada consigo misma, y autoconstruyéndose a partir de su propia dinámica, siguiendo su propio camino de modernización. Creemos que esta lectura de Cornejo Polar aproxima integralmente la perspectiva de Mariátegui con los lineamientos generales del Buen Vivir ecuatoriano.

Coincidimos con Aníbal Quijano (1995, 2007), para quien la inspiración que orienta y fortalece la pasión de Mariátegui es la búsqueda de una racionalidad alternativa, que no niega la importancia de las conquistas materiales e intelectuales de la modernidad, pero que las impugna desde un punto de vista ético (para Enrique Dussel, 1995, allí reside lo más significativo de la lectura que Mariátegui realiza de Marx). La crítica al mito civilizacional de la modernidad y el desenmascaramiento de la violencia colonial que lleva implícita abre la posibilidad de recuperar desde otro lugar a la potencialidad emancipatoria de la razón moderna. Es a partir de esa impugnación que Mariátegui se propone reivindicar el mundo andino, en tanto pasado que posibilita la inscripción del socialismo en América, pero especialmente como presente en la experiencia social, cultural y económica del campesinado indígena y de sus formas comunitarias de existencia.[10]

Para Quijano, la genealogía de esa racionalidad alternativa en el pensamiento de Mariátegui tiene tres dimensiones constituyentes. Por un lado, tomando distancia de los modelos eurocéntricos adoptados por los referenciales políticos de la izquierda de la época, la social democracia y los bolcheviques, Mariátegui intenta elaborar una perspectiva anclada en la historicidad del conocimiento, que se produce en el interior de sociedades concretas. "Peruanizar al Perú" implica pensarlo a partir de su especificidad, aunque se utilicen herramientas teóricas puestas a disposición por la reflexión socio-política internacional. En ese sentido, como propusimos en otra ocasión (Alimonda, 2009), Mariátegui puede ser reconocido como un precursor del pensamiento post- colonial y del proyecto modernidad/colonialidad. Hay también evidente afinidad con la formulación del Buen Vivir ecuatoriano, donde está implícita la crítica a las experiencias del "socialismo real", pero donde explícitamente se impugna la concepción eurocéntrica, que está por detrás de la noción ortodoxa de desarrollo, y que invisibiliza la historicidad propia de Indo-América.

Otra dimensión inspiradora de la racionalidad alternativa mariateguiana es la significación irrenunciable que otorga a los temas que tienen que ver con la construcción y vigencia de la subjetividad. Paradójicamente, en su obra de análisis riguroso de la sociedad peruana, los *Siete Ensayos*, Mariátegui se ve obligado, al enfrentar las posiciones tradicionales en relación al problema del

10 *"El ayllu, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, aún tiene la fuerza suficiente para convertirse gradualmente en la célula de un Estado socialista moderno"*, "Principios de política agraria nacional", *Mundial*, 1/7/1927 (Alimonda, 2011)

indio, por ejemplo, a insistir en la preponderancia de las condiciones materiales, los procesos económicos y la relación con la tierra. Pero esa lectura no tendrá nada de economicista y se inscribe en afinidad con su admirado Sorel y con la tradición contemporánea del marxismo historicista, que (otra paradoja!) no llegó a conocer (Lukács, Gramsci, Korsh – Alimonda, 2011). Pionero en la lectura y edición de Freud, en la sintonía con las vanguardias europeas, Mariátegui parte hacia una articulación original, que no podía nunca ser reduccionista, entre condiciones materiales y subjetividad. También este punto nos parece estar presente en las formulaciones ecuatorianas del Buen Vivir.

Por último, sostiene Quijano, Mariátegui desarrolla una perspectiva de racionalidad alternativa (que en este caso lo aleja de Sorel, aunque lo mantendrá vinculado con Gramsci) frente a la necesidad de pensar la interpretación teórica y los caminos de la práctica política transformadora en una formación social caracterizada por una profunda heterogeneidad estructural[11]. No se trata apenas de la heterogeneidad estructural en su dimensión económica, como desde hace tiempo diagnostica la CEPAL. Se trata, propone Quijano, de la heterogeneidad presente en la existencia social cotidiana de nuestros países. A esa heterogeneidad de formas de existencia corresponde también la heterogeneidad cultural, repuesta permanentemente por las condiciones concretas de la vida social. Lo popular, especialmente, se caracteriza por una extrema pluralidad. En esos términos, Mariátegui debió recurrir a lógicas interpretativas originales para dar cuenta de la diversidad estructural de la existencia peruana. En el tiempo actual, con la emergencia del movimiento indígena como actor político fundamental, debemos reconocer que la visión de Mariátegui del "problema del indio", válida en su época, resulta hoy extremamente simplificadora. Pero eso, en última instancia, está dentro de la propia lógica socio-histórica de producción del conocimiento que José Carlos utilizó.

Otro destacado mariateguiano, César Germaná, profundizó la identificación de una racionalidad alternativa en Mariátegui. No se trata apenas, como nos propone Quijano, de una racionalidad analítica a la que Mariátegui se ve obligado a recurrir para desarrollar sus elaboraciones teóricas y políticas, ante la inadecuación del instrumental recibido de la tradición socialista vigente. Para Germaná, la ruptura mariateguiana es aún mayor, se refiere a la necesidad de refundar las relaciones sociales a partir de una racionalidad diferente, una perspectiva que era implícitamente crítica del modelo soviético productivista (y que recuerda posiciones de Walter Benjamin). Según Germaná, para Mariátegui

"el socialismo no era, pues, la continuación y el coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y el beneficio, sino en la solidaridad

11 Es interesante que en estos días Martín Hopenhayn, de la CEPAL, caracterizó a la heterogeneidad estructural como la principal causa de reproducción de la desigualdad social en América Latina: *"En la estructura productiva, en el núcleo de nuestras economías, tenemos tres niveles productivos muy diferenciados. Un nivel alto, que es el de las grandes empresas. Un segundo segmento, que está integrado por los estratos medios de productividad, con las pequeñas y medianas empresas. Y, por último, un estrato bajo donde se encuentran las microempresas, la informalidad, etc. Ahora bien, lo que ocurre en promedio en la región es que más de la mitad de la gente ocupada o empleada está en el tercer nivel. Entonces, hasta hoy, se sigue reproduciendo esta diferenciación en la estructura productiva, que es uno de los núcleos más importantes generadores de desigualdad social"* (www.rebelion.org, 26/12/2011).

y la comunicación. Más aún, pienso que esta idea constituye el substrato más profundo de sus reflexiones y el elemento que, suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo, la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político. Se trata, por lo tanto, del núcleo alrededor del cual se articula el pensamiento de José Carlos Mariátegui" (Germaná, 1995, pág. 171).

Para Mariátegui, el agotamiento de la civilización burguesa reside en el progresivo desencantamiento del mundo, provocado por la razón utilitaria, la lógica de la ganancia y de la mercadería, el positivismo y el cientificismo.

"La civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino (…) Ni la Razón ni la ciencia pueden ser un mito" (Mariátegui, "El hombre y el mito", en *El alma matinal*).

Agrega Germaná:

"José Carlos Mariátegui estaba convencido de que con la revolución socialista se estaba creando una nueva civilización. Ella daría lugar a un reencantamiento del mundo, y no a una civilización tecnocrática y productivista y, desde esta óptica, continuadora del aspecto más profundo de la sociedad burguesa: la racionalidad capitalista. No expuso un modelo de la nueva sociedad, pues ésta sería el resultado de los propios trabajadores, pero sí afirmó su sentido y orientación. Este estaba vinculado con la negación de la racionalidad instrumental del capitalismo y la afirmación de nuevas relaciones entre los hombres y el mundo y entre los propios hombres." (Germaná, op. cit., pág. 189).

Desde este punto de vista, el análisis de Germaná llama la atención para la importancia que Mariátegui atribuyó a la supervivencia de relaciones sociales de solidaridad y cooperación en el mundo andino, vinculadas con la persistencia de un estilo cultural de vinculación con el mundo y con la naturaleza que era ajeno a la lógica de la razón instrumental occidental. Eso no significaba, claro está, lo hemos dicho, renunciar a las dimensiones emancipadoras del legado occidental, sino que indicaba el esforzado pero indispensable camino de vincular ambas tradiciones.

"Es indudable que para Mariátegui el socialismo peruano, en tanto ámbito de encuentro entre el mundo occidental y el mundo andino, no se presentaba como la mera yuxtaposición de dos concepciones de la vida. Más bien lo pensaba como una creación orgánica cuyo eje articulador lo constituían las relaciones de solidaridad (…) El socialismo aparece como el momento en que esas relaciones de solidaridad logran imponerse sobre cualquier forma de relación social" (Germaná, op. cit., págs. 220/221).

Para Germaná, la vigencia de esta racionalidad alternativa como fundamento de la construcción de una nueva sociedad hace que, en la perspectiva de Mariátegui (tal como aparece en las formulaciones ecuatorianas de la Constitución de 2008 y en el Plan del Buen Vivir), no se trate solamente de modificar las orientaciones de las políticas económicas o de los regímenes de propiedad. Es necesario reformular las relaciones de la sociedad con la naturaleza, democratizar radicalmente las

estructuras del Estado, implantar una efectiva interculturalidad plurinacional, es decir, invertir en una recomposición global, aunque paulatina, del conjunto de las relaciones sociales, incluyendo la producción de las subjetividades.

Quiero finalizar con una larga cita del libro de César Germaná, donde el lector atento encontrará claramente los vínculos con el Buen Vivir.

"El socialismo aparece en las reflexiones de José Carlos Mariátegui alrededor de tres ejes: primero, como la socialización de los recursos productivos, esto es, el establecimiento de relaciones de cooperación y de solidaridad en la producción; segundo, como la socialización del poder político, en el sentido del ejercicio directo del poder por la sociedad en su conjunto; y tercero, como un nuevo sentido de la vida, es decir, una racionalidad alternativa a la del capitalismo.

Si, desde la perspectiva de José Carlos Mariátegui, la solidaridad, y no el poder o el dinero, constituía la fuerza de la integración social, entonces se puede descubrir allí una racionalidad diferente de la que se impuso en la civilización occidental. Esta diferencia puede ser considerada desde dos puntos de vista. Por una parte, la consideración de que las relaciones sociales se orientan hacia la constitución de formas de vida emancipadas de la explotación económica o de la dominación política; se trataría, en este sentido, de relaciones sociales orientadas hacia el mutuo entendimiento entre los individuos, lo que les permitiría desarrollar su propia individualidad, sin perjuicio de que los demás puedan también desarrollarse como seres humanos. En este sentido, el socialismo es presentado como la expresión de una racionalidad liberadora. Por otra parte, el socialismo implicaría un reencantamiento del mundo, en el sentido del restablecimiento de una relación armoniosa de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza. La modernidad occidental se tradujo en la fragmentación de la vida social en esferas autónomas (economía, política, cultura, moral, por ejemplo) donde cada una de ellas ha funcionado como un sistema independiente; la sociedad moderna aparece, por tanto, como un mundo atomizado. No sólo se habían roto los vínculos entre los individuos, también desaparecieron las relaciones directas con la naturaleza. El socialismo, en este sentido, es concebido como la concretización de una racionalidad solidaria" (op. cit., págs. 221/222).

En resumen, me parece que desde estas consideraciones es posible justificar un vínculo profundo entre las perspectivas mariateguianas y la vigencia actual de las propuestas andinas del Buen Vivir. Y creo que éste puede ser el fundamento de un estimulante programa de trabajo, basado en la interculturalidad y plurinacionalidad latinoamericanas.

APÉNDICE: ARTURO ESCOBAR SOBRE LA CONSTITUCIÓN ECUATORIANA

El antropólogo colombiano Arturo Escobar es autor de una crítica contundente a la noción de desarrollo, presentada en su libro *La invención del Tercer Mundo* (1996), en la perspectiva de la denominada "antropología de la modernidad". Recientemente, en la introducción de una antología de artículos publicada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Perú, Escobar declara que la aparición de la Pachamama en la Constitución ecuatoriana.

"es una presencia diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del Estado (…) porque semejante supuesto es históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna. Que este artículo aparezca en la Constitución ecuatoriana es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan –incluyendo las izquierdas– porque desafía al liberalismo, al Estado y al Capital. Ambas ideas –los Derechos de la Pachamama y el Buen Vivir– se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos y no humanos) existen siempre en relación entre sujetos, no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente" (Escobar, 2010, pág. 28).

Y agrega Escobar: *"Se ha revitalizado la discusión política y del desarrollo, abriéndola a otros saberes y prácticas culturales (interculturalidad). En relación al modelo dominante, el desarrollo como Buen Vivir 1) cuestiona el ´maldesarrollo´ basado en el crecimiento y el progreso material como metas rectoras; 2) desplaza el desarrollo como fin hacia el desarrollo como proceso de cambio cualitativo; 3) permite ir más allá de modelos basados en la exportación de productos primarios, y combate la reprimarización en boga en el continente, abordando con cierta seriedad la sustentabilidad del patrimonio natural.*

Otros aspectos innovadores que han sido resaltados incluyen: 1) al acoger la visión del Buen Vivir, asume que no hay un estado de ´subdesarrollo´ a ser superado, ni uno de ´desarrollo´ a ser alcanzado, pues refiere a otra filosofía de vida; 2) mueve el debate del antropocentrismo al biocentrismo, y reinserta la economía en la sociedad y los ecosistemas. Intuye una ´nueva ética de desarrollo´ que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana y el bienestar de la gente; 3) en este sentido, busca articular economía, medio ambiente, cultura y sociedad. Esto demanda la construcción de economías mixtas y solidarias; 4) recupera lo público, la diversidad y la justicia social e intergeneracional como principios; 5) reconoce diferencias culturales y de género; 6) permite nuevos énfasis, incluyendo la soberanía alimentaria y el control de los recursos naturales" (Escobar, 2010, pág. 25).

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Alberto y Esperanza MARTÍNEZ (compiladores). *El Buen Vivir – una vía para el desarrollo.* Quito: Abya Yala, 2009.

ACOSTA, Alberto, "Sólo imaginando otros mundos se cambiará éste – Reflexiones sobre el Buen Vivir". Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (comps.), *Vivir Bien: paradigma no capitalista.* La Paz: CIDES/UMSA, 2011.

ALIMONDA, Héctor, "Presentación". Arturo ESCOBAR, *Una minga para el postdesarrollo – Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Lima: Proyecto Democracia y Transformación global, Unidad de Postgrado, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.

ALIMONDA, Héctor. "Genealogias do desenvolvimento". Eli Napoleao de LIMA y Sérgio Pereira LEITE (orgs.), *CPDA 30 anos: Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.* Rio de Janeiro: Edur/Mauad, 2010.

ALIMONDA, Héctor. (org.). *Mariátegui: la tarea americana.* Buenos Aires: CLACSO/Prometeo, 2011.

ARICÓ, José. "Mariátegui y la formación del Partido Socialista". Revista. *Socialismo y participación*, No. 11, Lima, septiembre 1980.

CORNEJO POLAR, Antonio. "Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina". *Anuario Mariateguiano*, V. 5, Amauta, 1993.

DÉMELAS, Marie-Danielle. *La invención política – Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

DUSSEL, Enrique. "El marxismo de Mariátegui como filosofía de la revolución". *El marxismo de José Carlos Mariátegui.* Lima: Universidad de Lima/Amauta, 1995.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo – Construcción y desconstrucción del desarrollo.* Santafé de Bogotá: Norma, 1996.

ESCOBAR, Arturo. "El ´postdesarrollo´ como concepto y práctica social". Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización.* Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005.

ESCOBAR, Arturo. *Una minga para el postdesarrollo – Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales.* Lima: Programa Democracia y Transformación Global, Unidad de Postgrado, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.

FARAH, Ivonne y Luciano Vasapollo (comps). *Vivir Bien: paradigma no capitalista.* La Paz: CIDES/UMSA, 2011.

GERMANÁ, César. *El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui.* Lima: Amauta, 1995.

HARNECKER, Marta. *Ecuador - Una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal.* Lima: Amauta, 1981.

QUIJANO, Aníbal. "El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa". *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta, 1995.

QUIJANO, Aníbal. "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". Prólogo a José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

REPUBLICA DEL ECUADOR. *Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013).* Quito: Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009.

RIBEIRO, Silvia. "As novas fronteiras da mercantilização da natureza", "Le Monde Diplomatique – Suplemento especial: Sustentabilidade e desenvolvimento – O qué esperar da Rio+20". São Paulo, dezembro 2011.

STEFANONI, Pablo. "Estado de la democracia en Venezuela, Bolivia y Ecuador". OSAL, 30, CLACSO, Buenos Aires, noviembre 2011.

TORTOSA, José Maria. *Maldesarrollo y Malvivir – Pobreza y violencia a escala mundial.* Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.

OFICIO DE INTELECTUALES, INTERPRETAR LA REALIDAD *DE AUTORES DEL RELATO HISTÓRICO FUNDADOR A CREADORES DEL PROYECTO DE VIDA NACIONAL*

Edgar Montiel

Entre los tres peligros que amenazan a un Soberano, el primero es no saber reconocer a los hombres de valía, aun cuando están próximos a él; el segundo, que no les deje desarrollar sus talentos, aun cuando los haya reconocido; el tercero, que no les asigne a puestos importantes, aun cuando hayan probado su valor.

Antigua máxima china[1]

Hacer inteligible una realidad moviente que se estructura como nación, considerando sus estructuras económicas, sociales, políticas y culturales, es una preocupación persistente en países marcados por períodos traumáticos, como son la implantación colonial. La producción de conocimientos es una práctica colectiva, que cuenta con actores individuales y sociales que son complementarios. Una teoría o una interpretación no es el resultado de una sola inteligencia, por más lúcida que esta sea, ni pretende ser perenne, sino que su formulación se inscribe en un proceso *solidario* –como lo calificaba Gaston Bachelard– en el sentido que avanza por acumulación de saberes, en el que una idea, un concepto, ratifica o rectifica una hipótesis. La producción conceptual avanza, como veremos, tanto por acumulación como por rupturas epistemológicas. Por supuesto, la preocupación por asir una realidad histórica, geográfica y cultural como la peruana, de una urdimbre densa y antigua –que no es lineal en nada– es un enorme desafío que nace en las azarosas circunstancias en que se inicia la formación de la nación[2].

En medio de este caos, del colapso del orden incaico y de la confrontación violenta del que nacería el nuevo orden colonial, surgieron ya mentes preclaras que se esforzaron por entender mediante el logos *escrito* o las *imágenes* lo que iba a ser esa entidad emergente llamada Perú. Así surgió, desde la primera hora de la Conquista, una preocupación prospectiva por esa realidad emergente.

---

1 El autor agradece a Julia Le Moal (Université Paris I Panthéon – Sorbonne) por su apoyo en la investigación, edición y relectura.
Maximes chinoises, Cinq mille ans de "préceptes d'or" des philosophes chinois. République populaire de Chine: SINOLINGUA, 2004

2 Edgar Montiel. *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Lima: FCE, 2000

Los enviados del virrey Toledo hicieron – a los veinte años de comenzada la Conquista – un informe sobre el Cuzco, sobre los orejones y "el buen gobierno", cuando nacía ya la primera generación de peruanos mestizos. La primera pregunta que se plantearon fue sobre la nueva realidad que se conformaba. Como se sabe, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega[3], no fueron comentarios sobre la realeza sino "comentos de la realidad" social y política, para refutar a los cronistas españoles que no hablaban quechua. Otro esfuerzo, con otro lenguaje, fue el de Guamán Poma de Ayala con la *Nueva crónica y buen gobierno*, quien se propuso objetivos semejantes: saber y dar a conocer cómo era la sociedad originada por los cambios, y cómo servirse de las instituciones del pasado en el presente. Así el Inca Garcilaso u Guamán Poma conformaron el primer relato intelectual que avizoró temprano la nación emergente, como mensaje "a los tiempos venideros, que es cuando más sirven las historias", decía Garcilaso.

AMÉRICA EN EL HUMANISMO RENACENTISTA

El siglo XVIII produjo mucho y América tuvo, en el ámbito de la política y de las surgientes ciencias sociales, una capacidad de experimentación. Así, hay que reclamar para nuestra región una contribución inesperada para lo que se ha llamado el humanismo renacentista, y en general en la conformación de la Modernidad que ese siglo produjo[4].

La primera prueba de esta contribución fue el crucial debate que se dio en 1551 entre dos grandes figuras: Fray Bartolomé de las Casas –que se esfuerza por hacer legible la "realidad" de esa América lejana y desconocida– y el Padre Juan Ginés de Sepúlveda –el mejor tratadista y filósofo político europeo de ese momento– nada menos que para contender sobre la *condición humana* o no del hombre originario de América. La tesis del Padre Sepúlveda fue sacada de un tratado sobre "Las justas causas de la guerra contra los indios" que publicó en 1550 y sirvió para legitimar la ocupación, por la vía militar, de los pueblos indígenas que entonces se estaba produciendo. Se confrontó con Las Casas, quien tuvo la astucia, los argumentos agustinianos y los conocimientos de esa ignota naturaleza para vencer a las tesis de Sepúlveda. Pero es que detrás de Las Casas estaba la Escuela de Salamanca –encabezada por Francisco de Vitoria– quien elaboró las primeras bases conceptuales de lo que serían el derecho natural y de gentes, y el derecho internacional. Estos principios serían el punto de partida para que en el siglo XVIII, o sea más de dos siglos después, se estableciera la teoría del Derecho Natural como conceptos centrales del proceso de Independencia en las Américas, y de las ideas de Libertad individual en la Revolución Francesa.

3 Edgar Montiel. "Garcilaso Inca y la independencia de las Américas". Revista *Visionario* dirigida por Arturo Corcuera. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, n°4, marzo 2010.

4 Edgar Montiel. "Los retos de las humanidades ante la realidad latinoamericana". En *Revista Cultura de Guatemala, Jornadas Humanísticas Landivarianas, El rol de las humanidades en el siglo XXI*. Año XXXI Volumen III septiembre – diciembre 2010.

Así, el triunfo de Las Casas resultó de extrema importancia para avanzar en la forja de una convivencia fraterna y cooperativa entre todos los hombres, iguales entre sí, aunque distintos en sus orígenes y culturas. Este fue el humanismo surgido en el Siglo XVI, que aportó la prueba decisiva para admitir la diversidad como algo inherente a la condición humana. América se encontró así contribuyendo a la formación del humanismo moderno.

Se puede también considerar el *boom* de libros de historia, de ciencias naturales, de geografía, publicados en el siglo XVI para ilustrar que América era fuente inspiradora de las humanidades. Al respecto, es justo referirse al libro del Padre Ramón Pané, un curita de la Orden de San Jerónimo, que escribió en 1498 –seis años después de iniciada la Conquista– su "*Relación acerca de las antigüedades de los indios".* Este documento, clave en la cultura occidental, se considera el primer estudio antropológico y etnológico de América, y modelo para Europa. Fue reproducido por Bartolomé de las Casas en su *Apologética historia sumaria,* y tomado en cuenta por el hijo de Colón al publicar la *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón*. Fue también utilizada por Pedro Mártir de Anglería, en sus famosas *Décadas del Nuevo Mundo.* Mártir de Anglería era un agregado de Italia en la corte de España que nunca había estado en América pero interrogaba a quienes desembarcaban y tomaba nota para escribir sus famosas "*Décadas",* que se tradujeron a todas las lenguas europeas y tuvieron mucho éxito.

A estos primeros textos fundacionales habría que agregar los trabajos de Fernández de Oviedo sobre *Historia Natural del Caribe, Centroamérica y México,* y los del Padre Acosta sobre *Historia Moral y Natural* , escrita en el Perú.

Estos viajeros, relatores y cronistas aportaron una información que circuló muchísimo en Europa y dio lugar a muchas traducciones y literatura. Generó un enorme impacto en el imaginario que Europa tenía sobre el mundo, la naturaleza y el género humano.

La aparición de nuevas plantas y animales preocupó mucho a los científicos, quienes tuvieron que reescribir sus tratados, obligados por la redefinición del reino animal y vegetal. Así, Boemus, quien dedicó 30 años a escribir nueve tomos de una *Historia Plantorum*, tuvo que rehacerla luego que comenzaron a conocerse las nuevas plantas de América y murió en el intento. Los geógrafos que tenían acabados sus mapas tuvieron que rehacerlos, pues no tenían incorporado el continente de Américo Vespucio. Todo esto obligó a revisar la *visión* que se tenía de la humanidad, de lo que era el mundo, y se generó una revolución en la cosmovisión que se tenía de la naturaleza humana, de los hombres, una revolución en la economía. Surgía así un nuevo episteme.

Se puede decir que el hecho colonial no es ajeno a la expansión de las llamadas ciencias humanas, sobre todo en Europa. Todos estos viajes, misiones, avanzadas colonizadoras, tuvieron repercusiones epistemológicas, proceso en el cual América tiene un rol relevante. El "hecho americano" participó en esta génesis disciplinaria que conformó eso que llamamos las *ciencias humanas. S*in esos conocimientos y sin esa presencia americana -poniendo en crisis el canon establecido- no hubiera surgido la Modernidad, el proceso histórico simplemente habría sido otro.

LA NECESARIA REINTERPRETACIÓN DEL PROCESO DE INDEPENDENCIA[5]

El movimiento de independencia de las Américas arrancó en 1776 con la Declaración de la Independencia de las 13 Colonias del Norte, y la guerra que originó de 1780 a 1783; justo en el mismo periodo en que se producía una revolución "separatista" en el sur, liderada por Túpac Amaru II.

En el caso de Perú, el Estado Inca originario que hasta el siglo XVI estaba organizado desde el Cuzco como epicentro del orden andino, se desestructuró brutalmente con la Conquista, volviéndose urgente para sus habitantes hacer frente a esta desestructuración violenta y proyectar, entre vencedores y vencidos, la configuración de una nueva formación económico-social. Este desafío fue una tarea intelectual colectiva: construir la "nueva realidad".

Túpac Amaru, que en 1780 se levantó en Tungasuca, hizo la primera rebelión, encabezando un levamiento moderno, después de haber tenido vínculos con los círculos intelectuales de Lima y anudado compromisos con comerciantes mestizos interesados en el desarrollo de las fuerzas productivas. Este levantamiento fue atrozmente reprimido, de acuerdo a los protocolos de la Casa Borbónica a la cual pertenecían los virreyes. El castigo, cuando se debeló la revolución, fue extremadamente violento. El Rey decretó que había que desaparecer a todos los Túpac Amaru a quienes fueron aplicadas penas severas, y decretó una revolución contracultural, contra todo el legado inca: se dispuso desaparecer los ritos y las fiestas "paganas", se prohibió la circulación de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. De todo esto fue testigo un niño de nueve años, Fernandito Túpac Amaru, que fue llevado a Madrid, donde le reconocieron su condición noble, y se educó con esmero. Estaba interesado por lo que pasaba en París y siguió de cerca los acontecimientos de la Revolución Francesa y el proceso de Independencia.

Se hace necesario proceder a una reconstrucción histórica, no solamente a partir de los libros de la historiografía latinoamericana escritos en gran parte por los patricios criollos, pues muchas veces tienen una visión sesgada. Una parte importante de la historia de la Independencia merece ser replanteada a la luz de nuevas fuentes que están apareciendo con documentos provenientes de Inglaterra, Francia y España y, también, de Norteamérica, como son los papeles de los embajadores norteamericanos en París y Londres, tales como Benjamín Franklin, Thomas Jefferson, el Gobernador Morris, John Adams, Rufus King, entre otros.

Entre estos papeles están los informes de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, el joven jesuita expulsado a Italia. Cuando se produce el levantamiento de Túpac Amaru, se convirtió en agente, estratega e informante de la Corte Inglesa sobre los alcances del movimiento tupacamarista. En 1781-1782, los ingleses ya disponían de un informe detallado de lo que había sido este levantamiento, con la visión estratégica y la experiencia de Viscardo y Guzmán. Era lo que se podría llamar ahora un "agente de inteligencia".

5 Aquí resumimos algunos apuntes. Ver: Edgar Montiel. "Repensar la Independencia de las Américas desde nuevas perspectivas: Invitación a una relectura". *Las mujeres en la independencia de América latina*. Edición de Sara Beatriz Guardia. Lima, Perú, diciembre 2010.

Lo que sale en claro de estos materiales es que los procesos de independencia de América del Sur y el de América del Norte, salvando ciertas especificidades, forman parte de un mismo proceso de Independencia continental, que arrancó muy temprano, desde 1750 con levantamientos y proclamaciones. El levantamiento de Túpac Amaru se produjo el mismo año que dos otros levantamientos en el Virreinato del Perú: en Lima y en el Cuzco. Además, llama la atención que la guerra de Independencia de los Estados Unidos se diese en el mismo momento en que Túpac Amaru estaba luchando en el Sur. La América hispana ayudó a la Revolución Norteamericana con dinero y con hombres: 3000 hombres caribeños y mexicanos lucharon bajo las órdenes de Washington, 32 millones de dólares se recolectó para ayudarlos con armas y logística, la propia corona española quería que los colonos norteamericanos se liberaran. Carlos III alentó que los criollos prósperos apoyaran con recursos y dinero. El encargado de recolectar fondos y logística fue el comisionado del Rey Carlos III, don Francisco de Saavedra y Sangronis, quien da cuenta de esta misión secreta en un Diario que escribió entre 1780 y 1783 y publicado recién en el 2004 en Nicaragua ("Misión de guerra en el Caribe", edición y estudio de Manuel Ignacio Pérez Molina, Colección Cultural de Centroamérica).

En 1780, Filadelfia era una modesta ciudad al lado de México, pero allí se editaban muchos libros revolucionarios y fue donde se juntaron los expulsados de los virreinatos de México y Perú con Thomas Paine, Thomas Jefferson, John Adams, George Washington. En París emerge el Inca Garcilaso, como figura de referencia gracias a la novedosa edición de los enciclopedistas (1744, conocida como edición *Jardin du Roi*); edición leída por Condorcet, Voltaire, Montesquieu, Diderot y tantos otros. También hubo un círculo revolucionario que se hizo llamar Pachacútec, el "reformador del mundo", donde se encontraban los amigos de Jacques Pierre Brissot, el "americano", que fue cabeza de los girondinos y decapitado en la época del Terror, quien era hispano-hablante; cercano a Francisco de Miranda, había estado en los Estados Unidos y sabía de la rebelión de las colonias iberoamericanas.

En todas partes, el planteamiento era el siguiente: Independencia para las naciones nuevas que querían dejar de ser colonias, y Libertad para los sujetos, que se convierten en ciudadanos libres. Al principio no se hablaba de independencia, sino de separación, de "separatismo": la consagración del concepto de Independencia, como categoría política y jurídica, tomó mucho tiempo, pero el meollo conceptual ya estaba a mediados del siglo XVIII.

Fuimos los primeros en el mundo en ejercer el voto, en tener un Presidente. La Revolución Francesa con su "primera república" duró poco y acabó en el periodo del "Terror" y la guillotina. Hay que valorar de ese siglo XVIII político el concepto de *Independencia* y las ideas *de autodeterminación de los pueblos*, que no hubieran existido sin este movimiento de independencia americano. En realidad, todo este movimiento americano formó parte de un *proceso mundial*, ya que trataba de desafíos presentes también en Europa en la misma época: libertad para los sujetos, para echar abajo las monarquías. Vinculados a las ideas de Independencia surgieron otros conceptos como *derechos humanos*, *libertad de imprenta*, *derecho a la seguridad*, *separación de poderes*, *representación popular*.

EL APORTE DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

En el Perú, el Inca Garcilaso y Guamán Poma sentaron temprano las bases de una tradición interpretativa que luego seguirían Viscardo y Guzmán, Sánchez Carrión, Vidaurre, Unanue, González Prada, Luis Eduardo Valcárcel, Haya de la Torre, Víctor Andrés Belaúnde, los hermanos García Calderón, Porras Barrenechea y Jorge Basadre. Todos participaron en la construcción de las bases conceptuales para el surgimiento de grupos intelectuales consistentes, y es en este contexto que se explica el surgimiento de un hombre como Mariátegui, heredero de los pensadores e intérpretes de la primera hora, que lograron avances fundacionales muy importantes.

En la construcción del conocimiento en las ciencias sociales y humanas, Mariátegui ha jugado un papel de primer orden, gracias a sus reconocidos *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*[6]. Aportó una nueva visión estructurada de la realidad americana, suficiente para generar una ruptura epistemológica con el pasado: los enfoques pre-mariateguistas quedaron como "arcaicos", y al mismo tiempo se abrieron las puertas para entrar en el post-mariateguísmo.

El primer avance logrado con Mariátegui fue su método: fue un marxista innovador, no un ortodoxo y escolástico, tenía una visión hermenéutica de la historia. Fue un hombre culto que aprendió el italiano, el francés, y el alemán, para dotarse de conceptos que le permitieran hacer la *lectura* de una realidad laberíntica y volverla accesible. Fue a su modo, un cientista social que leía, citaba sus fuentes, investigaba, daba cifras, interrogaba a los diferentes actores sociales: campesinos, obreros, estudiantes o científicos. Cuando se refirió "al problema de los indios" sostuvo que "el problema de los indios no es un problema moral ni religioso ni educativo, es el problema de la propiedad de la tierra". Con eso entró al centro del problema y se ocupó del gamonalismo, con estadísticas mostró la estructura agraria. Esta empresa cognoscitiva constituyó, sin duda, un salto cualitativo. Pero Mariátegui, como hermeneuta abierto, también incorporó la parte subjetiva y espiritual de la realidad, a través del arte, la literatura, la religión, el psicoanálisis y la estética. Esto se ve nítidamente en los *7 Ensayos*, que aborda el proceso de la economía peruana en los primeros tres ensayos y, luego, en los otros cuatro ensayos, el ámbito inmaterial, del cual la literatura ocupa una mayor parte (un tercio del libro).

Mariátegui entró a ese círculo de pensadores que convirtieron el género del ensayo en un género latinoamericano. Germán Arciniegas decía: "América es un ensayo"; con hombres como Arciniegas están la prosa esmerada de Octavio Paz, de Uslar Pietri, de Alfonso Reyes, quien sostiene que "el ensayo es el centauro de los géneros, tiene de belleza y tiene de concepto, es subjetiva y es objetiva, hay lo propio y lo ajeno". Mariátegui se desmarcó de cierta prosa liviana de los años treinta, gracias a su elegancia, su exactitud, sus frases cortas, y sus propuestas programáticas. Esa tradición han seguido ensayistas como Carlos Fuentes, Eduardo Galeano, Ernesto Sábato y Mario Vargas Llosa.

6 Edgar Montiel. "Los intérpretes de la realidad. Saludo a José Carlos Mariátegui". *Ponencias del Simposio internacional 7 ensayos: 80 años*. Lima, Perú, 2009.

Mariátegui se inscribió en un ámbito mundial, por su cultura, sus viajes, su amistad con Anatole France, su viaje a Italia, su conocimiento del resto de América Latina. *Amauta*, la revista que dirigió hasta su muerte, tenía corresponsales en México, en La Habana, en Buenos Aires, era una revista cosmopolita, de vanguardia. Mariátegui participó en una construcción cognoscitiva recurriendo tanto a los *actores* sociales como a los *autores*, como, por ejemplo, a González Prada para criticar la política centralista, a Luis E. Válcarcel y su *Tempestad en los Andes* para entender la estructura agraria, y a toda la literatura indigenista del *Grupo Rojo* del Cuzco.

La obra de Mariátegui ha tenido un impacto en el ámbito intelectual y menos en el ámbito político, porque lleva una propuesta, un programa de cambios. En los años 60 y 70 Perú ha experimentado un notorio desarrollo del pensamiento social y filosófico, y se puede afirmar que hay una *escuela* de ciencias sociales en el país. Pero en contrapartida, desde el punto de vista político, de Estado, no ha habido una traducción significativa en la práctica. Hemos creado todo este cuerpo de ideas, sin embargo, en términos de acceso al poder e influencia en el Estado y el Gobierno, no ha habido grandes progresos. De modo que el programa de Mariátegui y de sus herederos en el trabajo de diagnóstico y propuesta nacionales sigue pendiente de realización.

Hay que reconocer que algunos planteamientos de Mariátegui ya caducaron o perdieron pertinencia. Ciertas opiniones sobre la raza y sobre los negros en el Perú están erradas. La negación de la presencia negra en los Andes se contradice cuando se encuentra en las notarías del Cuzco, Huancavelica y Ayacucho registros de que allí existieron poblaciones negras y que las poblaciones indígenas y negras se mezclaron, hubo mucho en connubios masivos, dejando herencias humanas, como en la fusión de culturas, de música, gastronomía, etc.

Es evidente que hay temas que no trató Mariátegui y que deben ser abordadas hoy, pues se trata de mantener al día nuestra *lectura* de la realidad. Los cambios generados por la globalización es una agenda para la generación actual, que incluye el tema de la biodiversidad y la gestión global de los recursos naturales; un problema clave hoy en día, pues Mariátegui no integró en los *7 Ensayos* los dos tercios del territorio que constituye la Amazonía, con su vasta biodiversidad, sus culturas diversas, sus aguarunas y sus shipibos. Ese universo emergió sólo en los años 70 en el mapa mental de los peruanos, gracias a los estudios de las nuevas generaciones de antropólogos (Stefano Varese, Alberto Shirif, Roger Rumrrill, entre otros).

Otro tema pendiente, de gran relevancia hoy en día, es la movilización de las fuerzas creativas de la sociedad, de sus capacidades productivas. Hay una energía creadora de la sociedad civil, como las cooperativas, las innovaciones técnicas endógenas, las ferreterías populares, los "microempresarios tigres", la minka, etc, pero el Estado está más preocupado en cómo contener a estas organizaciones, en lugar de promover la vida asociativa para movilizarlas a favor de las grandes tareas del desarrollo, sea en la educación, la salud o las tecnologías. Pese al Estado, estas fuerzas creativas han generado aportes en materia de producción de bienes económicos, artísticos, gastronómicos, estéticos, literarios, etc. que contribuyen a la construcción de la *interculturalidad* peruana, otro tema en el que Mariátegui no profundizó, pero en el que abrió un camino señero para las nuevas generaciones.

Estas son tareas pendientes que Mariátegui no tenía por qué haberlas tratado, porque actuó en una época diferente. Por eso es preferible, cuando se trata de ponderar el aporte de un pensador, de hacerlo en términos de *contribución* cognoscitiva a la construcción del proyecto nacional, y no en términos de "vigencia" en el tiempo.

Gracias a Mariátegui y la herencia de los pensadores que lo precedieron se produjo un cambio cualitativo en el análisis de la realidad. En esta tradición se inscriben intelectuales contemporáneos que han proseguido este esfuerzo hermenéutico: Augusto Salazar Bondy, Gustavo Gutiérrez, Francisco Miró Quesada, José Matos Mar, Pablo Macera, Aníbal Quijano, David Sobrevilla, Sinesio López, Hugo Neira, Ricardo Melgar, Nelson Manrique, y una fecunda generación presente de científicos sociales que despuntan hoy en día. Estos intelectuales contribuyeron a forjar, generación tras generación, una tradición de *pensamiento estratégico*, preocupada por elaborar exámenes de la realidad que permitieran responder a los retos de nuestros tiempos. Pusieron de este modo el Conocimiento al servicio de la Política –nótense las mayúsculas– como la contribución propia de los intelectuales a la creación colectiva de la nación. Los monumentos heredados del pasado por sí solos no fundan una nación. No habría nación peruana, como concepto cultural y político, sin un discurso de esta identidad colectiva, y sin un relato de su actuación histórica. Esta construcción fue y es obra de los intelectuales. Hay que reconocer esta contribución capital de los intelectuales -como *categoría social*- a la conformación del proyecto de vida nacional, y atribuirles un rol relevante en las funciones de Estado y de Gobierno. Por ahora esta categoría social, cuyo oficio es conocer y pensar el Perú, está excluida de las funciones de Estado[7].

En el libro *Gobernar es saber*[8] abordé la gravedad del problema que significa el divorcio entre el saber y el poder. Con este fin, me reuní con autoridades del gobierno y personalidades políticas, e intervine en diversos foros académicos. Junté un gran caudal de información que me sirvió para fundamentar una *propuesta ciudadana* destinada a crear un centro de alta formación, la *Escuela Nacional de Gobierno*, ENGO, donde se capacite a los futuros Hombres y Mujeres de Estado en materia de gestión estratégica de recursos, con una visión creativa, preventiva y de largo plazo. Esta Escuela se propone formar hombres y mujeres adiestradas en el análisis de la realidad, la resolución de conflictos y sobre todo dotadas de una capacidad operacional para ejecutar los grandes programas y políticas del Estado en el campo económico, social, tecnológico y cultural. Una alternativa para atajar la improvisación, las soluciones efímeras, y la aparición de caudillos salvadores. Por el momento, el Perú sigue teniendo una colección de "líderes" con quienes no se ha formado una *clase dirigente*.

EMULAR A MARIÁTEGUI EN EL ESPÍRITU Y NO EN LA LETRA

Para enfrentar los desafíos de hoy, sería útil adoptar la misma actitud de Mariátegui ante González Prada, cuando se trató de hacer su balance: "Hay que emular al maestro en el espíritu y no en la letra". El espíritu de José Carlos fue el

7 Pedro Escribano. "*Estado no considera a intelectuales*". Entrevista a Edgar Montiel, La República, Lima 8 de agosto del 2008.

8 Edgar Montiel *Gobernar es saber*. *Formar hombres y mujeres de Estado para la nación*. FCE Lima 2009.

de la creación, la vivacidad intelectual, el interés interdisciplinario, la dimensión internacional de su reflexión, y especialmente su preocupación Política por los asuntos principales de la nación. Ante los desafíos de su época, José Carlos supo ser innovador en sus métodos, enfoques y propuestas. Su cuidada escritura le permitió comunicar con claridad su pensamiento.

Que las nuevas generaciones lean hoy al Amauta con esmero, sin rigideces, en un diálogo crítico con el texto, con un sentido de construcción de futuro. Nos toca a las actuales generaciones emular su actitud creadora para brindar nuestras propias respuestas a los desafíos que nos interpelan hoy en día, como el caso de la pobreza extrema, causa de exclusión y de rebajamiento de la condición humana, los riesgos latentes de los desastres naturales, los excesos de una política extractivista en la minería que destruye los equilibrios ecológicos, y la ausencia de una política del conocimiento, que nos permita crecer económicamente gracias al valor agregado innovador y creativo.

Jean Paul Sartre y Heidegger no nos van a poder ayudar mucho en esto, pero sí a lo mejor un pensador como Ilya Prigogine, que ha trabajado el tema de la Teoría del Caos y trató de explicar el comportamiento de los fenómenos atmosféricos. También Edgar Morin, para incorporar la complejidad de la dimensión holística, y poder comprender el mundo global y fenómenos como el recalentamiento climático. Las propuestas de Amirtya Sen y Martha Nusban nos resultarán también de utilidad.

En estos tiempos cruciales, de reordenamiento brutal del mundo global, se requiere privilegiar un *pensamiento estratégico*, que pueda responder a los retos de la globalización, adaptarse a los procesos que estamos viviendo, cuando los paradigmas teóricos y las certidumbres se han desmoronado y los muros disciplinarios que separaban se han caído y nuevas visiones interdisciplinarias emergen. Ahora la poderosa China influye en el curso del mundo, trayendo novedades de cinco mil años de antigüedad, inspiradas en Confucio, Mencio, Lao –Tse, y Sun Tzu. Y también está la India que trae una vigorosa tradición intelectual, civilizatoria, iniciada por su estratega Kautilya[9]. Vemos que el episteme occidental hegemónico entra en crisis y que con las nuevas teorías se erige una *epistemología no hegemónica*, abierta a las otras tradiciones del conocimiento existentes en el mundo.

Vivimos en un tiempo para inventar y reinterpretar la realidad. Esa fue la actitud de José Carlos en su tiempo. Ahora todo lo que era seguro ya no lo es. Necesitamos librarnos de ese pensamiento anémico de propuestas, de espaldas a las prioridades del país y con poca capacidad innovadora para hacer frente al inmovilismo y la rutina empobrecedores reinantes. Estar en condiciones de compartir con los movimientos sociales estrategias alternativas que respondan a los intereses populares y nacionales en riesgo hoy. Tenemos que dialogar con las diferentes tradiciones de pensamiento, valorar el patrimonio ancestral que hemos denostado por razones positivistas, o por prejuicios o por intereses. Estamos en este nuevo proceso, con otros horizontes intelectivos, con nuevas visiones, con los ojos abiertos a los cambios del mundo.

9 Al respecto, ver: Kautilya. *Arthasastra*, Traité du politique. Paris, France, 1998.

Al respecto, vale la pena anotar que subsisten ciertas prácticas intelectuales donde se advierte la ausencia de visión estratégica: muchos estudios de micro-realidades que no se inscriben en una visión de conjunto, abundan diagnósticos de los problemas sociales que no aportan las propuestas remediadoras, como si estuviéramos negados para la inventiva social y política.

Entre estas disciplinas intelectuales, probablemente la filosofía académica, escolástica, sea una de las más afectadas. La pregunta sería, ¿es que la filosofía al uso es capaz o no de responder a las interrogaciones de hoy en día? En muchos aspectos parece que la repuesta sea negativa, porque la filosofía que practicamos ahora viene de una vieja tradición helénica, que en los últimos dos siglos se formalizó al extremo, se volvió escuela, cátedra, autoridad, se jerarquizó. Dejó de preguntarse y se conformó con repetir. Esta práctica se profesionalizo y congeló, dejando en el camino la creatividad, las interrogaciones, la exploración, y estimuló la conformidad con el episteme predominante.

Esta filosofía se sustenta en el ejercicio de la antinómica: lo bueno contra lo malo, lo positivo contra lo negativo, lo material contra lo espiritual, lo físico contra lo metafísico, su función es dividir y fragmentar los procesos. Hay una dialéctica básica, habituada a las oposiciones, ese es su método. Ahora muchas cosas escapan a esa tradición; esa mirada tiene muchos límites. En adelante se busca no el conflicto y la separación sino la armonía y la complementariedad, no un esquema ganador-vencedor, sino ganador-ganador.

En las ciencias de la vida –la biología– también está pasando eso, hay teorías que caducaron. Estas visiones están siendo superadas por otras. Por ejemplo, la medicina ha debido tomar en cuenta los nuevos avances en la investigación micro-moleculares, holísticos, alternativos, interculturales.

Así, la primera interrogación para la nueva generación frente a estos cambios mundiales es de saber cómo es que la filosofía se va a mutar, como serían los nuevos modos de pensar.

En la región vemos que se están dando procesos sociales innovadores y alternativos, de gran interés para los pueblos. El paradigma de Mariátegui de "creación heroica" se está produciendo en otras partes: ya tenemos la presencia étnica con un presidente aymara en Bolivia, con un programa de refundación de la república sobre bases interculturales. El reconocimiento de la diversidad de género en política, con tres mujeres a la cabeza del Estado. Cambios estructurales por la vía democrática, al aprobarse constituciones donde se nota la imaginación reformadora. Se están forjando vías propias, proyectos endógenos, modelos alternativos, es decir, en la región hay creatividad política y social. Estos cambios por la vía democrática son una referencia política para el mundo.

Las nuevas generaciones tendrían que estudiar estos fenómenos que son propios de la región. ¿Cómo ante nuestros ojos emerge una nueva potencia mundial, como Brasil que está en el grupo de los diez? Con las potencias emergentes se instala una nueva geopolítica planetaria. Existe pues una preocupación por responder a las realidades latinoamericanas, ser creativos en el plano de la política, de la tecnología, del saber, y generar propuestas políticas pertinentes.

Ahora bien, existe una realidad que salta a la vista: los intelectuales contemporáneos herederos de esos constructores de nación que se llaman Inca Garcilaso, Guamán Poma, González Prada, Mariátegui, los hermeneutas de hoy, no están y nunca han hecho la experiencia del ejercicio del poder político, están marginados del ejercicio de la decisiones de Estado. Hay una verdadera fractura entre el *saber* y la *política*, entre el conocimiento y las decisiones y, ahí, hay un *impasse* sobre el que es necesario reflexionar y actuar.

Debemos establecer los puentes entre el conocimiento y el ejercicio de la política. El personal político del gobierno no cuenta con visiones estratégicas, prospectivas, hermenéuticas. No están a tono con la necesidad de innovación, reforma; hay poca creatividad política, social y tecnológica. Es impresionante esta situación en una era global, camino a la sociedad del conocimiento y a la economía del conocimiento. ¿Cómo es que no se pudo instituir una clase dirigente en el país? Hay más clase dominante que dirigente, partidos políticos débiles, líderes de opinión alquilados, un paisaje mediático que des-educa y embrutece, universidades que no intervienen en los planes nacionales, sin canales para la participación organizada de la sociedad civil. Hay allí un desafío. Todo el esfuerzo plural de construcción de un *relato de la nación*, forjado generación tras generación, ha servido muy poco para avanzar en el camino de la institucionalidad política. El Perú es un país complejo gobernado por el empirismo coyuntural.

Esto invita a un cambio de estrategia: promover la intervención activa de los propios intelectuales –como categoría social y profesional– en los asuntos de Estado y de Gobierno y así, establecer ese vínculo orgánico entre el Saber y el Poder.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI
SU APORTE A LA CULTURA Y AL ARTE PERUANO

Marlene Montes de Sommer

"Difícil oficio del antologista.
Es raro que la antología salga
indemne de la crítica".[1]

Los acontecimientos de inicios del siglo XX nos presentan un mundo convulsionado y complejo que conmovió a los escritores y artistas del mundo. En el caso del Perú, un momento de reflexión iluminó el espíritu de quienes como Manuel González Prada, expresaron el sentir y la inquietud de esos años. Ese espíritu despertó a una población que padecía las consecuencias de una guerra que comprometía su existencia.

La llamada 'Generación del 900'[2] con su crítica y sus disputas originó un intenso debate que encontró espacio en los diarios de la capital en el que participaron apasionadamente los jóvenes intelectuales. Esta época, de una efervescencia cultural nunca antes vista en el país, dio motivo al surgimiento de revistas, diarios y boletines de diferentes tendencias en varias ciudades, iniciándose de esta manera una nueva etapa en la vida cultural y política del país.

A la edad de 14 años el joven Mariátegui ingresó a trabajar en el diario 'La Prensa' y empezará a escribir sus primeros poemas bajo el seudónimo de 'Juan Croniqueur'. Esa experiencia va a ser muy significativa en la vida de nuestro autor. Mariátegui es conocido como un gran analista de la realidad peruana y latinoamericana, además, reconocido como uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Su quehacer crítico respecto a los temas políticos y sociológicos, nos revelan su ingenio, su elocuencia, su agudeza en la manera de tratar estos temas así como su constante preocupación y sensibilidad ante los problemas de la época.

---

1 José Carlos Mariátegui. "Antología de la poesía italiana". *Signos y obras*. Lima, 1982, p. 150.

2 El tema de la 'Generación del 900' siempre será un tema complejo en la historia de la vida cultural del país. El debate entre artistas por defender cada uno su posición a ultranza terminó muchas veces en insultos que ocupaban las páginas de los diarios del país. Algo similar acontecía en ciudades como Buenos Aires, Uruguay entre otras.

Mariátegui no es un pensador que todo lo reduce a la mera crítica económica. Los temas culturales ocupan un lugar importante en su análisis. Esta faceta poco conocida de Mariátegui, pero palpitante, es motivo de nuestro estudio: Una reflexión sobre el tema de la cultura y su aporte al arte peruano.

¿Qué rol juegan las culturas para Mariátegui? ¿Qué sentido le atribuye y por qué son importantes para nuestro pensador? Estas preguntas intentaremos responderlas a lo largo de nuestra investigación. Por otro lado, trataremos de ofrecer las diferentes posiciones en cuanto a las corrientes literarias y artísticas que existían en el país. Finalmente, intentaremos resaltar algunas reflexiones de dos pensadores motivados por el interés y el conocimiento por las culturas: Ernst Cassirer y José Carlos Mariátegui. No obstante, el hecho de pertenecer a mundos lejanos y de trabajar en ambientes distintos, ellos se acercaron en sus pensamientos.

Sería redundante repetir aquí los objetivos que Mariátegui se propuso. Sin embargo, queremos subrayar que sin su entusiasmo, su esfuerzo y su espíritu de lucha no los hubiera logrado. Por experiencia propia sabía lo que significaba luchar contra viento y marea. Por un lado, luchó contra la crítica intolerante que se aferraba al canon abstracto buscando siempre la perfección, y por otro lado, contra aquellos defensores de cuanta teoría obsoleta y conservadora existía. Por limitación de espacio hemos seleccionado los textos más significativos y representativos que hemos podido reunir.

¿CÓMO ENTENDER A MARIÁTEGUI?

Mariátegui se caracterizó por ser un creador de tesis originales. Consideramos que fue un descubridor de las nuevas formas de expresión que emergían en el país en ese entonces. Cabe resaltar aquí que esas nuevas formas de expresión ofrecían también un conocimiento y una sensibilidad más cercana a la realidad del Perú y de América Latina. Curiosamente Mariátegui no seguirá a los intelectuales que pensaban ser los dueños de la verdad sino más bien a los artistas. En su búsqueda por la verdad escribe:

> "En esta época de decadencia de un orden social -y por consiguiente de un arte- el más imperativo deber del artista es la verdad. Las únicas obras que sobrevivirán a esta crisis, serán las que constituyan una confesión y un testimonio."[3]

Suponemos que Mariátegui aceptaría también la tesis de Leonardo de Vinci: "La verdadera obra de arte es como un espejo en que se mira el alma del artista"[4]

Tanto Mariátegui como César Vallejo, uno de los grandes poetas que ha tenido el Perú, conocían muy de cerca los temas que trataron en sus escritos. Ellos no sólo escribían 'sobre' los problemas y las crisis tanto de Europa como de Latinoamérica, sino que escribían los problemas 'desde' los respectivos espacios geopolíticos y culturales. Muchos de estos problemas eran también los del mundo. La crisis que afectó a Europa, después de la Primera Guerra Mundial, afectó la vida social y cultural de muchos países de los distintos continentes.

3 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Lima: 1999, p. 325.
4 Op. cit., p. 324.

El mundo necesitaba nuevas ideas. En la revista 'Favorables París Poemas' Vallejo afirmará:

> "De la generación que nos precede no tenemos, pues, nada que esperar. Ella es un fracaso para nosotros y para todos los tiempos. (...) Que esa cólera de los mozos, manifestada de hora en hora, por los más fuertes y puros vanguardistas, se convierta cuanto antes en el primer sacudimiento creador".[5]

Quizás llame la atención que Vallejo haga referencia a los 'mozos' de la vanguardia, pero conviene recordar aquí que él no era vanguardista, como algunos pretenden calificarlo. Lo que él reconocía, era la valentía de aquellos vanguardistas que se enfrentaron y expresaron sus protestas ante una sociedad que sufría y se encontraba en decadencia. Vallejo rechazó lo que se llamó "Poesía nueva" y sobre ello escribe:

> "no hay que olvidar que esto no es poesía nueva ni antigua ni nada. Los materiales artísticos que ofrece la vida moderna han de ser asimilados por el espíritu y convertirlos en sensibilidad".[6]

La situación del momento reclamaba una conciencia crítica y el pensar exige una actitud crítica. Las nuevas teorías y formas de pensamientos eran insuficientes para Mariátegui, por ello, éstas tenían que estar sujetas a toda crítica. Reacio ante todo tipo de improvisación y magisterio expresa:

> "Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta".[7]

Mariátegui tenía una clara posición con respecto a la crítica. En los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* escribe:

> "Mi crítica renuncia a ser imparcial. (...). Toda crítica obedece a preocupaciones de filósofo, de político (....). El espíritu del hombre es indivisible; y yo no me duelo de esta fatalidad, sino, por el contrario, la reconozco como una necesidad de plenitud y coherencia".[8]

Y, también reconoce no ser muy objetivo:

> "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-íbera".[9]

5 Juan Larrea-César Vallejo. "Estado de la Literatura española". Revista Favorables París Poemas. París, 1926, p.p., 7-8.
6 César Vallejo. "Poesía Nueva". Revista Amauta, Lima, 1926, p. 17.
7 José Carlos Mariátegui. *La Escena Contemporánea*. Lima, 1988, p. 11.
8 Op. cit., p. 230.
9 Op. cit., p. 12.

Mariátegui es sincero consigo mismo y por ello tuvo que afrontar la crítica de quienes lo juzgaban por su falta de objetividad. Pero la objetividad de la ciencia tiene sus límites como bien podemos observarlo en los paradigmas que nos presentan los científicos de tiempo en tiempo. Basta leer el libro de "La estructura de las revoluciones científicas" de Thomas S. Kuhn publicado en 1962. Es cierto que los científicos, al igual que muchos de los teóricos nos proporcionan soluciones a problemas, sin embargo, muchas de esas soluciones solo responden a modelos que ellos mismos plantean. La aplicación de una teoría no siempre soluciona los problemas de la realidad. Hoy en día sabemos que no hay un consenso en la comunidad científica, cada uno de los científicos crea y defiende su teoría, llegando en casos extremos, hasta alejarse de la vida misma.

El desarrollo de las ciencias, sobre todo las que recibieron la influencia del positivismo, y sus avances, vendidos bajo la idea del progreso, no convencían a Mariátegui; había que buscar otras formas de conocimientos. Cuando leemos a Aristóteles comprendemos también la posición de Mariátegui ya que según el 'Estagirita': "La Sabiduría sería entendimiento y conocimiento científico, un conocimiento que encierra como la cúspide de las cosas más valiosas"[10] Siguiendo esta reflexión podemos decir entonces, que la sabiduría de un pueblo sería 'entendimiento' y 'conocimiento' de la realidad por 'experiencia de la vida' y por 'experiencia científica'.

De ahí que consideramos que Mariátegui no estuvo equivocado al dirigir su interés por las culturas existentes; en ellas había también un conocimiento que tenía que considerarse. Además los avances conseguidos por las culturas precolombinas tanto en la ciencia y tecnología como en su organización social podrían ofrecer alternativas y soluciones ante los problemas existentes.

Mariátegui influenció el pensamiento de muchos jóvenes de la 'Nueva Generación'. Uno de ellos fue José María Arguedas, quien dedicó toda su vida al estudio de las diferentes manifestaciones culturales. Sobre el Wayno escribe Arguedas:

> „[El Wayno] es arte como música y poesía (...) en el Wayno ha quedado toda la vida [del poblador andino] todos los momentos de dolor, de alegría, de terrible lucha, y de todos los instantes en que fue encontrando la luz y la salida al mundo. La historia del Wayno es la historia del pueblo andino."[11]

LA HERENCIA EUROPEA

No toda obra de arte es original. En el caso del Perú el arte fue influenciado por el arte europeo. En cuanto a la literatura, la 'propiedad literaria' la tenían los escritores de la elite intelectual limeña, aunque más que propietarios, eran poseedores de estilos foráneos. Conviene no olvidar que ellos hacían suyos los temas que caracterizaban la literatura de turno. En otras palabras, los artistas sólo se encargaron de aplicar las normas que fijaba o establecía el canon de moda. ¿Carecía el artista peruano de creatividad?

10 Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 189.

11 Emilio Morillo Miranda. "Las distintas raíces de la música popular como expresión cultural de todas las sangres". *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima, 2005, pp. 94.

Sin preguntarse por qué tenían que seguir los artistas peruanos los cánones importados, la crítica, que se caracterizaba por su estrechez y mediocridad, seguía cumpliendo su función. En nuestra opinión, lo que le incomoda a Mariátegui de la crítica, es la imparcialidad de la misma. Más aún si venía de los 'especialistas en arte'. ¿Bajo qué condiciones y con qué características podría emerger una 'nueva literatura', una 'nueva forma de ver el arte', fue la pregunta que planteaba la 'Nueva Generación'. Lo que se necesitaba eran escritores con inquietud creadora, temas originales y una literatura más acorde con la realidad. Mariátegui observó que:

> "El literato peruano no ha sabido casi nunca sentirse vinculado al pueblo. No ha podido ni deseado traducir el penoso trabajo de formación de un Perú integral, de un Perú nuevo."[12]

La miopía intelectual al orientarse y preferir las literaturas foráneas impedía al creador original y auténtico la posibilidad de exteriorizar sus pensamientos y sus ideas a través de sus obras; es más, muchos de ellos vivieron en la 'marginalidad cultural'. A Mariátegui no le interesaban los "artistas del crepúsculo", como él los llamaba, con sus 'residuos espirituales', tampoco los temas que ellos trataban. Pues para nuestro pensador el hombre está inserto en su tiempo y en el espíritu de su época, sólo de esta manera tiene el literato acceso a la verdad. Por tanto, los temas debían partir de la realidad y el artista debía sentir su mundo; no darle la espalda a la realidad. Consideró que:

> "El arte es una evasión cuando el artista no puede aceptar ni traducir la época y la realidad que le tocan. (...) Estos artistas maduran y florecen extraños y contrarios al penoso áspero trabajo de crecimiento de sus pueblos."[13]

Mariátegui se vale de la figura de José María Eguren para ejemplificar esta observación:

> "Eguren, en el Perú, no comprende ni conoce al pueblo. Ignora al indio, lejano de su historia y extraño a su enigma. Es demasiado occidental y extraño espiritualmente para asimilar el orientalismo indígena."[14]

Teniendo en cuenta esta situación, Mariátegui decidió fundar la revista *Amauta*. Sin embargo nunca dejó de seguir de cerca los nuevos conceptos, las 'nuevas hazañas' que se desarrollaban en Europa. A la capital llegaban una que otra revista con las últimas novedades y también con los últimos escándalos producidos por los artistas y los escritores; en Europa se había producido la anarquía en el arte. Aunque no faltaron algunas ideas interesantes, éstas no llegaron a convencer a nuestro pensador.

Por otro lado, no existió diálogo entre la crítica conservadora y elitista de Lima con la 'Nueva Generación' de artistas que reclamaban cambios radicales.

12 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p. 242.
13 Op. cit. p. 302.
14 Op. cit. p. 302.

Cada uno defendía su posición y en el caso de los conservadores sus cánones se los impedía. A los defensores de una posición conservadora tampoco le importó la preocupación y la crítica que provenía de los artistas europeos conscientes de la situación en que se encontraban, pues esa crítica reflejaba más que todo una crítica al sistema, a un sistema que los había llevado a una guerra cruel y que había costado la vida a millones de personas.

Mientras tanto en el Perú hubo intelectuales que cada vez más se manifestaban con sus críticas, las mismas que dieron motivo a debates y abrieron paso al duro camino de poner en práctica un proyecto cultural nunca antes visto en el país. Ante esta posibilidad el espíritu de la 'Nueva Generación' siguió su camino, porque esta Generación sintió la inquietud de su tiempo. El entusiasmo de Mariátegui se refleja desde el momento en que él mismo se plantea "¿Cuál es el secreto de esta capacidad de sentir las cosas del mundo y del terruño?, y él mismo se responde, La respuesta es fácil. La personalidad del artista, la personalidad del hombre, no se realiza plenamente sino cuando sabe ser superior a toda limitación."[15]

EL SENTIDO DE LA CULTURA

El interés de Mariátegui por las culturas lo llevará a contactarse en Europa con los más destacados especialistas. Notará, asimismo, con la mirada atenta que lo caracterizaba, la importancia que tiene la cultura para los artistas, la forma como ellos la expresan en sus obras y sobre todo la influencia de éstas en la vida política y social de cada país. Siguió muy atento la política cultural de los países y prestó mucha atención a la de México. Aunque reconoció la labor de José Vasconcelos, no simpatizó con su teoría de "La raza cósmica". El motivo de su preocupación fue la 'instrumentalización de la cultura.' Observó que mientras unos la instrumentalizan, otros la comercializan. Sin embargo, estaba consciente que no era posible apropiarse de la cultura. "El capital es expropiable violentamente. La cultura no" [16] Agudo en sus análisis, notó y advirtió que la burguesía la tomaba muy en cuenta y decía:

> "Y, en manos de la burguesía, la cultura es un arma eminentemente política, un arma reaccionaria, un arma contra revolucionaria. La cultura es el mayor gendarme del viejo régimen."[17]

Pero justamente esta observación lo llevará a reconocer también el enorme potencial de la cultura. Ese potencial está en la cultura de los pueblos y al alcance de los hombres. Había que tomar conciencia de ello.

Mariátegui buscaba el 'Rostro y el alma del Tawantinsuyo'. Consideró las culturas ancestrales como el 'producto de los Andes'. Estas debían ser las raíces y la orientación de la sociedad peruana. Pero ¿qué se sabía de ese 'Producto de los Andes'? Para ello la revista *Amauta*[18] cumplió un rol muy importante,

15 José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos el Perú*. Lima, 1988, p. 106.
16 José Carlos Mariátegui. "Fascismo sudamericano. Los intelectuales y la revolución y otros artículos inéditos, Lima 1975, p. 29.
17 Op. cit., p. 29.
18 La Revista *Amauta* la fundó José Carlos Mariátegui en 1926 y tuvo alcance nacional e internacional. En ella se debatía y cuestionaba la literatura no solo por "especialistas" sino también por escritores que

sirvió de vocero para que los escritores y artistas del Perú y de Hispanoamérica pudieran expresarse. Pero *Amauta* era más que una revista, era 'un movimiento, un espíritu' y como decía Mariátegui:

> "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."[19]

La repercusión que tuvo la revista *Amauta* (1926-1931) permitió recolectar las ideas de las nuevas corrientes de pensamientos. A poco tiempo de creada, la revista se convirtió sobre todo, en el foco intelectual del 'Indigenismo' en el Perú. Los escritores marginados y narradores indígenas pudieron escribir en esta revista. Fue sorprendente descubrir también la existencia de movimientos literarios como los del grupo Orkopata en Puno, llamado por algunos críticos: 'el vanguardismo andino'.

Mariátegui descubrió lo autóctono en muchos pensadores, escritores y artistas. Ellos no utilizaban los elementos de su cultura como artificios para crear su literatura. Lo que ellos escribieron fue el sentir de sus pueblos, su autenticidad. Estos escritores tampoco usaban el tema o la figura del indio para instrumentalizarlo. El indio, como señala Mariátegui: "representa un pueblo, una raza, un espíritu."[20] Al referirse a César Vallejo escribe: "Lo característico en su arte es la nota india"[21]

Además el autoctonismo de Vallejo, según Mariátegui, no es efímero.

> "Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo y localista. Vallejo no recurre al folkore. La palabra quechua, el giro vernáculo no se injerta artificiosamente en su lenguaje; son el producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico. Su mensaje está en él. El sentimiento indígena obra en su arte quizás sin que él lo sepa ni lo quiera"[22]

Mariátegui está pensando en esa fuerza autónoma que se transmite de generación en generación, esa fuerza que forma a los hombres y que da sentido a su vida: la fuerza de la cultura. Debemos tener presente que la desmitificación de las ideas falsas sobre el poblador andino no implica la pérdida de lo esencial de su mundo. Inspirado por Waldo Frank, Mariátegui buscaba la fuerza espiritual del Perú. Esa fuerza espiritual podría inspirar también a la 'Nueva Generación'.

---

aportaban ideas revolucionarias.

En la revista *Amauta* aparecieron artículos de peruanos y extranjeros. Mariátegui criticó algunas obras por su falta de originalidad o por su carácter ideológico. Otras fueron objeto de polémica. Fue justo con los artistas que no tuvieron cabida en los medios. Escribió los nombres de los que no debían dejar de ser nombrados, que fueron muchos sobre todo los artistas de provincias. Tampoco dejó de tener en cuenta el entusiasmo desplegado de quienes transitaban el arduo camino en la búsqueda de una nueva orientación del arte. La revista *Amauta* pudo reunir a los espíritus esparcidos por todo el país. No faltaron los nombres de pensadores y artistas extranjeros, quienes con sus ideas contribuyeron a reforzar el espíritu de la "Nueva Generación" dentro del panorama del arte peruano. Asimismo de los críticos que contribuyeron a la divulgación del arte peruano en el país y en el extranjero. Mariátegui fundó la revista *Labor* en 1929, era un quincenario que tuvo una publicación muy irregular, sólo se editaron 10 ejemplares.

19 José Carlos Mariátegui. *Amauta y su influencia*. Lima, 1989, p. 9.

20 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p. 332.

21 Op. cit., p. 310-311.

22 Op. cit., p. 311-312.

¿Dónde y en quiénes está esa fuerza? Sin duda nuestro Amauta no la buscaba en los mediocres políticos que defendían al pie de la letra las ideologías de moda. Él la buscó en los artistas y en los pensadores creativos, pues para Mariátegui los artistas son también pensadores con una capacidad creativa original. Por ello, reconoce en la persona de Waldo Frank no sólo al escritor, sino también al pensador: "El pensador [Waldo Frank] logra una obra de arte; el artista logra una obra de pensamiento"[23]

UNA NUEVA FORMA DE INTERPRETAR EL ARTE

Los momentos de crisis que vivió Europa, después de la Primera Guerra Mundial, los vivió también Mariátegui. Notó y siguió con mucho interés los cambios que se dieron. De regreso al Perú, ya en Lima, confirmó la imposibilidad de crear un 'Nuevo Arte', esto se debía a que los escritores y artistas continuaban imitando ciegamente los estilos europeos, seguían manteniendo una mentalidad conservadora reacia a todo cambio. Si el arte en Europa estaba en crisis, este arte no podía ayudar a crear un arte propio, original, auténtico. Los innumerables movimientos y corrientes vanguardistas que se multiplicaban en las ciudades europeas no eran más que el reflejo de la situación de decadencia en la que se encontraban. Mariátegui sostiene:

> "La decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización[24], en la disolución de su arte. El arte, en esta crisis, ha perdido ante todo su unidad esencial. Cada uno de sus principios, cada uno de sus elementos ha reivindicado su autonomía. Secesión es su término más característico. (...)."[25]

No bastaba la sola inspiración para crear una obra de arte. Tampoco ayudaba lograr la armonía, dominar las proporciones o aplicar las reglas estéticas más sofisticadas para conseguir una obra auténtica. En otras palabras, no bastaba asimilar nuevas técnicas o nuevas formas de expresión sin contenido, sin pensamiento, sin conciencia crítica.

No existe una concepción estética fuera del hombre. Es más, la estética es algo que no tiene sentido sin su dependencia. Mariátegui es claro con respecto a la estética:

> "mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independiente o diversamente."[26]

---

23 José Carlos Mariátegui. *El Alma Matinal*. Lima, 1987, p. 188.

24 Mariátegui advirtió el peligro del fenómeno de la 'atomización', pues cuando el hombre no es consciente de su situación en el mundo, ésta puede desarrollarse en un tipo de 'libertad negativa' llegando a desvincularlo de todo vínculo social y toda tradición cultural. Mariátegui pudo adelantarse a su época. El filósofo canadiense Charles Taylor dedicó su investigación a este tema desde la década de los ochenta. Recomendamos sus textos críticos al 'individualismo', al 'atomismo', etc. Entre sus obras importantes consideramos: "Acercar las soledades", "Fuentes del yo" y "Una edad secularizada".

25 José Carlos Mariátegui, "Arte, Revolución y decadencia". Revista *Amauta*, Lima, 1926, p.p. 3-4.

26 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p. 231.

Para Mariátegui hay quienes piensan[27] que pueden separar su concepción estética de sus concepciones políticas, religiosas o morales. Él encuentra el ejemplo más claro en el ensayo de José de la Riva Agüero y Osma sobre "el carácter de la literatura del Perú independiente". "[En el ensayo de Riva Agüero su concepción] está en todas partes, inequívocamente transitado no sólo de conceptos políticos sino aun de sentimientos de casta."[28]

En su búsqueda hacia una nueva forma de interpretar al Perú, siguiendo su reflexión sobre el sentido histórico del arte en el país, se contactará con los artistas. Mariátegui nunca suscribiría la tesis del 'fin del sentido del arte contemporáneo.' A pesar de que escribe:

> "El artista contemporáneo, en la mayoría de los casos, lleva vacía el alma. La literatura de la decadencia es una literatura sin absoluto. Pero así, sólo se puede hacer unos cuantos pasos."[29].

No se dejaba llevar por los espejismos. Sin embargo, encuentra elementos útiles en el arte contemporáneo. Para Mariátigui sería absurdo desechar toda forma de conocimiento universal que pueda servirnos para expresar nuestras ideas. Al igual que sus coetáneos, la experiencia en Europa fue enriquecedora. Esa experiencia les sirvió para reflexionar sobre su propia situación en el mundo. Convencido de ello Mariátegui escribe: "Partimos al extranjero en busca del secreto de nosotros mismos."[30]

El arte va a permitir acercar a sus creadores a la realidad concreta del país. Mientras en Europa la crisis permitirá desarrollar un arte abstracto cada vez más alejado de su espiritualidad, en el Perú los artistas van a descubrir la espiritualidad que existía en la vida de los pueblos y que a Mariátegui le interesaba. Mariátegui conocía a los artistas que habían estado en Europa. Es más, los artistas que él consideraba competentes, eran los que no sólo aprendieron de sus maestros sino que trabajaban por conseguir un propio estilo. De ahí que llegue a la conclusión: "Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprocha nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos."[31]. Mariátegui consideró el arte como algo indispensable no solo para difundir la vida espiritual, sino también para dar a conocer la compleja realidad de los pueblos.

No cabe duda que la idea del expresionismo abstracto influenció nuestros artistas, pero, como se puede observar claramente, ellos la asimilaron a su manera. Esta forma en el contexto de los pintores indigenistas dio origen al expresionismo en el Perú que lo diferencia del europeo y lo hace original.[32]

---

27 Mariátegui hace una referencia a un texto de Vallejo sobre el poeta ultraísta Vicente Huidobro para quien "el arte es independiente de la política". José Carlos Mariátegui. "Arte, Revolución y decadencia. Revista Amauta, Lima, 1926, p.p. 3-4

28 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p. 231.

29 José Carlos Mariátegui. "Arte, Revolución y decadencia. Revista Amauta, Lima, 1926, p.p. 3-4.

30 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p. 346.

31 Op. cit., p. 350.

32 Los artistas indigenistas plasmaron en sus trabajos el arte del pueblo mismo que si bien era expresado por los artesanos éste iba a tomar otro matiz. Como bien es conocido, a partir del Renacimiento la palabra 'arte' adquiere una connotación propia. El 'arte' ya no es el trabajo de los artesanos, sino de los artistas. Los artistas indigenistas, sin desestimar el trabajo de los antiguos peruanos, observarán y trabajarán aquello que había en el 'arte' precolombino. Su tarea no consistía en mirar simplemente el pasado y copiarlo, sino ver y resaltar la autoridad de ese 'arte'. Es decir, reconocer las formas creativas,

Sin desatender las raíces culturales, los pintores indigenistas consideraron la herencia de la pintura precolombina. El arte de los antiguos habitantes fue fuente de inspiración, pero, como podemos observar en los cuadros de los artistas indigenistas, no es una mera re-producción del arte precolombino sino una nueva forma de expresión que revela el sentido del mundo andino. Estas raíces, a su vez, dieron fuerza a su arte y por ende al arte peruano. Podemos decir, entonces, que en la pintura se dio una continuidad de concepto, de estilo y de temática.

Queremos mencionar aquí que el arte de las culturas precolombinas inspiraron también a algunos de los pintores del siglo XX como lo señalo una vez el mismo Pablo Picasso. Pareciera que las estéticas precolombinas, en cuanto a la abstracción de las formas, se hubieran adelantado a las estéticas contemporáneas.

MARIÁTEGUI Y LOS PRECURSORES DE "LA NUEVA GENERACIÓN"

El arte, como lo entendemos desde el Renacimiento, exige conocimiento. Con el transcurso de los años se fueron fijando conceptos y principios que definían lo que era 'arte'. Pero el arte también se fue racionalizando. Por otro lado, logra en algunos casos cierta forma de especialización. Incluso muchos críticos consideran que en la actualidad el arte ha perdido su sentido espiritual.

Mariátegui no se dejó llevar por las concepciones de arte academicistas. Consideró que las propuestas más novedosas de la academia poco servían si el artista no tomaba conciencia de sí mismo. Por eso decía:

"El deber del artista no es traicionar su destino"[33]

Por eso buscó a los artistas que se entregaron al arte, los que resistieron los embates que se les presentaron. Ellos marcaron el camino a las nuevas generaciones. De los artistas le interesaba tanto el espíritu creador, la conciencia crítica, la sensibilidad humana como la expresión plasmada en sus obras. Le interesó Vallejo porque defendió **erguidamente** lo autóctono, fue consciente de su tradición cultural; ella debía dar la orientación a los escritores peruanos. El poeta se empeñó por reivindicar el valor de las culturas ancestrales americanas. En su artículo "Una gran reunión latinoamericana" Vallejo escribe:

> "El folklore de América en los aztecas como en los incas, posee inesperadas luces de revelación para la cultura europea. En artes plásticas, en medicina, en literatura, en ciencias sociales, en lingüística, en ciencias físicas y naturales, se puede verter inusitadas sugestiones, del todo distintas al espíritu europeo. En estas obras autóctonas sí que tenemos personalidad y soberanía, y para traducirlas y hacerlas conocer no necesitamos de jefes morales ni patrones."[34]

profundizarlas, tratando de comprender lo que ese arte expresaba y qué lo diferenciaba de otras culturas. Al re-crear y modernizar el arte precolombino los pintores indigenistas convirtieron aquella creación en una obra de arte. De esta manera reivindicaron la autonomía del arte y del artista.

33 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p. 322.

34 César Vallejo. "Una gran reunión latinoamericana". Revista *Mundial*, Lima, 1927.

Vallejo era considerado por Mariátegui como un 'verdadero creador', un 'auténtico artista', un poeta[35] que rompió con todos los cánones y corrientes existentes de su época: Modernismo, Surrealismo, Dadaísmo. Si bien es cierto, en sus años mozos, utilizó en su poesía elementos de una que otra corriente literaria, con el tiempo los fue dejando. Podemos percibir, por ejemplo, que lo puramente estético del Vanguardismo era algo que a él no le interesaba. El poeta trabajó por conseguir un estilo propio de tal forma que al Vallejo maduro no se le puede encasillar en alguna corriente literaria peculiar. Vallejo se siente libre y lo expresa claramente:

> "soy responsable de [mi] estética. (...). Hoy, y más que nunca quizás, siento gravitar sobre mí, una hasta ahora desconocida obligación sacratísima, de hombre y de artista. ¡la de ser libre! Si no he de ser hoy libre, no lo seré jamás. (...). Me doy en la forma más libre que puedo y ésta es mi mayor cosecha artística. ¡Dios sabe hasta dónde es cierta y verdadera mi libertad! ¡Dios sabe cuánto he sufrido para que el ritmo no traspasara esa libertad y cayera en libertinaje![36]

De Magda Portal, considerada por Mariátegui como "la primera poetisa" peruana y una de "las primeras poetisas de Indo-América", le interesó su 'profundidad metafísica' "[Ella]es esencialmente lírica y humana. Su piedad se emparenta con Vallejo."[37]

El espíritu creador también está presente en la obra plástica de los pintores indigenistas. Ellos presentaron con su temática nuevos motivos y nuevos estilos. Incluyeron también elementos del arte autóctono: colores, dibujos esquemáticos y geométricos así como motivos enigmáticos de raíces prehispánicas. Sin duda alguna los pintores indigenistas se inspiraron en las estéticas precolombinas para producir sus cuadros abstractos, sin embargo lo hicieron con su creatividad y de acuerdo a su tiempo. Además su arte tuvo como objetivo involucrarse en la vida cotidiana del país.

Entre las pintoras que Mariátegui apreció se encuentra Julia Codesido, quien para él:

> "Es una mística de su arte. (...). Sin flirtear con moda alguna, por espontáneo impulso de su espíritu, los asuntos de su pintura son casi autóctonos (...) presta su aporte al empeño de crear un Perú nuevo. En sus figuras se encuentra invariablemente un gran vigor de expresión. Su dibujo es seguro y su colorido pastoso y rico. Y, como cultora de motivos indígenas, no se queda nunca en la nota del folklore. (...) En sus cuadros hay siempre creación."[38]

Otro de los pintores que Mariátegui califica de 'artista admirable' y 'creador auténtico' es José Sabogal, porque:

35 Para Vallejo: "La cuestión es ser original, huir de los tópicos y frases de segunda mano (...)". Luis Astrana Marín. "César Vallejo: "Los Heraldos Negros". Revista *El Imparcial*, Madrid, 1925. 20.09. 1925.
36 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p 316.
37 Op. cit., p. 324.
38 José Carlos Mariátegui. *El artista y la época*. Lima 1990, p. 98.

> "Sabogal siente sus temas. Se identifica con la naturaleza y con la raza que interpreta en sus cuadros y en sus xilografías. (...) quien tenga mirada penetrante no podrá confundir jamás la profunda y austera versión que de lo indio nos da Sabogal. (...). No se encuentra en su obra concesiones al mercado ni coqueterías con la frivolidad del ambiente. Trabaja por realizarse libre y plenamente."[39]

Los artistas mencionados son los pioneros del nuevo espíritu que Mariátegui buscó. Ellos tomaron parte activa en el movimiento de un arte creador, original y auténtico. Contribuyeron también a reivindicar los valores del hombre americano, del hombre andino, de su cultura, una cultura que durante siglos fue víctima del desprecio de una sociedad elitista que sólo se orientaba hacia formas de vida foráneas desacordes con la realidad del país. Continuarán esta tradición Ciro Alegría y José María Arguedas, quienes en sus novelas nos transmitirán también el espíritu y los valores del Perú profundo con todos sus problemas y con toda su complejidad. Pero, nos mostraran también el sentido, el valor y el gran potencial que tiene la cultura.

DOS PENSADORES, UNA IDEA: "EL SIMBOLISMO COMO MANIFESTACIÓN DEL PENSAMIENTO"

Mariátegui conocía el mundo del arte muy de cerca. Su estancia en Europa le sirvió para conocer otras culturas y el contacto con los artistas europeos resultó muy productivo. Consideró que 'El simbolismo es de todos los tiempos'. Nuestro pensador siguió muy de cerca las ideas expresadas por los escritores y artistas de su época. Aunque físicamente no estuvo en las ciudades y pueblos de la sierra peruana, Mariátegui conoció el 'Mundo de los Andes'. Lo conoció a través de las obras de Luis E. Valcárcel y otros narradores indígenas que escribieron en la revista *Amauta*, en el *Boletín Titicaca*, entre otros medios. Para Mariátegui el arte incaico era esquemático y geométrico; además, consideró que:

> "El simbolismo (...) se presta mejor que ningún otro estilo a la interpretación del espíritu indígena. El indio, por animista y por bucólico, tiende a expresarse en símbolos e imágenes antropomórficas o campesinas."[40]

Mariátegui debió haber pensado que el símbolo cuenta con una luminosa existencia y había que tenerlo muy presente. El simbolismo que se desarrollaba en el Perú expresaba la fuerza de la cultura. Curiosamente, en la misma época, es decir en la segunda década del siglo pasado, Ernst Cassirer trabajaba su tratado filosófico sobre las formas simbólicas, que publicó entre 1923-1929 en tres tomos. Esta obra aparecerá en 1944 bajo el nombre de "Antropología filosófica" la cual no es más que una versión de forma sintetizada y actualizada de sus tres tomos de su "Filosofía de la formas simbólicas". Esta obra constituye una de las aportaciones más originales a la filosofía del siglo XX.

Consideramos que lo real no depende sólo de lo racional, sino también de lo ideal. De la misma manera, el pensamiento depende de la cultura donde éste

39 Op. cit., p. 93
40 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1999, p. 310.

se desarrolle. De ahí que la forma de ver el mundo y la realidad no es universal. ¿Cómo entender entonces el mundo? ¿Cómo entender las culturas? ¿En qué mundo vivimos? ¿Puede la ciencia ayudarnos a entenderlo? Por Mariátegui sabemos que la ciencia:

> "mata la leyenda, destruye el símbolo. (...) la ciencia no nos ayuda a entender el Tawantinsuyo,[41]

Sin duda la ciencia contemporánea, con su pensamiento racionalista y positivista, no era capaz de aclarar las necesidades espirituales del hombre. El significado que podía tener el sentido de la vida no le interesaba porque escapaba a su razón física-matemática. Según el filósofo alemán de origen judío Ernst Cassirer.[42]

> "La ciencia significa abstracción y la abstracción representa, siempre, un empobrecimiento de la realidad. Las formas de las cosas, tales como son descritas por los conceptos científicos, tienden a convertirse, cada vez más, en meras fórmulas de una simplicidad sorprendente."[43]

Ernst Cassirer es uno de los pocos filósofos europeos que se interesó por las culturas. Cuestionó el criterio dominante que sus coetáneos utilizaban en la filosofía en pleno siglo XX. Se distanció de sus colegas de la escuela neokantiana, lo cual no quiere decir que dejó de ser kantiano por ser ésta muy apegada al conocimiento racional. Este tipo de conocimiento no le ayudaba a desarrollar sus teorías, sobre todo una de ellas: tratar de entender el pensamiento existente en las culturas. Para Cassirer la complejidad del mundo no podía reducirse a tres categorías: número, espacio, tiempo. Frente a tal situación optó por una posición relativista. Para Cassirer el símbolo cumple una función y es la base fundamental de su concepción filosófica.[44]

Al igual que Mariátegui, Cassirer se interesa también por las artes y llega a la conclusión que:

> "No podemos comprender la obra de arte sujetándola a reglas lógicas. (...). El arte surge de otras y más profundas fuentes. Para descubrirlas tenemos que comenzar por olvidar nuestras pautas habituales y sumergirnos en los misterios de nuestra vida inconsciente."[45]

Esta reflexión también la encontramos en el filósofo alemán Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, quien considera que una obra de arte tiene un elemento inconsciente y uno consciente.[46] Para los filósofos alemanes el arte siempre ha ocupado un lugar principal en su pensamiento. Según Cassirer el arte es importante porque:

---

41 José Carlos Maríategui. *Peruanicemos el Perú*. Lima, 1988, p. 88.

42 Ernst Casirer (1874-1945) es un filósofo alemán de origen judío que dedicó años a la investigación de temas relacionados con la literatura, filosofía, astrología, magia, mitos y arte. Su interés se centra en las distintas formas y estructuras de pensamientos en las culturas. Entre sus obras más importantes figuran: *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-1925-1929) y *Antropología filosófica* (1944).

43 Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. México D:F., 1997, p. 215.

44 Para Cassirer el hombre es un 'animal simbólico' y toda actividad humana es creadora de símbolos.

45 Op. cit., p. 238.

46 Schelling, *Filosofía del Arte*, Tecnos, Madrid 1999.

"[el arte] nos enseña a visualizar y no simplemente a conceptualizar o utilizar las cosas. El arte nos proporciona una imagen más rica, más vívida y coloreada de la realidad y una visión más profunda en su estructura formal."[47]

Y añade:

"Mientras no vivimos más que en el mundo de las impresiones sensibles no hacemos sino tocar la superficie de la realidad, la percatación de la profundidad de las cosas exige siempre un esfuerzo por parte de nuestras energías activas y constructivas."[48]

Por eso para Cassirer:

"El arte [es] una intensificación de la realidad.(...). [y] El artista es un descubridor de las formas de la naturaleza."[49]

Estas palabras concuerdan con los textos que hemos citado de Mariátegui. Recordemos que él optó por otros caminos. Los dogmas académicos con sus métodos cientificistas eran demasiado racionales para interpretar la realidad y el sentido de la vida en el Perú. La realidad no puede ser aclarada por la ciencia, pues ésta sólo ve la parte más superficial de las cosas existentes. En cambio, el "arte es sustancial y eternamente heterodoxo"[50]

Como bien sabemos hay otras formas de conocimientos y como Cassirer señala: "También el arte puede ser descrito como un conocimiento, pero se trata de un conocimiento de tipo peculiar y específico. (...)[51]

Para Cassirer los símbolos no son simplemente instrumentos sino también 'formas' orgánicas, formas vitales de las cuales los seres humanos disponen. El símbolo tiene un significado que va más allá de lo físico, el símbolo tiene una 'energía espiritual'. De ahí que las obras que encontramos y que son significativas para cada cultura no sólo tienen un significado concreto sino que son portadoras de una 'energía espiritual'.

El pensamiento precolombino desarrollado en esta parte del mundo está presente en Mariátegui, él no miraba el 'pasado' con nostalgia. Al pasado había que prestarle atención, desmitificarlo y revalorarlo, pues éste era portador de ideas que podían servir para resolver los problemas que el 'mito de la civilización occidental' no resolvía.

Las artes de los antiguos peruanos representaban un símbolo para Mariátegui. Las obras y templos incas, que tenían la piedra como elemento básico, eran símbolos auténticos de la cultura peruana. Esos símbolos, aunque puedan tener multitud de significados, ya que eran obras de gran abstracción, tenían una 'energía espiritual' y bajo esas construcciones estaban los cimientos de un pensamiento que simbolizaba esa 'energía espiritual', para usar las palabras de Cassirer, y constituía al mismo tiempo una fuerza que movía a los hombres.

47 Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. México D:F., 1997, p. 250.
48 Op. cit., 250.
49 Op. cit., 214.
50 José Carlos Mariátegui. "Postimpresionismo y cubismo". *El artista y la época*. Lima, 1990, p. 64.
51 Op. cit., p. 251.

> "la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado en [el] símbolo, [de los"hombres de Piedra"] su sentimiento cósmico. (...). Este símbolo ["hombres de Piedra"] demuestra que el espíritu de la civilización inkaica es un producto de los Andes. (...). El enigma del Tawantinsuyo no hay que buscarlo en el indio. Hay que buscarlo en la piedra. En el Tawantinsuyo, la vida brota de los Andes."[52]

De esta forma Mariátegui llega a otorgarle al símbolo la importancia que encontramos en la filosofía de Cassirrer. Mariátegui podría suscribir la conclusión de Cassirer cuando señala que la cultura se funda en una actividad simbólica y sus manifestaciones culturales constituyen 'formas simbólicas' que finalmente no son más que el entendimiento de la realidad del mundo por el hombre.

En el arte peruano encontramos símbolos de una realidad concreta, las que están presentes, por ejemplo, en las obras de Ciró Alegría y de José María Arguedas, es decir, ellos nos transmiten la realidad del mundo andino. En ellas hacen referencias a la música, a la influencia de la naturaleza y a la imaginación de los hombres. Cassirer no clasifica ni diferencia las artes en literatura, música, pintura, escultura, etc. De ahí que los símbolos los encontramos en cada manifestación cultural. Él hablaba, al inicio de su obra de la "Filosofía de las formas simbólicas", del 'mito y la religión', del 'idioma' y de la 'técnica', posteriormente agregará, 'el arte', 'la ciencia' entre otras manifestaciones culturales. En otras palabras, para Cassirer y también para Mariátegui el hombre crea su cultura y sus símbolos en un proceso constitutivo construyendo de esta manera su misma realidad. Por tanto, estamos insertos en un universo cultural.

Finalmente, podemos decir que el hombre no es sólo un ser racional sino también un ser que se aferra a sus sentimientos. No tenemos por qué siempre separar racionalidad o sentimientos; es más, existe una racionalidad de los sentimientos y ello se refleja en sus manifestaciones culturales. También lo hace al enfrentarse al mundo en el cual él mismo forma parte. El sentimiento es más fuerte que la razón. Lo que una tradición transmite no son sólo palabras orales o escritas, sino lo que ella transmite es el elemento humano. La utilidad de una tradición no es la conservación de 'creencias', 'ritos', 'cuentos', leyendas' etc. sino más bien la transmisión de una 'energía espiritual' particular de cada cultura; su vida espiritual.

CONCLUSIONES

En nuestra reflexión sobre el pensamiento de José Carlos Mariátegui percibimos que la fuerza de la cultura tiene un gran potencial para la liberación del pensamiento y la dependencia en la vida de la sociedad.

Mariátegui y Cassirer llegaron, cada uno por su propio camino, a conclusiones muy semejantes en cuanto a la importancia de la cultura. La idea del simbolismo tiene mucho significado para ambos y a través de ella formularon sus ideas.

Para nuestro pensador el símbolo no era simplemente el reflejo de una imagen o del paisaje impresionante de los Andes del Perú, sino más bien la creación del símbolo plasmado en una obra de arte que revelaba una fuerza, una visión de la realidad.

52 José Carlos Maríátegui. *Peruanicemos el Perú*. Lima, 1988, p. 88-89

Por ello, Mariátegui buscó en la artes, llaménse plásticas o literarias, esa 'energía espiritual'. Al concluir los *7 Ensayos* leemos uno de sus objetivos:

> "Me he propuesto a esbozar los lineamientos o los rasgos esenciales de nuestra literatura. He realizado un ensayo de interpretación de su espíritu."[53]

Mariátegui entendía el símbolo como resultado de un acto de creación y coincide con las ideas de Cassirer. Pero existe una diferencia entre ellos. La 'energía espiritual', que descubre Mariátegui en la cultura autóctona, es la fuerza que mueve sus ideas políticas y en eso se diferencia nuestro pensador de Cassirer.

Mariátegui no miraba al pasado con añoranza ni consideraba a las antiguas culturas como 'primitivas' como muchos etnólogos, incluso el mismo Cassirer utiliza no pocas veces la palabra 'primitivos'. Mariátegui otorgaba a la herencia cultural autóctona el valor que se merecía y éste debía ser estudiado por los artistas y los hombres de sensibilidad para las necesidades de su tiempo. Para él muchos teóricos tomaban la vida como si ésta fuera una aventura humana sin importancia para el mundo actual.

Las contradicciones e incoherencias del mundo moderno, un mundo que sólo se regía por el imperio de la razón y por la desacralización del mundo no ayudaba al hombre del siglo XX, más bien lo había conducido a la guerra en Europa. Parecía como que el mundo había perdido su 'encanto', su fuerza espiritual, que era un mundo en decadencia.[54] Esa forma de vida no era la que nuestro pensador se imaginaba, tampoco apoyó posiciones ontológicas, o posiciones deterministas, en la cual el hombre quedaba sometido a ser un espectador en el desarrollo del mundo.

Mariátegui puso en debate los grandes problemas que afrontaban el mundo y las culturas. En su pensamiento vibraba la idea de transformar el mundo en un mundo justo, encantador, en una sociedad humana y digna. Consideró que el arte tenía un objetivo revolucionario. El arte era la bandera del cambio, el 'simbolismo del humanismo'. No toda obra de arte era original, no toda obra de arte creaba algo realmente nuevo. Pero el arte cumplía una función: abrir nuevas visiones, nuevas utopías, nuevos horizontes para comprender el mundo y la vida de forma más profunda. A pocos meses de aparecer la revista *Amauta* se pronuncia diciendo: "Tenemos confianza en nuestra obra (...) por su carácter de interpretación y coordinación de un sentimiento colectivo y de un ideal histórico."[55] Creemos que estas palabras nos ayudan a entender su pensamiento.

El paso de la historia no afecta los fundamentos de nuestro Amauta. Sin temor a equivocarnos, el lector siempre encontrará una reflexión o un tema que despertará su interés. Mariátegui seguirá ofreciendo interrogantes vitales así como orientaciones en bien de la humanidad.

---

53 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, p. 348.

54 Basta leer los títulos de las novelas: "En busca del tiempo perdido" de Marcel Proust o el de la novela "El hombre sin atributos" de Robert Musli. Mariátegui no pudo leer ésta última ya que fue publicada en los años treinta. Estas obras reflejaban el espíritu y la situación de la época. Mariátegui no pensaba en el 'hombre del crepúsculo' sino en el 'hombre matinal'.

55 José Carlos Mariátegui, citado por Alberto Tauro del Pino, "Génesis y misión de 'Amauta'". Revista: Amauta y su infuencia. Lima 1989, p. 6.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

CASSIRER Ernst. *Antropología filosófica*. México: Fondo de cultura económica, 1997.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Amauta y su influencia*. Lima: Editora Amauta, 1989.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Alma Matinal*. Lima: Editora Amauta, 1987.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El artista y la época*. Lima: Editora Amauta, 1990.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Editora Amauta, 1999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Escena Contemporánea*. Lima: Editora Amauta, 1988.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Editora Amauta, 1982.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Editora Amauta, 1982.

MORILLO MIRANDA, Emilio. "Las distintas raíces de la música popular como expresión cultural de todas las sangres". Carmen María Pinilla. *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2005.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Filosofía del Arte*. Madrid: Tecnos, 1999.

REVISTAS

ASTRANA MARÍN, Luis. "César Vallejo: "Los Heraldos Negros". Revista *El Imparcial*, Madrid, 20.de Septiembre de 1925.

LARREA, Juan /VALLEJO, César. "Estado de la Literatura española". Revista *Favorables París* Poemas. N°1. Julio 1926.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "Arte, Revolución y decadencia. Revista N°. 4 *Amauta*, 1926.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "Fascismo sudamericano. Los intelectuales y la revolución y otros artículos inéditos, Lima 1975.

VALLEJO, César. "Una gran reunión latinoamericana". Revista *Mundial*. N.° 353. 18 de Marzo de 1927.

VALLEJO, César. "Poesía Nueva". Revista *Amauta* N° 3, 1926.

BIOGRAFÍA Y NOVELA EN *SIEGFRIED Y EL PROFESOR CANELLA* DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Mirla Alcibíades

VALORACIONES

Como es conocido, José Carlos Mariátegui publicó en *Mundial* un relato por entregas, entre los meses de febrero y abril de 1929.[1] Lo tituló "Siegfried y el profesor Canella". En su momento pasó prácticamente inadvertida. En fechas posteriores, se ha observado el poco interés de la crítica por esta propuesta del autor de los justamente elogiados *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

No obstante lo señalado, en realidad se han producido varios acercamientos a ese discurso. Para organizar el catálogo crítico, debe inaugurarse con el nombre de Alberto Tauro, quien escribió la valoración correspondiente en 1955, cuando fue publicado en volumen por la Biblioteca Amauta.[2]

De inmediato, esa edición suscitó las opiniones de tres intelectuales latinoamericanos, atentos a los aportes que salían de aquella mente tan brillante que irradiaba desde Lima. La primera de ellas fue la del peruano Sebastián Salazar Bondy. Siguieron la del cubano Enrique Labrador Ruiz y la del argentino Dardo Cúneo. Cada uno de ellos escribió en sus respectivos países sendas opiniones, tan pronto estuvo a su alcance la pieza.[3]

Transcurren casi dos décadas cuando, en 1972, Diego Meseguer Illán da forma a un estudio en artículo que incorpora, un par de años más tarde, a su volumen de 1974[4]. Poco tiempo después (1977), se concreta la lectura de Ana María Barrenechea, recogida posteriormente en libro de 1978.[5]

---

1 Capítulos I y II, febrero 15; III-IV, marzo 1º; V-VI, marzo 15; VII-VIII-IX-X-XI, marzo 22; XII-XIII, marzo 29; XIV-XV-XVI, abril 5; XVII-XVIII, abril 12, y XIX-XX-XXI, abril 26 (Guillermo Rouillon. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, 1963, pp. 155-157.

2 Esa "Nota preliminar" se mantuvo en el volumen 4 de las *Obras completas*, en 1959, y en las sucesivas reimpresiones de esa colección.

3 Sebastián Salazar Bondy. "Un relato de Mariátegui". *La Prensa*, Lima, 11 de abril de 1955; Enrique Labrador Ruiz. "Mariátegui y *La novela y la vida*", *Alerta*, La Habana, 3 de octubre de 1955; Dardo Cúneo. "El peruano José Carlos Mariátegui". *Mundo Argentino*, Buenos Aires, 1955. Reproducidos en José Carlos Mariátegui. *La novela y la vida*, Lima, 1974.

4 Diego Meseguer Illán. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, 1974, pp.240-245. Esas ideas las había desarrollado en "José Carlos Mariátegui y el realismo literario marxista", Lima, Nº 5-6, diciembre de 1972, pp. 9-11.

5 Ana María Barrenechea. "El intento novelístico de José Carlos Mariátegui". *Estudios ofrecidos a Emilio*

Corren poco más de dos quinquenios y, en los noventa, aparecen varias avanzadas analíticas. En primer lugar, la oferta de Antonio Melis en 1990, como prólogo a la edición italiana de *La novela y la vida.*[6] Continúa ejerciendo atracción el relato del peruano en unas breves opiniones vertidas por Javier Mariátegui en la reseña que dedica a la edición italiana de *La novela y la vida.*[7] Poco después, en 1994, Ricardo González Vigil hace lo propio[8] y, al año siguiente, en 1995, Álvaro Rey de Castro se aventura con un nuevo acercamiento.[9]

Sigue el desplazamiento temporal y, en fecha más reciente (2009), Gustavo Faverón Patriau opta por vía electrónica para su "José Carlos Mariátegui: novelista experimental. Sobre Giraudoux, Canella, Bruneri y el Amauta".[10]

Hasta aquí las avanzadas que conozco. No dudo que se hayan publicado otros acercamientos, pero no ha estado a mi alcance familiarizarme con ellos.[11]

TEMÁTICA PLURAL

Más allá de un sumario que, lejos de iluminar los ensayos que pretendería resumir me pondrían en riesgo de mutilar textos ricos en derivaciones de sentidos, me limitaré a un par de preguntas claves: ¿Cómo ha sido leído este discurso ficcional?, vale decir, ¿cuál temática ha sido destacada como caracterizadora de este relato?

Pues bien, mayoritariamente se le ha visto como eco de *Siegfried et la limousin* de Jean Giraudoux. Es una identificación que, desde luego, no puede ser subestimada, por cuanto el mismo Mariátegui exteriorizó interés por el Siegfried francés. Por lo tanto, la pérdida de la memoria individual es un tema que, por razones obvias, ha captado la atención de la crítica. Sebastián Salazar Bondy, por ejemplo, lo apreció de esa manera: "es un libro cuya lectura nos lleva a una cuestión muy en boga en la posguerra de 1918: la pérdida de la memoria por efecto de un choque emocional y las complicaciones a que esta situación puede dar lugar".[12]

De este enfoque se pasó, posteriormente, a encontrar en sus páginas el tema de la identidad individual. En esa línea podemos leer la opinión de Ana María Barrenechea quien, ya en el título del relato, observó dos campos de interés: el primero ('La novela y la vida') "plantea las relaciones entre las construcciones

Alarcos Llorach, I. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1977. Posteriormente en Ana María Barrenechea. "El intento novelístico de José Carlos Mariátegui". *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*, Caracas, 1978.

6 *Il romanzo e la vita. Siegfried e il professore Canella* (Introducción, "Elogie della conoscenza letteraria", traduccion y notas por Antonio Melis), Genova, Casa Editrice Marietti, 1990. Versión en castellano: "Elogio del conocimiento literario", *Anuario Mariateguiano*, 1992, pp. 102-106. También en José Carlos Mariátegui. *Mariátegui total*, Lima, 1994, como prólogo a *La novela y la vida*.

7 Javier Mariátegui. "José Carlos Mariátegui. *Il Romanzo e la Vita.* Siegfried e il professore Canella". *Anuario Mariateguiano*, 1991, pp. 136-138.

8 Ricardo González Vigil. "Mariátegui en la ruta de la 'Nueva Narrativa'". *Anuario Mariateguiano*, 1994, pp. 187-195.

9 Álvaro Rey de Castro. "Una identidad en busca de un personaje: El desmemoriado de Collegno en la versión de Mariátegui". *Anuario Mariateguiano*, 1995, pp. 172-176.

10 La lectura de Faverón Patriau en http://puenteareo1.blogspot.com/2009/10/jose-carlos-mariategui-novelista.html

11 Importa señalar un aporte italiano consignado por Antonio Melis en el artículo citado: Gaetano Foresta. "Pirandello e Mariátegui", *Nuova antologia*, Nº 2000, agosto de 1967, pp. 513-526.

12 En ese momento recuerda que el *Siegfried* de Giraudoux y *El Viajero sin equipaje* de Anouilh, se han ocupado del caso.

imaginarias creadas por la literatura y los hechos que el vivir ofrece" (p. 266); posteriormente (y con ello apunto al sentido que me ocupa), determinó en la segunda parte del título ('Siegfried y el profesor Canella) tanto "el binomio literatura-vida (...) pero además marca el otro tópico central: la búsqueda de la identidad" (p. 267).

Desde el abordaje de Alberto Tauro, no ha dejado de observarse las cercanías con los asedios provenientes de la psicología. De ahí que, como señaló en 1955 el bibliógrafo peruano, se reconoce en Mariátegui un acercamiento a la ficción de Giraudoux: "a la luz de las teorías psicológicas que a la sazón esclarecían el conocimiento de las complejidades humanas".[13] Las aproximaciones a *La novela y la vida*, con privilegio de este enfoque, se entienden como un hecho natural.[14]

Desde luego, la relación literatura-realidad, que leíamos en Ana María Barrenechea, es tomada en cuenta por muchos analistas de la pieza antes y después de lo sostenido por esta especialista. Tampoco se han perdido de vista derivaciones de esa dicotomía, en la fórmula realismo-suprarrealismo, realidad-ficción, literatura realista-vanguardia literaria, vida real-creación literaria, etc. Esta confrontación de contrarios es canalizada por la estudiosa de esta manera:

Lo que se enfrenta, pues, desde la primera página, son dos modos de ver la vida (y el arte). Positivismo y verismo estrecho, racionalismo seco, distinción tajante entre fantasía y realidad *versus* imaginación, suprarrealismo, aceptación de lo inverosímil, de la dificultad de marcar los límites, de la convivencia de los contrarios. Esta oposición de actitudes es el resorte que engendra el relato (p. 274).

Otro tema, introducido por Dardo Cúneo en momento temprano, llega a una conclusión: "la vida es superior a la novela. Wilde confirmado: la naturaleza copia al arte" (p. 178). En realidad, Wilde no es confirmado por Mariátegui, Wilde es superado (en la acepción de 'invalidado') por el peruano. Analistas aparecidos tiempo después han puesto en evidencia que en esta novela corta, se anula la paradoja de Oscar Wilde según la cual la naturaleza imita al arte.[15] Barrenechea, por ejemplo, Melis, González Vigil, aluden al punto.

Una temática que ha sido tomada en cuenta, apunta inicialmente en el análisis de Dardo Cúneo. El estudioso argentino aventura una valoración al vincular la trama mariateguiana al género policial: "estilo de experimento judicial, si se quiere, por el rigor en que se relojean los pasos de los protagonistas; estilo de aventura policial" (p. 179). El psicólogo Rey de Castro (devenido en comentarista literario) acoge el

13 A. Tauro. "Nota preliminar", J.C. Mariátegui. *La novela y la vida*, Lima, 1974, p. 11.

14 Aunque no ha faltado quien haya salido al paso para objetar ese acercamiento. Tal ha sido la opción representada por Álvaro Rey de Castro. Este último sostiene que habría una lectura "psicoanalíticamente correcta" si advertimos que esta ficción mariateguiana "nos plantea una serie de dudas acerca de las definiciones más o menos banales de la identidad con las cuales nos hemos acostumbrado a convivir" (Rey de Castro, p. 176). En tanto es la mirada de un psicoanalista, deviene asunto de interés conocer lo que piensa un profesional del área sobre el problema de la identidad que muchos críticos literarios han visto en esta novela corta. Es así como, en su opinión, "(l)a identidad es uno de los temas más controvertidos en el psicoanálisis. La palabra "identidad" no se encuentra en los escritos de Freud; aparece sólo referida a la "identidad del objeto", en un contexto sumamente técnico. La pregunta acerca de qué es lo que constituye la identidad es quizá una de las preguntas más difíciles de responder para el psicoanálisis; respondida además de manera antagónica por diferentes corrientes de pensamiento" (p. 176).

15 Sin aludir a Wilde, Tauro toma en cuenta en la resolución mariateguiana "intensidad novelesca [que] establece un sugestivo ligamen entre la realidad y la ficción, y le permitía confirmar aquella actitud literaria que juzga la vida como la más fecunda veta del trabajo creador" (pp. 13-14).

acercamiento según el cual sea "acaso también el primer intento de novela policial hecho en el Perú" (p. 176).

Diego Meseguer Illán indica que "*La novela y la vida* es la defensa del psicoanálisis; pero es, al mismo tiempo, la defensa también del marxismo"[16]. Insatisfecho con esa escueta precisión, ampliará las repercusiones textuales de la novela en crítica a la pequeña burguesía y al fascismo italiano y, en el caso concreto del Perú, a la invalidación del aprismo (p. 243). Posteriormente Antonio Melis objetará esta recepción crítica por cuanto, en lo referido al estricto ámbito peruano, peca por estar "afectada por un sociologismo excesivo".[17]

Quien no esté familiarizado con la novela podría tener la impresión de que se trata de un abigarrado temario, imposible de ser sostenido por un texto de limitada extensión.[18] Para su sorpresa, verá que no es así; constatará que esa incursión ficcional del Amauta no sólo sostiene esas temáticas y un abultado número de referencias literarias, sino varias otras.

DEL GÉNERO LITERARIO

Otro aspecto que nuclea buena parte de la recepción crítica de *La novela y la vid. Siegfried y el profesor Canella*, se relaciona con la adscripción genérica de ese discurso. Siempre de regreso a las páginas de Barrenechea (inevitable en una lectura tan aguda como la suya), no se atrevía la investigadora a ofrecer una respuesta definitiva a su pregunta "¿A qué género pertenece la obra?" (p. 265).

El encabezado que elige para definir esta parte de su exposición es más que sugerente: "Novella o ensayo nivolesco". Con ese enunciado quiere proyectar la idea de entremezclamiento de géneros, nada extraño en un período caracterizado por las "renovaciones, evoluciones y revoluciones literarias" (p. 266). Por eso se inclina a sostener que "(l)os cánones genéricos de momentos más estables son inadecuados para encasillar los productos de un período experimental por excelencia" (p. 266).

Después de ella, Antonio Melis define la obra como "un producto literario insólito, difícil de encasillar dentro de los géneros codificados" (p. 106). Pero, de inmediato, añade que "es sobre todo la ficción literaria (…) lo que se exalta cabalmente en su función epistemológica, en su capacidad de captar la realidad profunda" (p. 106). Quiero destacar que, a pesar de la tendencia a destacar la ambigüedad genérica (tendencia que Mariátegui, vale recordar, previó)[19] privilegia la base ficcional.

Otra urdimbre analítica de valor que ha sido elaborada a partir de este libro del Amauta es, sin vacilaciones, la de Ricardo González Vigil. Este crítico literario, al tomar en cuenta las palabras que Mariátegui manifestó en la conocida carta a Glusberg, se inclina por la idea de que el inicio de la novela "denuncia una orientación ensayística en el impulso inicial de composición del texto" (p. 190). Pero, debo decir, no inscribe el escrito como perteneciente a ese género literario pues, desde el comienzo de su análisis ha sentado las bases que permite situarlo como una

16 D. Meseguer Illán, *José Carlos Mariátegui*, Lima, 1974, p. 242.
17 A. Melis, "Elogio del conocimiento literario", *Anuario Mariateguiano*, 1992, nota a pie de p. 106.
18 En las *Obras completas* se extiende a 67 páginas (no "el medio centenar de páginas" que suma Gustavo Faverón Patriau).
19 Al presentarla en 1930 como "un relato, mezcla de cuento y crónica", Carta a S. Glusberg, *Correspondencia*, 1984, p. 731.

referencia destacada de la "nueva narrativa" latinoamericana de la década de los veintes.

Por lo que refiere a la validez formal de ese discurso de 1929, hay consenso al destacar sus inobjetables logros de estilo, la solidez de la expresión así como una posición de avanzada que permite situarlo, con altura de logros, dentro de las renovaciones formales del período.[20] En ese sentido no se abrigan dudas; sin embargo, donde hemos visto derroche de energía es en el deseo de encontrarle un lugar seguro que permita situarla entre la novela o el ensayo.

CONDICIONES DE UNA ESCRITURA

Como punto de partida de este parágrafo, importa señalar un aspecto que, hasta donde alcanzan las noticias con las que me he familiarizado, no ha sido tomado mayormente en cuenta. Me refiero al momento y las circunstancias intelectuales que determinaron la escritura de esa pieza, vale decir, en qué encrucijada de la actividad productiva del peruano éste se planteó el reto de abordar un asunto tan decisivo como la escritura de una obra de ficción.

Corría 1929, Mariátegui estaba comprometido con múltiples proyectos, todos ellos agotadoramente demandantes. Solamente el trabajo como director de la Editorial Minerva nos permite prefigurar una pequeña parcela de sus abultadas responsabilidades: determinar los títulos que aparecerían bajo ese sello (una selección que era cuidadosamente pensada); persuadir a los autores para que enviaran sus aportes; recibidos los originales, leerlos y hacer las correcciones formales a que hubiere lugar; diseñar el volumen; corregir pruebas de galera; establecer contactos para la distribución dentro y fuera del país; organizar los envíos; mantener correspondencia con cada centro de recepción para confirmar la llegada de los paquetes remitidos; atender la contabilidad, etc. No menos exigente, como cabe suponer, era el sostenimiento de sus otros agotadores compromisos, los políticos y los sindicales.[21] En suma, un trabajo que consumía la escasa reserva de energía que lo mantenía con vida.

En medio de tantos compromisos, lee una noticia que con absoluta seguridad conmovió sus resortes intelectuales: el caso Bruneri-Canella. Sin lugar a dudas, debió apropiarse del insumo noticioso desde las páginas de la prensa limeña.[22] El lugar desde donde escribo (Caracas) me impide constatar lo afirmado. Sin embargo, hago una proyección con apoyo en la experiencia venezolana: sí es seguro que esa noticia trascendió la prensa italiana y llegó a América Latina. Puedo asegurar que en Venezuela se supo de la experiencia centrada en confusión de

20 Estos elementos han sido elogiados, sobre todo, por Barrenechea, Melis, González Vigil y Faverón Patriau.

21 Melis ha planteado la misma inquietud: "En una fase tan intensa, casi frenética de su actividad política, complicada por hondas incomprensiones con los hombres que representaban la ortodoxia de la Tercera Internacional, puede aparecer algo raro la reelaboración literaria de un caso de la crónica italiana" (p. 103).

22 A través del prólogo de Alberto Tauro podría llegar a creerse que tuvo conocimiento del hecho por legado de la prensa italiana: *Il Corriere della Sera*, *La Domenica del Corriere*, *Il Popolo d'Italia*, *La Stampa*, *L'Avanti* (p. 12). Pero, en realidad, en ningún momento sostiene que el Amauta tuvo contacto con los hechos a través de esos impresos. En la novela se nombran algunos títulos periódicos italianos: *Il Corriere d'Italia* (p. 24), *La Stampa* (pp. 27, 40, 41), *Corriere della Sera* (pp. 38, 56, 79), *Avanti* (p. 41), *La Doménica del Corriere* (pp. 61, 62, 66, 67). Sin embargo, no creo que ésas hayan sido su fuente de información.

identidades porque se incluyó en el diario más afamado del momento.[23] Siendo así, con seguridad ocurrió lo propio en Lima. Habiendo llegado a este punto, salta la pregunta obligada: ¿por qué escribir sobre el asunto en momentos de tanto agobio profesional? Para ofrecer una respuesta verosímil, me permito activar la sintaxis de ese proceso.

Tan pronto leyó la noticia en la prensa de la ciudad, se detuvo a meditar el asunto. Él mismo lo confiesa en la reseña que titula "Las novelas de Leonhard Frank". No es casual que esa manifestación la hace en un texto de noviembre de 1929, varios meses después de concluida la publicación de su pieza novelada. Es que todavía latía en su ánimo el enorme trabajo que debió significarle la reelaboración ficcional de unos hechos vividos como experiencia humana. Por eso, en determinado momento exterioriza unas líneas reveladoras que arrojan luces sobre lo que medito: "Mi intento de lograr una interpretación poco heterodoxa del caso del profesor Canella, corresponde a los días en que leí *Karl y Ana*".[24]

Vale decir, toma la crónica periodística que ha atrapado su atención. Medita sobre lo acontecido porque trata de interpretarlo, no de manera ortodoxa (como se venía practicando el acercamiento a esos hechos) sino con una metodología heterodoxa. Esa heterodoxia se concreta en la incorporación de otras perspectivas de análisis y en el convencimiento de que tiene que escribir a partir (desde) lo que ha llegado a su conocimiento. El plan de escritura que ha concebido lo lleva a transcender lo factual, y lo invita a meditar más profundamente sobre lo sucedido al otro lado del Atlántico. De ahí que intervenga el texto recibido, eche mano de datos que no registra la crónica para cargar de otros sentidos lo que, la mayoría, ha leído como anécdota curiosa, propia para alimentar los corrillos citadinos y/o las tertulias hogareñas.[25]

Desde luego, habría que hacer un cotejo en la prensa limeña para determinar en qué medida interviene Mariátegui los datos que recibe. Sin conocer esos materiales, cuando menos puedo indicar algunos hechos que silencia o altera: no alude a los bienes de fortuna que posee la esposa de Canella, concibe una esposa oriunda de Brasil, silencia los dos hijos que tuvo la pareja. En suma, hay una mediación, una reelaboración, del original que vale la pena explorar para calibrar con justicia la operación que el autor pone en práctica en la búsqueda de dar autonomía a su discurso (la heterodoxia de la que nos ha hablado). Es manifiesto el propósito de marcar distancia (no ser deudor fiel) con el hipotexto del cual parte pero el que, en definitiva, ha declarado materia prima, mas no calca ni copia.

Él, que ha consolidado un nombre desde época temprana como cronista, que sabe el valor y la significación del trabajo periodístico, se ve compulsado a tomar

23 Ciertamente, la edición de *El Universal* caraqueño divulgó los hechos el día domingo 15 de abril de 1928 (p. 7). Presentó la crónica bajo el título "Una mujer para dos maridos". Es claro que tomó la información de la prensa francesa, pues viene datada desde París, en marzo de ese año. En ella se cuenta un suceso semejante ocurrido en Francia a mediados del siglo XVI: En Artigat, condado de Foix, Bertrande de Rols estaba casada con Martin Guerre. Sucede lo mismo que ocurre siglos después en Italia. Pero al cronista francés (G. Lenotre) interesa demostrar la precedencia del hecho en su patria y la publicación reciente por Gaston Delayen de lo sucedido en tiempos tan lejanos.

24 J.C. Mariátegui. *El alma matinal*, 1970, p. 180.

25 La crónica caraqueña sobre el caso extrema la brevedad. Es probable que en Lima se reprodujeran avances de esta noticia en sucesivos momentos y se ahondara en detalles anecdóticos que él se ve necesitado de superar.

esa materia, esa(s) crónica(s), para moldearla(s) en razón de sus interés que ya no son de periodista sino de novelista. He ahí la heterodoxia.

Ha atrapado su interés el inocultable potencial didáctico que provee el registro de la prensa. Como escritor que ha asumido la misión docente a través del ensayo, tuvo conciencia de la oportunidad tan propicia que se le presentaba. ¿Y qué quiere poner de manifiesto, entonces?: todo su arsenal de ideas, como quedó visto en las precisiones de la crítica que he citado previamente en el parágrafo que titulo "Temática plural". Pero no se trata solamente de las que han sido señaladas por los estudiosos de esta novela,t ambién, cuando menos, otra que señalaré dentro de poco. Visto de esta manera, es a un lector peruano y, por extensión, latinoamericano a quien se dirige esta escritura.

Por tal motivo, no abrigo dudas al indicar que, en su proyecto de reescritura, haya advertido la enorme resonancia que tenía esa experiencia, dentro del propósito de reforzar líneas de pensamiento que venía desarrollando de tiempo atrás. Esta idea que asomo había sido advertida por Ana María Barrenechea en su momento. Decía la académica:

Lo deslumbra un caso real que tiene sabor novelesco, pero contra lo que podría esperarse de asunto tan insólito, poco propicio a la generalización, lo convierte en caja de resonancia de otros conflictos, ampliándolo en ondas sucesivas de implicaciones sociales (p. 273).

Vale decir, concibe una pieza donde pone a resonar los múltiples temas que ha venido abordando bajo la forma de reseñas, crónicas y ensayos en los últimos años de su vida. De tal manera, no se oculta el propósito didáctico del texto. Su accionar vital, orientado al debate social, político y cultural, encontró ejercicio en una pedagogía puesta al servicio de la mayoría de excluidos. Ese afán docente permea obviamente el ensayo, pero también su novelística. Por eso Ricardo González Vigil ha señalado esta "capacidad cognoscitiva" de la novela (p. 191). Son páginas en donde la ficción se torna ruta propicia para el conocimiento.

NOVELA Y BIOGRAFÍA

Esa resonancia que, a la manera de ondas expansivas van cargando de múltiples significaciones esta novela corta del Amauta, no se agota en los temas que han sido señalados por la crítica, según he indicado. Soy convencida de que se pueden determinar otras recurrencias temáticas encerradas en esas páginas, en señalamientos que continuarán mostrando su densa carga de sentidos. No es capricho de mi parte indicar otras materias de interés, que se suman a las ya observadas por la crítica, el sostén documental lo hacen posible. Entre ellas debo contar, desde luego, la ambición biográfica que justifica *La novela y la vida*.

En esa orientación, no podemos perder de vista un hecho incontrovertible: el autor la dio a conocer por entregas (a la manera del folletín decimonónico) bajo el título "Siegfried y el profesor Canella". El título escogido en aquel mes de febrero, cuando se inició el relato, es el que hemos visto. Sin embargo, al dejarla editada para la impresión en volumen[26] decidió anteponerle el enunciado conocido: "La novela y la vida".

26 En la tantas veces citada carta a Samuel Glusberg (febrero 18 de 1930) manifiesta preferir su impresión en la capital chilena: "que editaré si es posible en Santiago, como novela corta" (p. 731).

¿Por qué tomó esa decisión? En busca de una respuesta es obligatorio recordar que, el 1º de mayo de 1929, el siguiente mes de haber concluido en *Mundial* la publicación de la novela, da a conocer en *Variedades* una reseña sobre *Chopin ou le poete*, del escritor Guy de Portalés. En determinado momento señala lo que sigue: "A propósito de otra biografía, he escrito que en el amor, como en la literatura, sólo hay dos grandes categorías: clásicos y románticos".[27] Esa "otra biografía" es la que ha publicado como "Siegfried y el profesor Canella".

De manera que, el mismo autor, no abriga dudas al definir su obra de ficción como proyecto biográfico. En realidad, el tratamiento de la vida en la novela (de la biografía, de donde se explica el título de "La novela y la vida') fue motivo de reflexión del escritor en varias oportunidades. Todas ellas fueron puestas en conocimiento del público lector ese mismo año de 1929, lo que revela que estaba inmerso en la meditación de los meandros del género.

Con afanes de demostración, me permitiré señalar algunos de esos momentos. El 12 de enero, había dado a conocer en *Variedades* "*Ariel ou la vie de Shelley*, por Andre Maurois".[28] Es una oportunidad que aprovecha para esbozar una serie de reflexiones sobre lo que piensa alrededor de este asunto. Entre ellas juzgo atinado recordar ésta que sigue: "La biografía resurge porque se acerca a la poesía y a la novela. Abandona el plano árido y frígido de la cronología, del documento inerte" (pp. 61-62). ¿Qué determina el resurgimiento de esta preferencia temática?, pues bien, la renuncia a la idealización de los personajes, modalidad característica de tiempos pasados, nos acota.

Es un hecho, recuerda Mariátegui en noviembre de 1929 ("Elogio de *El cemento* y del realismo proletario")[29]: "que no consiente a la literatura burguesa liberarse de su tendencia a la idealización de los personajes, los conflictos y los desenlaces" (pp. 166-167). En otro escrito, esta vez aparecido en *Variedades* el 22 de mayo, e incorporado posteriormente en *Defensa del marxismo*, había tocado el asunto. La ocasión se la proporciona Emmanuel Berl, de quien toma una sentencia que comparte plenamente: "Para que la desconfianza en el hombre sea completa, hace falta denigrar al héroe";[30] y, de seguidas, echa mano de su propia capacidad conclusiva para rematar la sentencia previa: "Éste le parece a Berl el verdadero objeto de la biografía novelada" (p. 120). Esa necesidad de renunciar al héroe la había planteado desde enero de ese año al indicar que "el interés por el hombre prima sobre el interés por el héroe. El héroe no nos escamotea ya al hombre".[31]

De tal suerte, en la búsqueda de una explicación del caso Canella, como sostenía en noviembre de 1929, descartó la fórmula del ensayo. En su defecto, echó mano a "un relato, mezcla de cuento y crónica, de ficción y realidad, que editaré (...) como novela corta".[32] Optó por la novela porque, en la certeza de que debía renunciar a la idealización de los personajes, la resolución discursiva que permitía cumplir con ese cometido la proporcionaba la ficción. No hay forma de

27 José Carlos Mariátegui. "*Chopin ou le poete*, por Guy Portalés". *Signos y obras*. *Obras completas*. Lima, 1982, p. 51.
28 José Carlos Mariátegui. *Signos y Obras*. Lima, 1982, p. 61-65.
29 J.C. Mariátegui. *El alma matinal*, Lima, 1970, pp. 165-173.
30 J.C. Mariátegui. *Defensa del marxismo*, Lima, 1980, p. 120.
31 J.C. Mariátegui. *Signos y obras*, p. 62
32 J.C. Mariátegui. Carta a Samuel Glusberg. *Correspondencia*, 1984, p. 731. Nos habíamos valido de la primera parte de esas líneas para ilustrar otro punto de estas páginas.

interpretar a contracorriente lo que señalaba en enero de 1929 en la reseña a *Ariel ou la vie de Shelley*: "Tratados por el novelista, los personajes históricos se nos ofrecen más reales y vivientes".[33]

Fue un relato largo, una novela corta (como la calificó él mismo), un enunciado ficcional, lo que concibió a final de cuentas. Sólo este género literario le permitía, como quedó visto, explorar en la vida de un personaje. Pero lo que no podemos perder de vista es que, a su vez, esa exploración biográfica da cabida a un universo de significados que era, en suma, el patrimonio reflexivo que José Carlos Mariátegui había volcado en páginas ensayísticas a lo largo de su vida.

Si todavía para los lectores actuales ese discurso presenta oscuridad a la hora de adscribirlo a un género determinado pues, como hemos comprobado, hasta los especialistas más sesudos no pueden evitar la remisión al género ensayístico, imaginemos lo que significaría para los receptores inmediatos de *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella* el intento de caracterización genérica. Tal vez, consciente de esa circunstancia epocal –marcada por un gusto estético mayoritario que prefería favorecer a los epígonos del modernismo– quiso guiar cualquier intento de definición anteponiendo al título inicial ("Siegfried y el profesor Canella") la adscripción literaria que quería para el producto creativo que estaba ofreciendo al grueso número de receptores que leía la prensa periódica. Por tal razón, creo sostenible la propuesta de que vio la necesidad de condicionar (en el buen sentido del término), de orientar a ese lector, para ello les dijo que leían una novela. Pero era una novela que estaba dedicada a una biografía, a una vida. Era, en suma, una biografía novelada. De ahí el título que antepone a la presentación original que, ahora, queda relegada al lugar del subtítulo. Por eso ese largo enunciado que ha llamado la atención de muchos: *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*.

Llegados a este punto, me parece sostenible una propuesta, con miras a futuras reimpresiones de esta ficción de 1929: para esas ediciones, tómese en cuenta la edición original en la prensa limeña y, en consecuencia, restitúyase el título, mucho más legítimo, de *Siegfried y el profesor Canella*.

En fecha más reciente, la crítica literaria no ha vacilado en inscribir plenamente ese discurso como texto ficcional. Lo ha hecho Ricardo González Vigil en las magníficas páginas que le ha dedicado. Lo ha manifestado sin vacilaciones Gustavo Faverón Patriau al sentar la importancia de la novela de José Carlos Mariátegui y decir:

> cuando el tema de la trasgresión de géneros literarios parece uno de los asuntos que definen a la novela contemporánea, y cuando, sin embargo, sigue el debate en el Perú sobre la centralidad del realismo en nuestra tradición, este libro de Mariátegui merecería una mayor crítica y una nueva atención.

33 J.C. Mariátegui. *Signos y obras*, p. 62.

CODA

En varios momentos he insistido en la pluralidad de temas que cobija esta resolución ficcional del Amauta. He sumado a ellos la biografía, entre otras razones para hacer justicia a lo que el mismo autor pensaba sobre su novela. Pero hay que indicar que no son todos los intereses que pueden activarse.

A los determinados en forma consensual debe sumarse la cuestión amorosa. En efecto, el capítulo XX de *Siegfried y el profesor Canella* propone esa posibilidad de lectura: la obra como relato de amor. Se trata, como se expresa en ese momento: "del más pirandelliano e inverosímil romance de amor contemporáneo" (p. 84). No es descabellada la idea, sobre todo si tomamos en cuenta que el autor reflexionó de manera abundante sobre este aspecto propio de la literatura de las centurias XIX y XX.

Otro elemento que debería explorarse tiene que ver con la memoria. Se ha hablado de ella en términos individuales, como uno de los ejes que nuclea esta novela. De hecho es así. Sin embargo, en este relato pueden encontrarse ecos que remiten a considerar *Siegfried y el profesor Canella* como una invitación al examen de nuestra memoria social, histórica.

No obstante, cedo a la tentación de explorar materias tan arduas en este instante. Me limito a anunciarlas como problema, pues la extensión permitida en estas carillas no favorece su abordaje.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

BARRENECHEA, Ana María. "El intento novelístico de José Carlos Mariátegui". *Textos Hispanoamericanos de Sarmiento a Sarduy*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1978 (Anteriormente en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach, I*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1977).

CÚNEO, Dardo. "El peruano José Carlos Mariátegui". José Carlos Mariátegui. *La novela y la vida*, Lima, 1974, Vol. 4, pp. 175-180.

FAVERÓN PATRIAU, Gustavo. "José Carlos Mariátegui: novelista experimental. Sobre Giraudoux, Canella, Bruneri y el Amauta". http://puenteareo1.blogspot.com/2009/10/jose-carlos-mariategui-novelista.html

GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo. "Mariátegui en la ruta de la 'Nueva Narrativa'". *Anuario Mariategiano*, Vol. VI, Núm. 6, 1994, pp. 187-195.

LABRADOR RUIZ, Enrique. "Mariátegui y *La novela y la vida*". José Carlos Mariátegui. *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*. *Obras completas*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1974, Vol. 4, pp. 170-175.

MARIÁTEGUI, Javier. "José Carlos Mariátegui. *Il Romanzo e la Vita. Siegfried e il professore Canella*". *Anuario Mariateguiano*, Lima, Vol. III, Núm. 3, 1991, pp. 136-138.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal*. *Obras completas*. 4ª ed. Lima: Empresa Editora Amauta, 1970, Vol. 3.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*. *Obras completas*. 5ª ed. Lima: Empresa Editora Amauta, 1974, Vol. 4.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defensa del marxismo*. *Obras completas*. 9ª ed. Lima: Empresa Editora Amauta, 1980, Vol. 5.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. *Obras completas*. 7ª ed. Lima: Empresa Editora Amauta, 1982, Vol. 7.

MARIÁTEGUI, José Carlos. (Carta a Samuel Glusberg, Lima, 18 de febrero de 1930). *Correspondencia*. Lima: Biblioteca Amauta, 1984, T. II.

MELIS, Antonio. "Elogio del conocimiento literario". *Anuario Mariateguiano*. Vol. IV, Núm. 4, 1992, pp. 102-106 (También en José Carlos Mariátegui. *Mariátegui total*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1994, pp. 1355-1360, como prólogo a *La novela y la vida*).

MESEGUER ILLÁN, Diego. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974, 240-245.

REY DE CASTRO, Álvaro. "Una identidad en busca de un personaje: el desmemoriado de Collegno en la versión de Mariátegui", *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Núm. 7, 1995, pp. 172-176.

ROUILLON, Guillermo. *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

SALAZAR BONDY, Sebastián. "Un relato de Mariátegui". José Carlos Mariátegui. *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*. *Obras completas*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1974, Vol. 4, pp. 167-170.

TAURO, Alberto. "Nota preliminar". José Carlos Mariátegui. *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*. *Obras completas*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1974, Vol. 4, pp. 7-16.

LA ARQUITECTURA DE LO HUMANO: ¿ADIOS A MARIÁTEGUI?

Edmundo Murrugarra Florián

1.- BÚSQUEDA DE CERTIDUMBRES

Qué duda cabe que el convulsionado siglo XX instaló en el ánimo de los pueblos y sus líderes duraderas y conmovedoras interrogantes. Es que el antropocentrismo que trajo la modernidad occidental puso sobre las espaldas humanas una pesada y creciente responsabilidad por lo que nos ocurre en el mundo, carga que antiguamente era tarea de dioses, del destino o de los héroes míticos. ¡Y vaya la carga que significaron dos guerras mundiales, ubicuas conflagraciones relacionadas con la fría disputa de las potencias bipolares, la entrada en acción de la espeluznante bomba atómica y los accidentes nucleares, la aplicación de la bioquímica y la manipulación biogenética a la producción de armas biológicas, así como los crecientes e irritantes abismos de polarización en el consumo social, tecnológico y culturali. El hecho de que la modernidad intentara aliviar a los seres humanos de la responsabilidad de esos males y la colocara en primer lugar sobre las leyes naturales que la ciencias descubrían y la tecnología aplicaba a la producción no hizo sino agravar la responsabilidad. Pues, la utilización bien o mal hechora de esas leyes era y es únicamente responsabilidad humana, particularmente de quienes tienen el poder de aplicarlas.

Por eso, a medida que avanzó el siglo pasado y comenzó el actual, y con cada estremezón que producía y produce la puesta en práctica de las utopías de perfeccionamiento humano que parió la modernidad– liberalismo y neoliberalismo, socialismo eurocéntrico, nazismo y fascismo-, las certezas que las sustentaban fueron erosionadas hasta quedar, en algunos casos, casi en escombros. Es explicable entonces que los pueblos nos demos a la tarea de buscar otras certezas, otros fundamentos para dar sentido a lo que nos ocurre. Porque, así como necesitamos del aire para vivir, los humanos necesitamos dar sentido, significado, a nuestras presencia y peripecia en el mundo para soportar la angustia corrosiva.

Los pueblos adherentes a las religiones que se reconocen descendientes de Abraham buscan sus nuevas certezas en los viejos libros y rituales sagrados, dando lugar a diversos movimientos políticos con sustento religioso. Se los llama fundamentalistas precisamente porque vuelven a sus antiguos fundamentos, que,

actualizados, les permiten vivir y actuar, en la violenta y convulsa modernidad globalizada. Eso se constata en las diversas corrientes o ramas del islamismo, del cristianismo y del judaísmo.[1]

Con el mismo objetivo, en el ámbito del pensamiento laico, buena legión de autores aplica a la misma modernidad las armas críticas que ella y sus líderes espirituales más destacados crearon durante los últimos siglos[2]. Tienen el supuesto de que en el acervo cultural moderno hay reservas para lograr la renovación de las viejas certezas. Y otros, animados por la experiencia de los callejones sin salida que vive la humanidad bajo la hegemonía occidental, se atreven a cuestionar sus fundamentos. Y puestos a buscar alternativas para el vivir se acercan con simpatía a la creciente presencia en la escena política y cultural de los pueblos y culturas originarias o indígenas que las diversas oleadas de la colonización occidental intentó extirpar. Y lo hacen aplicando herramientas analíticas de la misma modernidad.[3]

Finalmente, los mismos pueblos indígenas reivindican su derecho a vivir de acuerdo a sus visiones del mundo y culturas, al lado de las otras, pero no más como subordinados coloniales. En ese proceso liberador incorporan, como no dejaron de hacerlo durante su situación colonizada, los aportes de los pueblos occidentales y de otros continentes para el florecimiento de sus viejos troncos o matrices culturales. Y vienen logrando universal y creciente reconocimiento[4].

2.- BÚSQUEDA DE CERTIDUMBRES EN LA PERIFERIA SUBORDINADA

Los pueblos que en condición subordinada concurrieron a constituir la modernidad occidental– primero como colonias políticas y culturales, luego como repúblicas independientes pero colonias culturales-, no están exentos, por esta condición, del derrumbe de las certezas del occidente moderno. En las filas liberales como en las socialistas de marca eurocéntrica, se siente el estremezón de la incertidumbre y, por eso mismo, toma fuerza la necesidad de renovar los fundamentos. Los pueblos indígenas, por su marginalidad a que los condenó y condena al despojo y segregación permanentes, viven las crisis en otras formas y con diverso nivel de gravedad. Hasta en algunos momentos, las aprovechan para ganar algo de autonomía y hasta poner en marcha proyectos liberadores[5].

Hoy, la agudización generalizada de las crisis o de las diversas facetas de la crisis de la civilización occidental hegemónica exige con perentoriedad abordar

1 Estudian el fenómeno, entre otros autores, Gilles Kepel con su "The Revenge of God", 1994 y Karen Armstrong con su libro "The battle for God", 2000.

2 Autores como Jurgen Habermas, Anthoy Gidens o Francois Lyotard,para no ampliar más la lista, aplican la critica desarrollada por la misma modernidad y nos proponen caracterizaciones de la nuestra como de Alta Modernidad, de Modernidad Radicalizada, o de Posmodernidad a secas.

3 Son los autores vinculados al movimiento de estudios Culturales, Coloniales o Postcoloniales, desde Eduard Said con sus clásicos Orientalism y Culture and Imperialism; Enmanuel Wallerstein con, por ejemplo, su Race, Nation, Class: Ambiguous Identities o su After Imperialism, la escuela Indú y la corriente latinoamericana donde destacan Walter Mignolo, Enrique Dussel, Anibal Quijano,entre otros.

4 Desde la carta del Gran Jefe Seattle, de la tribu Duwamish al presidente norteamericano Franklin Pierce, hasta las conclusiones de los eventos nacionales o continentales de los pueblos indígenas, el Convenio 169 de la OIT y la Convención de las NNUU sobre los Derechos de los Pueblos lndigenas, que plasman algunas de sus reivindicaciones.

5 Los movimientos indígenas del siglo XVIII y mucho más los movimientos criollos de independencia tuvieron lugar en el marco de graves crisis de las metrópolis coloniales. Y es lo que viene ocurriendo en las últimas décadas.

y resolver el tema, porque los pueblos tienen que seguir viviendo y necesitan fundamentos para hacer previsible y amigable la convivencia, no solamente entre humanos sino con los otros seres con quienes compartimos este hogar que es la madre Tierra.

Pero al mismo tiempo que el derrumbe de las viejas certezas produce angustia en los seres humanos, también nos ofrece un marco cultural y político estimulante para la búsqueda y construcción de las nuevas. Los actuales, son tiempos de derrumbe, pero también son tiempos de fundación o refundación. Los tiempos de crisis son el final de un orden y la posibilidad de que otro comience. Este doble significado del trance mundial nos convoca pues a superar nuestra condición subalterna, para lo cual es necesario que sometamos a crítica el rasgo psicocultural colonial que marca nuestra cultura en general y nuestra política en particular. Pues en circunstancias de crisis del pasado, nuestras élites criollas de todo el espectro cultural y político, siempre han acudido a renovar el calco y la copia de los modelos culturales y políticos de moda en la modernidad occidental hegemónica. [6]

En el Perú, el último cuarto del siglo XX se cerró con una generalizada crisis de las instituciones y modelos políticos, sociales, educativos y culturales que desde el comienzo del siglo fueron copiadas e impuestas como lo nuevo, como lo moderno. No es casual entonces que también en el país crezca el convencimiento de que ha llegado la hora del balance de las ideas, instituciones y fundamentos de la civilización occidental moderna, así como de sus principales ideólogos y promotores. Salvo las posiciones hoy dominantes que creen que porque ya son varios años de crecimiento económico primario exportador vivimos el mejor de los tiempos, nacen y crecen corrientes que acometen la tarea de dotarnos de nuevos fundamentos. Bien con el declarado propósito de renovar las instituciones dentro de la tradición cultural occidental hegemónica, bien para labrarnos en el largo proceso de descolonización de nuestros pueblos nuevos horizontes civilizatorios[7].

Por mi parte, pienso que el balance crítico debe abarcar no solamente las propuestas programáticas sino los fundamentos de lo humano y nuestro parentesco con las comunidades de otros seres. Por eso debe abordar la crítica de los mecanismos espirituales y psíquicos que constituyen el rasgo colonial de nuestra sociedad y cultura. Y hay que hacerlo explícitamente al calor de los procesos de construcción de nuevas hermandades con las culturas y pueblos indígenas y afro descendientes que emergen de su condición subordinada. Primero, porque pensar, sentir y, mucho más, enjuiciar, son siempre operaciones situadas en una matriz histórica y cultural que les provee de parámetros. Segundo, porque esta operación implica, por eso, nuestro propio proceso de reinvención descolonizadora. Pues la igualdad jurídica ciudadana en que se sustenta la democracia burguesa en que vivimos es la ficción moderna que

6 El empeño de Mariátegui por construir un socialismo sin calco ni copiar fue compartido por otros intelectuales de su generación, pero terminó a su muerte. Décadas después el Gobierno de Velasco Alvarado y el equipo de intelectuales que lo acompañó intentaron recuperar esa orientación autónoma. Se contaron entre ellos, Carlos Delgado, Carlos Franco, Héctor Béjar y Francisco Guerra García.

7 Acaba de entrar a circulación el libro "Apogeo y Crisis de Izquierda Unida, libro que reúne cuatro ensayos y 24 entrevistas a los antiguos dirigentes de la Izquierda Unida. IDEA INTERNACINOAL ha promovido tan feliz y esperada iniciativa, dando un valioso material para el postergado pero inaplazable balance crítico de los movimientos socialistas de la segunda mitad del siglo XX.

pretendió esconder la dominación de la cultura criolla que nos constituye como ciudadanos de este país subordinado, subordinación que incluye la adopción acrítica del socialismo eurocéntrico. Esta situación ha impregnado en nosotros la marca colonial. De allí la necesidad de que vayan de la mano la crítica teórica con la crítica práctica, o sea la transformación personal. Criticar ideas, pero también criticar maneras de percibir, sentir y gustar el mundo que somos y donde estamos. Reinventarnos y con ello nuestras maneras de actuar por lo tanto. Eso se logra al calor de la lucha de los movimientos sociales, indígenas, culturales, de género, de edades y opciones sexuales. Porque, reitero, toda percepción, sentimiento, pensamiento y enjuiciamiento son situados dentro de marcos de significación que los condicionan.

Entre los trabajos que audazmente han iniciado el balance de los fundamentos de nuestra modernidad y con el explícito objetivo de renovarlos, está el de José Ignacio López Soria, publicado con el título de "Adiós a Mariátegui"[8]. Cualquiera sean las discrepancias con su balance reconozco el mérito de "lanzar la primera piedra" a un tema de urgencia cada día más acuciante. Espero que mis comentarios críticos no aparezcan como piedras de respuesta sino como homenaje al valor docente de su iniciativa e ideas. Por lo demás, no pretendo en este texto comentar el contenido de su balance de lo que él llama discurso de las libertades y el discurso del bienestar. Es más modesto mi propósito. Hacer notar que en su panorama de ideas y autores modernos, deja de lado aspectos que considero sustanciales para los fines de revisar los fundamentos del ayer y cimentar los del mañana. Y en el caso de Mariátegui, son aspectos centrales para enjuiciar lo que serían sus discursos de las libertades y del bienestar. La particularidad de su mirada al tema de la nación en formación y de Estado Nación, así como su comprensión de bienestar humano y social.

Argumenta José Ignacio que "… para pensar hoy el Perú necesitamos desanclarnos de los años 20, despedirnos, aunque nos duela, de los fundadores del pensamiento crítico de corte moderno porque en ese pensamiento no es ya posible encontrar claves para releer el pasado, saber a qué atenernos en el presente ni imaginar el futuro"[9]. Y particularmente de Mariátegui, porque lo considera "el fundador por excelencia del espíritu crítico de corte moderno". Es verdad que el autor aclara que cuando propone desanclarnos no está proponiendo olvidarnos de esos autores y sus ideas. Pero con eso nos deja en la duda si el no olvidarlos significa desarrollar sus aportes en las nuevas circunstancias históricas porque tienen potencial vivificante, o simplemente reducirlos a la enumeración de efigies en los rituales de altares muertos. Veamos más de cerca.

Empezamos preguntándonos, ¿por qué el pensamiento crítico de los años 20 del siglo pasado, y el de Mariátegui en particular, no ofrece claves para entender el pasado, orientarnos en el presente e imaginar el futuro? El autor nos da dos razones. La primera, "que, habiendo cambiado las variables que componen la realidad –si las comparamos con las que se daban en el momento fundamental del pensamiento crítico–, es preciso elaborar nuevas perspectivas teóricas e instrumentos metódicos para entender la realidad." Al no descender al terreno de

8 José Ignacio López Soria, "Adiós a Mariátegui, Pensar el Perú en perspectiva postmoderna", Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima,2007

9 Obra citada, pag. 20.

la identificación histórica de las variables que han cambiado y diferenciarlas de las que permanecen o siguen constantes, esta razón pierde fuerza argumentativa.

Porque, efectivamente, en el siglo transcurrido muchos y profundos cambios han tenido lugar, lo que explica la obsolescencia de muchas ideas, concepciones, metodologías y programas. De todo eso hay que despedirse, es cierto. Pero, otros rasgos, tanto en cada sociedad como en el conjunto de la ahora civilización hegemónica planetaria, no solo han permanecido sino que se han fortalecido. Un ejemplo, Son de uso unánime los conceptos de globalización o mundialización capitalista para describir la articulación de la totalidad de sociedades que pueblan el planeta a la lógica de producción y distribución capitalistas. Mariátegui y demás pensadores de los años 20 al pensar nuestro país lo vieron influido crecientemente por esa lógica. En 100 años, el Perú cambió y mucho, pero permaneció y fortaleció la lógica capitalista en la producción, la distribución y en toda la cultura. Y de los enfoques y resultados críticos de estos rasgos no hay que despedirse: Probablemente actualizarlos, como hacen todos los pueblos ahora, pero no despedirnos[10]. Al no precisar las variables que han cambiado y cómo esos cambios descalifican ideas, enfoques y metodologías, el argumento resulta fallido como razón para despedirse.

Escuchemos el otro argumento. "La modernidad y sus vigencias … no nos sirven ya para saber a qué atenernos, pensarnos a nosotros mismos pensar la actualidad y ejercer teórica y prácticamente en serio la función critica y propositiva".[11] Aquí estamos ante dos opciones de significación. O bien no nos sirven porque el mundo y las cosas han cambiado, y en ese caso estamos ante la reiteración del argumento anterior. O bien el horizonte cultural de la modernidad y su equipamiento crítico no siempre sirvieron para pensar críticamente la realidad, ni antes y menos ahora. Descarto esta opción porque José Ignacio tiene el supuesto de que el horizonte cultural de la modernidad sirvió para ejercer la función crítica. Por lo tanto, lo que queda es la generalidad de que como el mundo cambió, el equipamiento crítico que sirvió antes ya no sirve ahora. Este enjuiciamiento rotundo pasa por alto, como he dicho antes, y no hace justicia a la singularidad de corrientes y autores que en esa modernidad discreparon de la corriente principal que ganó hegemonía y devino sinónimo de civilización moderna. El resultado de este descuido es que se termina arrojando al niño junto al agua sucia de la bañera.

Precisamente, el interés en detenerme en este trabajo de José Ignacio López Soria es porque al despedirse de la modernidad, lo hace en el nombre del pensador, Mariátegui, que criticó aspectos y autores fundamentales de la modernidad. Si hay que arrojar lo que de caduco tiene la modernidad, ¿cómo no tener cuidado en no arrojar junto con lo caduco las ideas y autores que criticaron aspectos fundamentales de la modernidad? Sin duda alguna muchos enfoques, herramientas de análisis y planteamientos de Mariátegui, han caducado. Porque, como dice el autor, las variables cambiaron en el siglo transcurrido. Pero como dijimos antes, hay variables que no han cambiado ni debilitado sino fortalecido.

10 La abrumadora campaña para frenar y derrotar al socialismo soviético llevó a que en la academias se sepultara en el desprestigio los estudios de Marx sobre el capitalismo. Ahora, su obra *El Capital*, vuelve a la orden del día en las academias de todo el planeta.

11 Ob.cit. pag. 23

Por lo tanto, hay aportes críticos fundamentales que no solamente se mantienen incólumes, sino que cobran más actualidad porque fueron elaborados en crítica a la modernidad en todo su ascenso al apogeo. Es el caso de Mariátegui.

Es muy vasta la obra del Amauta para pretender hacen un balance en un modesto artículo. En esta oportunidad voy a echar una mirada al tema de la arquitectura de lo humano. De qué estamos hechos los seres humanos y cómo nos desenvolvemos en nuestras sociedades. Es un tema que desde las primeras lecturas de los trabajos del Amauta salta al primer plano y queda como cuestión que día a día reclama atención, tanto por la venerada autoridad de los autores que cuestiona como por las tesis que pone en cuestión y las que adelanta como alternativa.

La modernidad occidental fermentó esta armazón desde fines de la edad media a partir de sus raíces milenarias en el mediterráneo oriental. Pero sus élites intelectuales la formularon en el siglo XVII. En los siguientes se convirtió en cultura compartida, dando forma y contenido a las instituciones, desde las escuelas hasta la empresa capitalista, tal como las conocemos. Veamos lo que Mariátegui pensó, sintió y actuó en cuanto a la arquitectura de lo humano, en su diálogo teórico que tuvo con dos gigantes de la modernidad occidental. Uno, de los albores, Descartes. Otro, Marx, del primer siglo de su esplendor.

3.- DIÁLOGO DE MARIÁTEGUI CON DESCARTES

Al final del ensayo "Dos Concepciones de la Vida" que integra el volumen Alma Matinal, Mariátegui nos lleva del elogio al impulso romántico y al humor quijotesco que alienta a los revolucionarios a la afirmación de que allí se expresa la intuición de la vida. Intuición que la encuentra sugerida en esta frase del autor Luis Bello: "Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo". Haciéndola suya, la fundamenta en estos términos:

«La corrección resulta, en verdad, oportuna. La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: "Pienso, luego existo". Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate».[12]

No hay rastro de que el Amauta trabajará los textos de Descartes, pero no hay duda de que su vivencia y reflexión religiosas así como sus lecturas lo familiarizaron y comprometieron con la cultura dominante, la occidental criolla y el catolicismo, que tienen como núcleo básico la concepción de lo humano formulada por Descartes, esto es, las dos sustancias excluyentes y jerarquizadas, el Cógito y la Res Extensa, que forman la arquitectura del ser humano.[13]

Reitero que Descartes elabora en el siglo XVII la herencia cultural de milenios atrás. Desde las culturas originarias del Medio Oriente que engendraron las grandes religiones, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, y que hicieron su camino a Europa por el mundo árabe medioeval que logró salvar mucho de la creación griega. En los orígenes de estas tradiciones encontramos la metáfora de fundación, la del barro animado. La masa de barro es moldeada por la mano

12 Mariátegui, *Alma Matinal,* en *Mariátegui Total*, tomo I, pag.497. En adelante, las referencias textuales se harán a los dos tomos de *Mariátegui Total*, Empresa Editorial Amauta, S.A. Lima 1994

13 René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, con objeciones y respuestas, Ediciones Alfaguara, Madrid 1977

divina que finalmente le da el soplo de vida, el ánima. Es éste soplo el que da la vida, el que anima al barro, Este no es nada sin el primero. Lo humano proviene del soplo, del ánima. El barro, el cuerpo, es apenas un portador del soplo, del espíritu.

En la civilización occidental el concepto espíritu llegará a tener dos acepciones, que designan dos disposiciones o facultades humanas. La primera entiende por espíritu la disposición asociada al amor sublimado, cercano a la vida mística, la segunda asocia espíritu a la disposición o capacidad de abstraer y analizar experiencias, formar conceptos y articularlos, o sea al pensamiento, intelecto, o razón.[14] El trabajo y hallazgos de Descartes publicados en su *Discurso del Método* y en sus *Meditaciones Metafísicas* para fundamentar la posibilidad y validez del conocer mediante la razón, terminó siendo asociado a lo que posteriormente se llamó racionalismo. Más adelante veremos las potencialidades y flaquezas que el Amauta identifica en la razón.

Ahora volvamos a lo que nos interesa en este comentario, a la "corrección" que Mariátegui cree debe hacerse a Descartes en cuanto a la constatación que el filósofo formula como "pienso luego existo, o soy". Recordemos su alegato, "La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate." Formulo tres comentarios a otros tantos aspectos del tema. Primero, el Amauta parte consintiendo que para una "edad racionalista" la fórmula que exprese la vida sea el "pienso, luego existo". Pero argumenta que para la convulsa y agitada edad de revoluciones y guerras que le ha tocado vivir ya no es válida. Que conviene corregirla por el "combato, luego existo". La conclusión del argumento mariateguiano es que Descartes tendría validez en ciertas edades.

Con esta tesis pone en cuestión la pretensión de validez universal y permanente de la fórmula cartesiana. He afirmado, sin embargo, que lo que hace Descartes es elaborar un bagaje cultural procedente de milenios antes y que tiene pretensiones universales en tiempo y espacio. Por lo tanto, estamos en presencia de la relativización de una idea fundamental a la civilización occidental y al pensamiento oficial cristiano, al católico en particular. Mariátegui lo dice textualmente. En algunas edades o épocas no es válido. Las que para Descartes son siempre sustancias excluyentes y jerarquizadas, para Mariátegui, en algunas edades, no lo son, por lo menos no excluyentes ni con esa jerarquización.

Segundo, la fórmula con la que Bello y Mariátegui corrigen a Descartes introduce el concepto "combate" que luego Mariátegui lo usa como sinónimo de "acción", de alcance más general, de la cual combate es una manifestación. La fórmula propone a los seres humanos que para cerciorarse de su ser y existencia no pueden reducirse al "pensar", como quería Descartes[15], sino que deben actuar, pasar a la acción, más precisamente a la acción de combatir. La acción de combatir como prueba del existir o del ser requiere la participación solidaria de lo que Descartes llama *res extensa* y del *cógito*, el pensar. En Mariátegui aparecen no como sustancias separadas sino más bien en simbiosis, como dimensiones

14 En el mismo siglo XVII, otro francés, Blas Pascal, y matemático como Descartes, pero de orientación religiosa contrincante con la de Descartes, expresó la primera acepción con aquel pensamiento de "El corazón tiene razones que la Razón no entiende", otra jerarquización de las sustancias humanas.

15 Descartes simplifica su concepción en la fórmula "Pienso, luego Existo, o Soy". En las respuestas que da a sus objetantes matiza y enriquece lo que significa pensar, más allá del puro ejercicio lógico conceptual. Ver obra citada.

o manifestaciones del ser. Y nombra esa entidad, la acción, la praxis como la nombraron los griegos y empleada por Marx. Esta no es ni cuerpo por un lado ni pensamiento por otro, separados, distinguibles. Es otra entidad, nueva respecto del esquema cartesiano. Es lo característico de lo humano, es la forma en que se manifiesta la vida. Y la acción es movimiento, cambio, transformación.[16]

Tercero. Esta fórmula "combato, luego existo," de simbiosis de cuerpo y pensamiento en la acción, ¿es apropiada solo para la edad revolucionaria como dice la cita transcrita? Para respondernos veamos expresiones del Amauta que, por lo menos, nos dejan la duda.

En la Advertencia que abre los *7 Ensayos*, recordémoslo, Mariátegui dice: "Mi pensamiento y vida constituyen una sola cosa, un único proceso". Y a continuación añade "Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme a un principio de Nietszche- meter toda mi sangre en mis ideas". Nombra diferenciadamente pensamiento y vida, es cierto, pero remarca que son una sola cosa, un único proceso. Y luego emplea la metáfora nietszcheana de meter sangre en las ideas. El empleo de la metáfora no es gratuito.

En la arquitectura de lo humano, nuestro autor con frecuencia nombra una dimensión ajena a Descartes, o que la podríamos con dificultad ubicar en la res extensa, en el cuerpo. Pareciera ser la génesis de la Acción. El impulso vital. Un factor autónomo que existe por el solo hecho de que los seres humanos viven y por eso persiguen metas, dinamiza la vida de personas y pueblos. Lo encontramos a veces asociado al instinto, que –dice– permite a los seres vivos orientarse y encontrar el camino de la supervivencia y el camino que lo lleva a su meta, también a su ideal. Dice José Carlos:

"El impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril".[17]

Por eso, para él, "las experiencias importaban más que las teorías y las biografías tanto como las ideas", como apunta Alberto Flores Galindo[18] que transcribe el siguiente argumento del Amauta: "solo sobre la base del propio caudal de sensaciones se puede establecer el propio caudal de pensamientos". La cercanía de pensamientos y sensaciones es tal que no las concibe separadas y menos enfrentadas. Las sensaciones son experiencias corporales y al mismo tiempo espirituales o de pensamiento, por más elemental que sea.[19]

16 César Germaná ha destacado el carácter pivotal del concepto Acciòn o Praxis en el pensamiento de Mariátegui. Ver. Su "*El Socialismo Indoamericano de José Carlos Mariátegui*, Empresa Editora Amauta, Lima 1995

17 "La Lucha Final", *MT*, pag.501

18 Alberto Flores Galindo, *La Agonía de Mariátegui*, pag. 123, Desco 1982

19 Maurice Merleau-Ponty estudió el tema hace más de medio siglo en su *Fenomenología de la Percepción*, y ha sido recientemente comentada entre nosotros por Bernardo Haour, S.J., en su trabajo *Introducción a la Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*, Fondo Editorial de la Universidad Ruiz de Montoya, Lima 2010

El mismo Flores Galindo, líneas arriba del texto mencionado anota que la tendencia de José Carlos a observar le venía desde la infancia y aparece asociada a su invalidez temprana. La de la enfermedad es una experiencia de observación de sensaciones en que lo que llamamos cuerpo es indesligable de la conciencia, del espíritu que constata y lo observa. Y es un valiosísimo entrenamiento para la observación del mundo que nos rodea. Pero no es un entrenamiento cualquiera, prepara al convalesciente a sentir el mundo de otro modo. En el artículo que cita Flores Galindo y que estaba dirigido a Alberto Hidalgo, José Carlos airea sentidos y conciencia excitadamente gozosos en la captación del mundo. "Amemos nuestro siglo –aconseja a Hidalgo- Yo lo encuentro bueno, grande y magnífico" y enumera el gusto que sentía en las carreras de caballos, los automóviles, el cinematógrafo y otras atracciones.

Las sensaciones dolorosas de la enfermedad lo habrían predispuesto de alguna manera también para el gozo que otras sensaciones podían depararle. Habían afinado su sensibilidad perceptiva. En Mariátegui, estamos lejos, pues, tanto de la dicotómica oposición jerarquizada de Descartes como del concepto negativo que la tradición dominante en el cristianismo tiene del cuerpo, los impulsos vitales, los instintos. Su invalidez e intensa vivencia religiosa cristiana en la infancia y juventud, que incorpora tanto su cercanía a las multitudes procesionales como sus meditaciones desde su lecho de enfermo y luego desde su silla de ruedas, lol prepararon para que, como adulto, redefiniera su fe y mitos, como veremos después.

Y es la filosofía de Descartes la que está en la base de la arquitectura que la modernidad concretó en la organización y dinámica de escuelas, cuarteles, fábricas, empresas e instituciones estatales y espacios públicos. Para no alargar demasiado este material, fijémonos en las instituciones educativas. Desde su diseño arquitectónico y ergonómico hasta la organización del tiempo y la distribución del poder y la formación de maestros están hechas para reprimir y disciplinar el cuerpo y liberar el espíritu. La tesis cartesiana, siguiendo la tradición cristiana, es que el cuerpo y todo su potencial de impulsos, pulsaciones, instintos y sensaciones traban, estorban, malogran el pensamiento, el espíritu. Por eso, la modernidad considera que la capacidad suprema a desarrollar en los seres humanos es la del pensamiento, el "uso de la razón". La elaboración conceptual.

A pesar de la crítica a estos supuestos, nuestro sistema educativo todavía asocia inteligencia a la capacidad lógico conceptual y su aplicación matemática. Las pruebas y evaluaciones del Ministerio de Educación tienen esas áreas como centrales para hacer juicios sobre las capacidades de estudiantes y maestros. Matemática y la Comunicación son las materias que reciben más horas. No importa si el aprendiz aplica esas capacidades al buen o al mal vivir. Se asigna el prestigio de acuerdo a ese criterio, clasificando a los estudiantes en mejores, los que sobresalen en esas capacidades, y peores, los que no logran esas capacidades. Mariátegui, examinando el papel de la imaginación en los seres humanos y en la vida social, se preguntaba por qué no se usa esa capacidad como criterio para clasificar a los humanos entre imaginativos y los sin imaginación.[20]

20 La Imaginación y el Progreso, en Alma Matinal, MT, pag.505

No voy a desarrollar aquí los vínculos y asociación que la concepción moderna que criticamos tiene con los procesos sociales y culturales europeos que dieron lugar a la producción en el naciente sistema capitalista. Simplemente dejo anotado que la lógica de los procesos de producción capitalista reclaman y fomentan el mayor desarrollo posible de las capacidades de cálculo matemático y comunicación para atender las necesidades que, habiendo acompañado siempre a los seres humanos, como son el prever, controlar, dominar, reproducir otros seres, se multiplican al infinito en la producción capitalista por la lógica de buscar la ganancia para fines de la acumulación y competencia. Como acabo de decir, la escuela, su distribución y organización del poder, su contenido curricular y formación de maestros están informados por el núcleo de la filosofía cartesiana. A eso se le ha llamado y llama educación moderna. Frente a eso, encontramos a un Mariátegui que critica y cuestiona aspectos centrales de esa propuesta. Un Mariátegui que nos ofrece claves para avanzar y dar saltos en la renovación crítica de nuestra educación. Porque algunos planteamientos suyos han envejecido ¿debemos despedir sus propuestas en paquete?

Los diversos movimientos que han criticado la educación moderna y sus instituciones han puesto en cuestión, sabiéndolo o no, los supuestos cartesianos sobre la arquitectura de lo humano. Y a medida que avanzó el siglo XX han cobrado más y más audacia y actualidad en esa crítica. Primero estuvieron presentes en la educación inicial, ahora avanzan a la básica. Llegarán a la superior y a la universidad. Hay ya instituciones que lideran la renovación educativa en el mundo y en nuestro país que se organizan y ofrecen educación con otros fundamentos sobre la arquitectura de lo humano. Nuestros grandes maestros del siglo XX, desde Encinas hasta Arguedas y Caro Rios, pasando por Salazar Bondy, Peñaloza, Emilio Barrantes, y la cohorte de brillantes maestras mujeres han actuado y actúan en su labor pedagógica con otros supuestos sobre lo humano.

La alegría, el gozo, el juego, la imaginación, la libertad y la ternura, los impulsos vitales, todas esas dimensiones humanas recuperan creciente prestigio y lugar en los procesos escolares. Por eso es pertinente hablar de una revolución educativa en marcha, aunque el Estado y su apolillada educación arrastren los pies y se niegue todavía a dar el salto necesario. Tampoco es éste el lugar para pasar revista a lo que está ocurriendo en otras instituciones que creó la modernidad, como, por ejemplo, a la gestión de la misma empresa capitalista, donde también encontramos el cuestionamiento de supuestos de la arquitectura de lo humano que trajo la modernidad.

4.- MARIÁTEGUI DIALOGA CON MARX

A todo lector atento de Mariátegui tiene que haberle llamado la atención el diálogo con otro gigante de la modernidad occidental. Como sabemos, Marx, en su estudió de las tradiciones occidentales que buscaban organizar la vida social de manera no alienada ni explotadora, estudió y criticó con respeto las experiencias en varios países de Europa de los que llamó socialistas utópicos[21]. Encomió sus intenciones pero señaló como carencia que llevaba al fracaso esos

21 Las experiencias de Owen, Fourier, Proudhon fueron específicamente estudiadas por Marx.

proyectos el querer llevarlos a cabo sin conocer las leyes que gobiernan los procesos sociales en la historia. No se fundaban, decía Marx, en la identificación del mecanismo clave de la sociedad capitalista, la apropiación por los capitalistas de la plusvalía que producían los trabajadores y que alimentaba el antagonismo irreconciliable entre los primeros y los segundos. Y,, por eso, no basaban la construcción de los proyectos de organización social en la fuerza material y espiritual del proletariado naciente, que luchaba por cambiar la explotación capitalista e instaurar otro modo de organización. Por eso consideraba que esas experiencias estaban condenadas al fracaso y a desaparecer.

Propuso Marx que la lucha por el socialismo debería sustentarse en las "leyes" que la ciencia histórica y social venía descubriendo. En este caso las leyes de la sociedad capitalista. Inauguró lo que luego se llamaría el socialismo científico, para que los intentos de construirlo no dependan de la buena voluntad ni financiamiento de las personas generosas, utópicas, sino que encuentren sustento en la lógica de los procesos sociales. Esta propuesta encontró masivo y entusiasta recepción en las crecientes multitudes proletarias que el sistema capitalista engendraba en Europa y en todos los rincones de la tierra. Sus ideas fueron asumidas como cuerpo de doctrina científica de validez universal. Las multitudes proletarias concurrieron a formar los partidos políticos cuyos dirigentes guardaban la pureza de la doctrina y vigilaban la disciplina de los adherentes en su ejecución.

Pero en la tercera década del siglo XX ocurrió que uno de esos adherentes, allá en un rincón apenas identificable de los mapas, se atrevió a conversar respetuosa pero sinceramente con Marx. Escuchémoslo:

"¡Qué incomprensióni La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito".[22]

La incomprensión a que se refiere el Amauta es la de los intelectuales de la burguesía que se entretenían,

" en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios."

De entrada nos advierte que la crítica que hacen los intelectuales burgueses es racionalista, con lo cual nos recuerda las limitaciones de esa crítica, pues se centra en el método, la teoría y la técnica de los revolucionarios. El argumento implícito es que el método, la teoría y la técnica de los revolucionarios no son el centro sino los bordes de su equipamiento. Y ¿cuál es su fuerza fundamental? Es el mito y su fe religiosa en perseguirlo. El método, la teoría y la técnica de los revolucionarios ocupan, pues, un lugar subordinado respecto del mito y la pasión por construir otro mundo.

Y ¿de qué teoría científica nos habla el Amauta? Es la teoría científica que ha logrado identificar las leyes de la producción capitalista. La teoría científica de Marx. Si esta no es el centro de la propuesta socialista de Marx ¿qué papel cumple? Sirve para trazar las coordenadas en el mapa de la sociedad y su historia sobre el que los revolucionarios van haciendo su camino al andar tras el mito. Por

22 El Hombre y el Mito, en *Alma Matinal*; *MT*, pag.499.

eso designa a la teoría marxista "guía para la acción". Podemos añadir nosotros que las teorías científicas, cuando devienen sentido común de los pueblos y la aplican sus élites a la elaboración de los materiales míticos que crean las multitudes, constituyen también ingredientes para imaginar otro mundo posible, ingredientes para la elaboración de los mitos. El error, según Mariátegui, es la pretensión de colocar la teoría científica en lugar del mito. Escuchemos:

"La voz del mundo moderno propone su mito ficticio y precario: la Razón."

Y desarrolla esa constatación:

"El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo"[23].

Las ciencias pueden guiar la acción revolucionaria hacia el mito de la celebración de la fraternidad humana en el esfuerzo productivo. No pueden tomar el lugar del mito que es fruto de la imaginación y la pasión liberadoras de las multitudes. No concibe la Razón antitética y subordinando a la Fe en el Mito, como lo ha practicado la modernidad occidental. Concibe a la primera trabajando para los segundos. Es una precisión fundamental que lo diferencia de otras interpretaciones de la propuesta de Marx, que colocan la ciencia en el lugar del mito y que de esa manera son, como lo ha demostrado el socialismo real del siglo XX, más bien una ingeniería humana que una creación ética, espiritual. La crítica a los intelectuales burgueses que se entretienen royendo la técnica, la teoría y el método de los revolucionarios socialistas es, también, una crítica a las interpretaciones que tienen estos aspectos como la médula del socialismo, olvidándose del mito. Esta crítica queda clara cuando diferencia en Marx, por un lado, las teorías científicas y filosóficas que le sirvieron para elaborar su propuesta, y, por otro, "su idea", la de Marx, que es el mito socialista. Dice:

"La suerte de las teorías científicas y filosóficas, que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no comprometen en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo".[24]

La "idea" de Marx, su ideal movilizador, es una sociedad de productores hermanados en la celebración de la vida. Idea germinada en los sueños de las multitudes revolucionarias y asumida por ellas como mito que los mueve al asalto del cielo. El Amauta diferencia esa "Idea" de las teorías científicas y filosóficas. Éstas pueden ser, como hemos dicho, insumos para los mitos, en tanto son conocidas por las élites intelectuales que elaboran los materiales imaginados por las multitudes, pero no son los mitos y menos la fe que las mueve a realizarlos.

Hay, pues, un matiz propio, original, en la interpretación que Mariátegui hace de la teoría de Marx. Y esto vuelve a aparecer cuando al ubicarlo en el polémico contexto de su tiempo y en su papel de dirigente del proletariado, lo

23 El Hombre y el Mito, *MT* pag. 497,498
24 En *Defensa del Marxismo*, cap. IV La Filosofía Moderna y el Marxismo, *MT*, pag. 1299.

explica y justifica, es cierto, pero también le enmienda el matiz determinista que percibe en la lectura del legado. Escuchemos:

"Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por eso, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases".[25]

Si Mariátegui, emplea del término "extremó" para referirse a la demostración de que la misma lógica de la economía capitalista conduce al socialismo, es porque percibe la connotación determinista. Es insoslayable su postura crítica ante una lógica que hace surgir el socialismo de la pura dinámica de la producción capitalista.. Por eso se apresura a añadir que la condición para la instauración del socialismo era la capacitación espiritual e intelectual del proletariado. Y no es una capacitación cualquiera, sino la que tiene lugar en la lucha de clases[26]. Al decir lucha de clases está diciendo acciones de combate donde los seres humanos comprometen "alma, corazón y vida". El énfasis que pone Mariátegui en la capacitación intelectual y espiritual del proletariado a través de la lucha de clases como condición para el socialismo corrige el sesgo determinista que encuentra en el análisis de Marx. Y se apoya en él para enfatizar la necesaria presencia del mito en esa dinámica. La capacitación espiritual e intelectual del proletariado en la lucha de clases significa la generación de los mitos y el despliegue de su fuerza movilizadora.

La postura crítica de Mariátegui frente al determinismo economicista ha sido reconocida por casi todos los estudiosos, amigos u hostiles. de su obra[27]. La modernidad, y con ella la ciencia, descubren leyes o regularidades universales, que pueden reducir la actividad humana a solamente usarlas instrumentalmente como técnicas. Esta visión puede tener dos consecuencias. Puede ver en los mitos, en la fe, en la mística de la acción revolucionaria puras anormalidades irracionales, caprichosas, y definir a sus portadores como personas carentes de cordura y ecuanimidad para la convivencia humana. Los místicos, los revolucionarios son presentados por las clases y etnias dominantes como locos, merecedores de reclusión en sanatorios, manicomios y cárceles de alta seguridad. El siglo XX ha sido testigo de este tratamiento a los disidentes de regímenes autoritarios guiados por el positivismo moderno.

Pero también produjo la corriente reformista. Esperar, sentados en la puerta de su casa, para ver pasar el cadáver del capitalismo o del imperialismo que inevitablemente, por ley de la historia, estaba condenado a desaparecer[28]. Pues, se alegaba, que Marx había descubierto las leyes de la historia que de todas maneras tenían que cumplirse. ¡Cuán lejos está Mariátegui de esa posición¡ Él

25 En *Defensa del Marxismo*, cap. VII El Determinismo Marxista.MT, pag. 1307

26 Por lo demás, el mismo Marx asume una posición matizada respecto a expresiones de ese contenido, en sus trabajos sobre coyunturas históricas, XVIII Brumario o Lucha de Clases en Francia. Pero es en El Capital donde se puede encontrar los elementos de una mirada crítica al determinismo economicista, cuando al examinar el contenido del trabajo humano en la creación del valor, señala que son las destrezas, los conocimientos de los trabajadores el factor fundamental en esa creación.

27 Entre otros Robert Paris, Michel Lowy, Antonio Melis, Alberto Flores Galindo, César Germaná y hasta críticos como V.M. Miroshevsky

28 La imagen es del Discurso de Fidel Castro en la primera declaración de La Habana en 1961.

encuentra y destaca en Marx el voluntarismo socialista, aunque, como dice, sea menos evidente que el determinismo y por eso menos entendido. Remarca:

"… cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista".

En la arquitectura de las facultades humanas Mariátegui no reconoce a la Razón el lugar privilegiado que la modernidad occidental le otorga. Reitero por eso que del arreglo moderno de los órdenes culturales, puso a la Verdad (la ciencia) al servicio del Bien y la Belleza. No al revés como ha hecho la modernidad occidental hasta hoy.[29]

5.- PAPEL DE LA IMAGINACIÓN, LA ACCIÓN TRANSFORMADORA Y DEL AMOR EN EL CONOCER

Termino esta brevísima revisión de la arquitectura de lo humano en Mariátegui mencionando apenas un tema que merece un tratamiento especial en otro momento. El papel que en el conocer juegan la razón, la imaginación, el amor y la exaltación erótica y la acción transformadora. Mariátegui, por sus lecturas, por el ejercicio analítico profesional de periodista y por su certera intuición perceptiva tenía un cuadro de lo humano distante del que tenía y tiene la modernidad.

Ya hemos visto que no reconoce a la Razón derecho a ocupar el altar mayor en el retablo de las facultades humanas. Sin embargo, la Razón y la Ciencia no son desechadas de la arquitectura de lo humano. No les reconoce el derecho a ocupar el altar mayor como la modernidad occidental lo ha hecho, es cierto, por no poder satisfacer la necesidad de infinito de los hombres. Pero les reconoce otros papeles en el escenario del drama humano Razón y ciencia, por su actividad crítica, erosionan permanentemente las construcciones culturales míticas de cada época o edad de la historia de los pueblos. Van sembrando duda en las convicciones y prácticas aparentemente inconmovibles de los órdenes sociales agotados. Y al hacerlo, aportan materiales para la construcción de las nuevas convicciones, de los nuevos mitos. Juegan, pues, un papel subversivo de los órdenes establecidos. Recordemos que reconoce el papel que jugaron en el esfuerzo de Marx para construir su propuesta socialista.

Pero igualmente es clara su afirmación de que la suerte de las teorías científicas y filosóficas que usó Marx para construir su propuesta no arrastran en su obsolescencia a su "idea" de construir una fraterna sociedad de productores. Esta última es más duradera y trascendente que las primeras. No desprecia la facultad humana que llamamos razón, ni su parto moderno, la ciencia simplemente las subordina a la construcción humana de los horizontes de sentido, del mito que desata sus energías creadoras.

Escuchémoslo ahora en su pintura del cuadro majestuosa y contradictoriamente dramático de la modernidad occidental y del papel de la razón y la ciencia:

29 Edmundo Murrugarra Florián, El Ser y el Conocer en Mariátegui, El Bien, la Verdad y la Belleza nuevamente juntos, pero en otra jerarquía, ponencia al *Simposio Internacional, 7 Ensayos 80 Años*, Editorial Minerva, Lima 2009.

"Las creaciones de la ciencia han dado al hombre una sensación de su potencia. El hombre, antes sobrecogido ante lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un exorbitante poder para corregir y rectificar a la Naturaleza"[30].

Y los hombres en la modernidad han actuado en consecuencia. Han corregido y rectificado a la Naturaleza, creando las portentosas obras de ingeniería, la industria y la producción capitalista: Han llevado ese poder a fabulosos e inimaginables niveles de multiplicación de bienes y … también de destrucción¡

En la Edad Moderna, la razón y la ciencia multiplicaron infinitamente el conocimiento. Aplicaron el procedimiento de parcelar y escindir el conjunto del ser cósmico, planetario y humano en objetos claros y sencillos, átomos o partes factibles de conocimiento. La manipulación de sus variables en la experimentación ha permitido conocer procesos que las empresas aplican a la producción de infinitas cantidades de bienes y servicios. La naturaleza, pues, ha sido corregida y rectificada con ayuda de la razón y la ciencia.

Claro que quienes más corrigieron y rectificaron a la naturaleza en la modernidad son quienes tienen el poder de hacerlo. La razón como facultad o disposición humana y la ciencia como uno de sus productos tendrán el uso y la aplicación que los órdenes sociales y las clases y etnias y sus élites dirigentes les den. No es del caso ahora detenernos en este tema como no lo es detenernos en el destino de la fabulosa producción de bienes y servicios dentro del sistema capitalista y su lógica productiva y destructiva.

Nos interesa ahora constatar que como resultado del despliegue que hizo la humanidad de ese poder los pueblos y sus dirigentes van ahora tomando conciencia del doble significado de las "correcciones" y "rectificaciones" que, guiados por la razón y basados en la ciencia, se ha hecho a la naturaleza. Fueron inmensas y admirables las hazañas de producción, pero también las tragedias de destrucción.[31] Y no sólo de la naturaleza sino que, superando la ignorancia que produce la escisión ontológica entre seres humanos y los demás seres, descubrimos que es destrucción también de los propios seres humanos. Caemos en la cuenta con dolor y hasta con pavor de que no éramos sustancias tan lejanas, diferentes y opuestas a los demás seres que llamamos cosas. Confusa y remolonamente todavía, recuperamos nuestro olvidado y avergonzado parentesco con todos los seres que llamamos Naturaleza.

Destino opuesto a la Razón tuvo en la modernidad occidental la imaginación. Entendida como enemiga de la verdad por la acusación de que falsea la realidad ocupó la marginalidad en los órdenes culturales modernos. Recordemos que la institución estrella de la educación moderna occidental, la Universidad, privó así a las artes del lugar que tuvieron en épocas anteriores. No la acogió en su seno, la envió a los márgenes de las ciudades para gente igualmente marginal. ¿Qué nos dice José Carlos sobre este rasgo de la modernidad?

"La pobre ha sido muy difamada y muy deformada, Algunos la creen más o menos loca; otros la juzgan ilimitada y hasta infinita. En realidad, la imaginación es asaz modesta".

30 El Hombre y el Mito, en *El Alma Matinal*, MT, pag.497.

31 El genio del pintor español Goya y Lucientes, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX ,ofreció en una serie de pinturas un atisbo de este drama humano asociado a la razón.

A pesar de esa modestia, el Amauta la considera un poderoso dispositivo que tenemos los seres humanos para conocer y actuar. Se presta una frase de Luis Araquistáin para decirnos que "sin imaginación no hay progreso" Y en su ensayo La Imaginación y el Progreso, donde recuerda la aún fresca celebración del centenario de la victoria de Ayacucho, afirma que realmente se había celebrado "el centenario de una victoria de la imaginación". Y explica que la independencia del Perú dependió de la aptitud imaginativa del genio de Bolívar. A propósito de lo cual se pregunta, ¿Cuál es la primera condición de la genialidad? "Es, sin duda, una poderosa facultad de imaginación", se responde.

Pasa a explicarnos a continuación cómo es que la imaginación está íntimamente ligada al conocer. Primero, ella no es todopoderosa ni totalmente arbitraria. Tiene los confines que le ofrece la realidad, de ella bebe y nutre. Solo que esos confines no son los que el positivismo moderno cree ver, sino los que ven y sienten quienes reaccionan contra la realidad y, por eso mismo, quienes resultan más pegados a ella y, por eso, quienes más dependen de ella. "Podría decirse, añade el Amauta, que el hombre no prevé ni imagina sino lo que ya está germinando, madurando en la entraña oscura de la historia". Y en la tarea de percibir ese proceso la imaginación es más ágil y madrugadora que la razón y la ciencia. Por eso los que anuncian el parto que las sociedades maduran en sus entrañas son con frecuencia quienes trabajan con la imaginación, las artes y los artistas." ¿De nadie más?.

Otro grande de nuestra cultura y de la imaginación, Vallejo, viene a respondernos. Toda idea y voz genial viene del pueblo y va hacia él. La tarea de la razón, de los intelectuales, es elaborar esos materiales culturales y devolverlos a los pueblos para potenciar su confianza y lucha por la vida.. En esa misma línea de confianza en la imaginación de los pueblos el Amauta nos dice "Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes". Porque compensan con la imaginación y su acción crítica práctica las limitaciones de tiempo y energía que les impone su situación subordinada en las tareas del pensamiento discursivo, teórico.

Pero, ¿solo esas facultades juegan papel fundamental en el conocer? No. Nos esperan algunas de las más importantes y totales. Empecemos por los sentimientos y aspiraciones, los mitos y su papel en el conocer. Nuevamente encontramos a Mariátegui alineado con las tesis que critican la corriente dominante en la modernidad.

Para empezar, no vaciló en declarar su lejanía con el supuesto de la ciencia moderna, la neutralidad valórica del investigador, fundamento de la objetividad del científico. "…no soy un crítico imparcial y objetivo", proclama al cerrar la corta presentación de sus *Siete Ensayos.* Y añade: "Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones." Y confiesa su punto desde el cual mira, estudia y juzga el Perú y el mundo: "Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano". Su ambición no le incapacitaba para conocer la realidad. Al contrario, lo facilitaba. Es que la modernidad sostenía y sostiene con Descartes que los sentimientos, la imaginación y aún los sentidos y mucho más los intereses o pasiones perturban y vician el conocimiento. Por eso plantea la tarea imposible, despojarse de ellos para conocer la realidad.

Mariátegui responde a esa pretensión comunicando a sus lectores que asume su ambición de concurrir a la construcción del socialismo peruano como plataforma desde la cual mira, estudia, reflexiona y juzga el Perú y el mundo. Lo declara en la presentación de sus *Siete Ensayos*. Lealtad consigo mismo y lealtad con sus lectores y con sus interlocutores críticos. Para conocer en ciencias sociales y humanas desecha la pretensión de neutralidad valórica por ingenua e imposible. Asume como alternativa la explicitación de las características del punto desde el que enjuicia la realidad. Sitúa su mirada en el complejo de la disputa política y cultural. Por lo tanto, ayuda al lector y a sus críticos a percatarse de las características de su ejercicio epistemológico, de su conocer. Explicitar los supuestos de valor que orientan su percepción y ponderación de las variables que quiere ya sea combatir o promover es el ejercicio ético consigo mismo y con quienes forman la comunidad intelectual y política.

La acción transformadora, la praxis como manera fundamental de conocer el mundo es el más potente, de los dispositivos o capacidades humanos para el conocer porque compromete todas las demás. El conocer venía identificado desde los tiempos de Platón en Grecia y de las religiones que se reconocen descendientes de Abraham con la contemplación. o captación de las verdades prexistentes, al margen de la realidad humana. La acción humana, se alega, la praxis, no revela la verdad y menos la produce. Por el contrario puede impedir conocer la realidad. Por eso es la acción contemplativa la que franquea el acceso a la verdad. De allí se origina el requisito del conocer en la modernidad de no perturbar la acción transformadora del objeto que se va a conocer. Se alteran su constitución y procesos.

Este supuesto ha sido y es cuestionado desde diversos actores y prácticas. En ciencias naturales modernas la experimentación o manipulación de algunas variables de la realidad, es una acción transformadora. Puede alegarse que es en pequeño, pero esa dimensión anuncia las "correcciones" y "rectificaciones" que vendrán cuando las necesidades e intereses de la lógica de la producción se apropien de los resultados. Y mucho más en la producción capitalista Al hacerlo, la misma ciencia moderna ejercita la tesis de transformar el mundo para conocerlo, superando la contemplación teórica como forma de conocimiento[32].

Para el conocimiento de las cosas humanas esta tesis es mucho más pertinente. Marx había aconsejado transformar el mundo para conocerlo porque los seres muestran su naturaleza en los mismos procesos de su transformación[33]. Su vida y actividad intelectual y política habían preparado a Mariátegui para asumir esta propuesta. El más idóneo procedimiento para conocer el mundo y la vida es apropiárselos con la acción transformadora. De mundo extraño y hostil la práctica humana lo puede convertir en nuestro mundo. Por estas razones, el Amauta se sintió tan lejos de la institución que la modernidad occidental había gestado en las entrañas de la Edad Media para el estudio objetivo, no apasionado, exterior, de la realidad. La universidad. Parcelar la vida, escindirla en áreas, materias, especialidades y profesiones y, para conocerla. No perturbarla con acciones transformadoras. La ciencia y la técnica son apolíticas reiteran hasta la

32 El moderno término "teoría" conserva parcialmente el significado del antiguo término griego que designaba la operación de contemplación.

33 Tesis 11, de su Tesis sobre Feuerbach

actualidad a sus estudiantes rectores y profesores universitarios. Por eso "Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario" les dice el Amauta.

Culmino estos trazos de la Arquitectura de lo Humano en Mariátegui con unas palabras sobre la disposición que la modernidad occidental ha tenido más celosamente invisible, casi clandestina. En todo caso, al margen y hostil a la búsqueda de la verdad y de la práctica de la ciencia. El Amor. También en su versión erótica. Aprovecha la película de Charles Chaplin "Quimera de Oro", su gran sátira al capitalismo, para decirnos:

"Chaplin autor, sabe, "dice el Amauta", que la exaltación erótica es un estado propicio a la creación, al descubrimiento. Como Don Quijote, Charlot tiene que enamorarse antes de emprender su temerario viaje. Enamorado, vehemente y bizarramente enamorado, es imposible que Charlot no halle la mina … Su *pathos* le da una fuerza suprarreal".[34]

El amor con su potencia transformadora de la realidad humana y cósmica y el despliegue de sus antenas intuitivas es uno de los más permanentes y poderosos mecanismos de conocimiento[35]. Por eso ocupa lugar destacado en textos y práctica fundadores de las religiones de las que derivó la civilización occidental moderna. El pobre ha terminado en la modernidad occidental reducido casi a la clandestinidad, a las pláticas de los sermones dominicales y al entusiasmo marginal de artistas y enamorados. O como pretexto para algunos de los más grandes negocios.

¿No nos ofrece, entonces, el Amauta claves para entender esta tragedia que vivimos los humanos con la construcción y destrucción producidas durante la modernidad? ¿No es pertinente colocar la cita sobre Chaplin y Don Quijote en la cabecera de las reuniones internacionales convocadas para evaluar cuánto se ha hecho por salvar la vida en el Planeta? ¿Hay que desanclarnos y desentendernos de eso también?

Bueno, hay que terminar estos apuntes. Mi conclusión es que cuando José Ignacio López Soria nos convoca a desanclarnos de la modernidad peruana, y lo hace colocando a Mariátegui a la cabeza de los autores de quienes debemos tomar distancia, nos propone hacerlo sin el respectivo balance crítico, apresuradamente. Más aún si se trata del autor escogido por ser el fundador de nuestra modernidad Es cierto que el autor nos advierte que desanclarnos no significa olvidarnos. Pero el recuerdo bien puede ser el de un espécimen de museo, pertinente para tiempos idos, o el recuerdo de un autor que ofrece sugerencias estimulantes y orientadoras de la investigación y reflexión de los problemas actuales y como guía para la acción política en temas fundamentales como los reseñados.

Sin duda la obra de los grandes autores, como Mariátegui, es un complejo más o menos coherente en su unidad. Pero así como de los complejos culturales antiguos o contemporáneos los pueblos y las culturas tomamos o heredamos préstamos culturales parciales, de igual manera en los grandes autores podemos

34 Esquema de una explicación de Chaplin, en Alma Matinal, MT, pag.515

35 Otro pensador francés, Blas Pascal, contemporáneo de Descartes y escéptico de las posibilidades de la razón para el conocer, destacaba las potencialidades de los sentimientos y el amor en esas tarea. Entre sus pensamientos que se cita "El corazón tiene razones que la razón no entiende".

identificar aquello que ya no nos dice nada pertinente y aquellas coordenadas de significación duradera que nos siguen hablando. Es el caso del Amauta. Podemos encontrar enfoques, proposiciones y programas de poca o ninguna significación. Obsoletos. Pero la matriz que llamó la Arquitectura de lo Humano nos ofrece claves, pistas, sugerencias para entender nuestro pasado y nuestro presente. Y nos traza horizontes de significación para construir nuestro futuro.

La renovación sin nutrirse de las raíces ni tradiciones es un salto al vacío. A la total pérdida de identidad en nuestro proceso histórico cultural. A más colonialidad. Y eso, entiendo, no es lo que quiere el autor que nos motiva.

Lima, mayo del 2012.

CON MARIÁTEGUI REPLANTAMOS VIDAS

Ricardo José de Azevedo Marinho

La institucionalización de las ciencias humanas en Iberoamérica posibilitó, por un lado, un amplio desarrollo de estudios e investigaciones sobre sus sociedades y, por otro lado, relegó a segundo plano gran parte de la producción anterior hecha por intelectuales que se ya se habían dedicado a comprender las principales cuestiones sociales surgidas en el continente entre el final del siglo XIX y el inicio del siglo XX. La consolidación de las ciencias humanas como disciplinas comprometidas con los nuevos patrones teóricos y metodológicos de producción del conocimiento, llevó a considerar la producción previa como la "edad de piedra" para usar palabras de Mariátegui, pues sus autores casi nunca realizaban discusiones teóricas sistemáticas ni se preocupaban por aplicar técnicas de recojo y análisis de datos.

Entretanto, en los últimos años, diversos trabajos se han dedicado a estudiar la producción intelectual sobre la sociedad iberoamericana antes de la institucionalización de las ciencias humanas, tratando de analizarla no desde los criterios actuales de cientificidad, lo que redundaría en el anacronismo, sino desde las condiciones históricas vigentes en la misma época en que fue producida. Este artículo justamente trata de llamar la atención sobre uno de estos muchos autores "pasados", en trabajos recientes dedicados a comprender la formación de las ciencias humanas en Iberoamérica: el peruano José Carlos Mariátegui, quien en su vida pública –después de la I Guerra Mundial hasta su muerte en 1930– desempeñó un papel importante en la difusión del pensamiento marxista destacándose también en la vida política. Autodidacta, también fue profesor y responsable de los primeros cursos de las Universidades Populares del Perú. En los últimos años de su trayectoria debatió con pasión los problemas que defendió en su vida pública. Su obra no es pequeña, abarca principalmente su obra maestra, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y los artículos que produjo para la prensa de la época.

Al analizar un aspecto de la trayectoria intelectual y política de Mariátegui, a saber, su crítica de la antropología criminal, este artículo trata de explorar la situación paradójica del autor dentro de la historia del pensamiento iberoamericano: aunque siempre celebrado como uno de los principales intelectuales del continente, su nombre y obra no marcaron en forma concreta o explícita a las generaciones posteriores. A su vez, este análisis no sólo revela

los obstáculos de la época para asimilar el marxismo en Iberoamérica –al menos en la versión desarrollada por Mariátegui– sino también las concepciones que sectores de las elites tenían sobre la llamada cuestión social.

ANTROPOLOGÍA CRIMINAL

Como dijimos hace poco, el pensamiento social en Iberoamérica, desde la segunda mitad del siglo XIX, se constituyó, en gran medida, en base a la incorporación al debate político de un conjunto extremadamente variado de ideas importadas sobre todo de Europa. El positivismo fue la corriente de ideas, que hasta el momento, ha recibido mayor atención por parte de historiadores, científicos sociales y filósofos dedicados a la historia intelectual iberoamericana del periodo, pero también se hicieron presentes muchos otros abordajes –como las diferentes versiones del evolucionismo, idealismo, teorías raciales, entre otras– marcando significativamente el debate intelectual sobre la sociedad iberoamericana por lo menos hasta mediados de la década de 1930, cuando empezó el proceso de institucionalización de las ciencias humanas en el continente.

Entre las ideas que lograron gran repercusión intelectual en las últimas décadas del ochocientos y las primeras del novecientos en Iberoamérica y que aún merecen ser analizadas con mayor detalle, se pueden destacar aquellas de la antropología criminal o criminología –como se le llamará posteriormente– elaboradas en Europa, especialmente a partir de los trabajos de Lombroso, Ferri y Garófalo. Gran parte de la intelectualidad iberoamericana incorporó con entusiasmo las concepciones de la antropología criminal –que empezaba a constituirse en un campo del conocimiento con pretensiones de ciencia dedicado a comprender la naturaleza del criminal, aunque en algunos momentos también ambicionaba ser un conocimiento mas amplio de la vida social en sí.

Así podemos resaltar la importancia de las ideas de la antropología criminal para el debate intelectual del continente entre 1880 y 1930, desde un análisis de cómo las concepciones de Lombroso, Ferri y Garófalo y sus seguidores fueron incorporadas por los operadores del derecho y el orden público en Iberoamérica quienes las usaron no solo para pensar en sus sociedades sino también para proponer y, a veces, realizar reformas legales e institucionales inspiradas en los conocimientos de la antropología criminal.

La mayoría de los autores en el campo de la antropología criminal, incluso muchos de quienes asumieron una posición más crítica a su interior, atribuyó a los trabajos de Cesare Lombroso (1835-1909) un lugar destacado para constituir el conocimiento criminológico moderno.

Junto con Raffaele Garófalo (1852-1934), Enrico Ferri (1856-1929) y otros, Lombroso trató de realizar un abordaje científico del criminal estableciendo así una oposición dentro del derecho penal desarrollado desde el siglo XVIII, a partir de las ideas de Cesare Beccaria (1738-1794) y Jeremy Bentham (1748-1832) y el defendido por el propio Lombroso, Ferri, Garofalo y sus seguidores. Este cisma, aun presente en la criminología del siglo XX, señala dos formas de abordar el problema del crimen: por un lado, Beccaria y Bentham definen la acción criminal en términos legales al enfatizar la libertad individual y los efectos disuasivos del castigo; por otro lado, Lombroso, Ferri y Garófalo rechazan una

definición estrictamente legal al destacar las determinaciones en lugar de la responsabilidad individual y defender un tratamiento científico del criminal, considerando la protección de la sociedad.

Con formación en medicina e influenciado desde temprano por las teorías positivistas y evolucionistas, Lombroso[1] se hizo famoso por defender la teoría popularmente conocida como del "criminal nato", expresión acuñada en realidad por Ferri. Partiendo del supuesto que los comportamientos se determinan biológicamente y basando sus afirmaciones en gran cantidad de datos antropométricos, Lombroso elaboró una teoría antropológica donde los criminales aparecen como tipos atávicos, es decir, individuos que física y mentalmente, reproducen las características primitivas del hombre. Siendo el atavismo tanto físico como mental, se pueden identificar a quienes estarían hereditariamente destinados al crimen, mediante señales anatómicas. Lombroso incorporó a su teoría del atavismo varias otras categorías referentes a enfermedades y degeneraciones congénitas que ayudarían a explicar los orígenes del comportamiento criminal, incluso terminando por considerar las causas sociales en sus explicaciones. Sin embargo, nunca abandonó la suposición que las raíces fundamentales del crimen eran biológicas y se podían identificar a partir de los estigmas anatómicos de los individuos. En términos generales, Lombroso redujo el crimen a un fenómeno natural al considerar al criminal como un ser primitivo y enfermo a la vez.

El libro más importante de Lombroso, *El hombre delincuente*, se publicó por primera vez en 1876.[2] Este trabajo, donde el autor desarrolla sus principales ideas sobre las raíces del crimen, fue reeditado innumerables veces en Italia, se tradujo en varios países, logró notoriedad a partir de su segunda edición italiana en 1878, y, con las traducciones al francés y alemán publicadas en 1887, llegó a ser ampliamente conocido en el exterior. A lo largo de cinco ediciones en italiano, fue ampliado por Lombroso quien, en cada publicación, incorporaba nuevos datos antropométricos que confirmaban sus teorías.

Las teorías de Lombroso tuvieron gran impacto en su época y permanecieron como tema de discusiones jurídicas y penales por excelencia por muchos años. Quizás la repercusión de sus ideas se debe tanto al carácter reduccionista y simplista de los argumentos propuestos, lo que debe haber facilitado su divulgación a un público más amplio, como al empeño con el cual su autor se lanzó a defender y divulgar sus ideas.

Lombroso tuvo grandes ambiciones relativas a los nuevos conocimientos que elaboraba. Sin embargo, la antropología criminal será recordada apenas como una teoría penal memorable. Lombroso trató de crear una ciencia amplia cuyas aplicaciones al campo penal serían solo un despliegue entre los muchos posibles.

Por lo tanto, más que una innovación en el campo de las teorías penales, Lombroso pretendía crear una ciencia de la naturaleza humana, capaz de considerar las desigualdades entre los hombres. El combate por una ciencia nueva requería del esfuerzo no sólo de uno sino de muchos investigadores, quizás de toda una generación. En cuanto a ello, Lombroso también es claro al

1 Sobre la vida y obra de Lombrosio, ver Frigessi (2003).
2 Cf. Lombroso (2001).

señalar que los nuevos conocimientos eran resultado de un amplio movimiento colectivo de ideas. Por lo tanto, para él la antropología criminal era una gran empresa intelectual y sus propios trabajos apenas el inicio de la construcción de ese edificio científico.

Entre los autores que compartieron las ambiciones del padre de la antropología criminal, destacan generalmente los nombres de Ferri y Garófalo. Así, Lombroso, Garofalo y Ferri forman juntos los pilares intelectuales del movimiento.

Rafaele Garófalo[3] era juez y escribió, sobre todo, acerca de las reformas prácticas de la justicia criminal y las instituciones legales. Es suya la expresión "crimen natural" para definir las conductas que ofenden los sentimientos morales básicos de piedad y probidad de una sociedad. Como Lombroso, relegaba los factores sociales a una posición secundaria en la etiología del crimen. Defendió varias teorías que se convirtieron en patrimonio común de la Antropología Criminal, entre ellas el rechazo a la noción de responsabilidad social que sería incompatible con el ideal de defensa social, y el énfasis en la individualización del castigo, el cual debería considerar las características particulares de cada criminal.

A su vez, Enrico Ferri era profesor de derecho penal y, a diferencia de Lombroso y Garófalo, enfatizaba los factores sociales en la etiología del crimen, pero sin relegar los factores individuales y físicos. Su clasificación de los criminales tuvo bastante difusión. Para él, los criminales se podrían dividir en cinco clases: natos, insanos, pasionales, ocasionales y habituales.[4] Ferri visitó Argentina (donde José Ingenieros abrazó esta teoría a su modo) y Brasil en 1910 para difundir las enseñanzas de la Antropología Criminal.

De esta manera, al inicio del siglo pasado en Europa, las ideas básicas de la antropología criminal ya estaban ampliamente difundidas. Y entonces, encontraron en los países iberoamericanos verdaderos dorados, pero también hallaron en Mariátegui la resistencia lúcida y crítica a la antropología criminal.

LA ANTROPOLOGÍA CRIMINAL EN EL PERÚ.

Es imposible señalar con precisión quién fue efectivamente el pionero del estudio de la antropología criminal en el Perú. Entretanto, es interesante subrayar que tanto la reivindicación del *pionerismo* en el nuevo campo como la búsqueda de reconocimiento temprano se colocaron como elementos importantes de legitimación y distinción entre los pensadores que empezaban a trabajar con la nueva teoría.

De esta manera, caracterizar la presencia de la antropología criminal en el Perú, lejos de presentarse como idea fuera de lugar o simple moda de la época, era una nueva teoría que respondía a las necesidades históricas que se planteaban a ciertos sectores de la elite jurídica peruana.

En los *7 ensayos*, Mariátegui muestra cómo la sociedad de la naciente República lidió con la cuestión social heredada de la colonia: el hecho problemático de convertirse en país independiente y, por fin, en república formada por una masa

3 Sobre la obra de Garofalo, consultar Allen (1972).
4 Sobre Ferri, ver Bisi 82004).

analfabeta y miserable. Si en la Colonia regía una forma de lidiar con la población basada en la pura y simple brutalidad, en la República, y bajo el régimen del trabajo asalariado, a las elites intelectuales les esperaba un problema aun mayor: ¿cómo incorporar a esa masa de desvalidos al nuevo régimen político?

Siguiendo la tradición autoritaria anterior, los juristas reformadores no pensaron extender la ciudadanía a todos sino que antes trataron de encontrar una forma de incorporación subordinada del pueblo peruano. La piedra de toque de tal objetivo era el problema que hoy llamamos diferencia social, que se desdobla en diferencia de género y edad – pero, en la experiencia peruana, sobre todo en diferencia étnica y, en los términos de la época, racial.

El discurso de la antropología criminal en ascenso permitió a bachilleres y juristas peruanos defender un nuevo orden social donde las diferencias servían para jerarquizar.

De esta manera, el peruano pasó a ser calificado, medido, evaluado a fin que encajara en una jerarquía. Este discurso de desigualdad en el campo jurídico tuvo su momento más alto en la teorización antropológica del "criminal nato." Se afirmaba que algunos peruanos eran representantes de especies "bárbaras", "no civilizadas" que amenazaban a la sociedad civilizada con tendencias a cometer actos antisociales. Las teorías antropológicas sobre el carácter anormal del criminal no demoraron en unirse a las teorías raciales que calificaban a esos seres "degenerados" como "racialmente inferiores."

De allí que los indígenas resumieron en sí la imagen corriente de la época sobre el peruano típico: seres perezosos y enfermos. Las asociaciones entre raza, género y etnia son explícitas, pero requieren fuentes históricas y perspectiva crítica para comprender, lo que llevó a la elite intelectual y jurídica a ver en la antropología criminal un antídoto para los males que azotan a la población peruana.

Y es justamente la reconstitución histórica rigurosa que se vale de una mirada que considera a la ciencia como producto de circunstancias políticas y sociales la que encontramos en el libro de Mariátegui *7 ensayos*, obra que, desde su lanzamiento en 1928, ha influenciado a muchos investigadores del extranjero y especialmente en Brasil. Considerado por sus contemporáneos como uno de los pensadores mas destacados de su época, Mariátegui se consolidó luego como intelectual, término que engloba desde los autores que hoy conocemos como "clásicos" de las innumerables áreas del conocimiento.

Autor de obras provocadoras como *La Escena contemporánea* (1925) y sus revistas *Amauta* (1926) y *Labor* (1928), Mariátegui brinda en un ensayo de apoyo a Ángela Alonso un retrato inclusivo y riguroso de la antropología criminal en un territorio menospreciado por la mayoría de los estudiosos de la ciencia: Iberoamérica y Perú.

MARIÁTEGUI Y LA CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA CRIMINAL EN EL PERÚ Y ALREDEDORES

Su ensayo llenó una laguna en el espacio de los estudios sobre antropología criminal por explorar la versión menos conocida de este movimiento científico y hacerlo en la perspectiva marxista del conocimiento. Así, *La represión de la*

vagancia[5] interesa tanto como estudio histórico de este saber polémico en su versión iberoamericana como por su concepción de ciencia como determinada por la historia y la sociedad donde se constituyó.

Por mucho tiempo, Iberoamérica fue considerada simple consumidora de ideas científicas producidas en países europeos. En la experiencia de la antropología criminal, prevalecía la impresión que aquí no se había desarrollado esa ciencia ni la aplicación sistemática de las prácticas que inspiró. Mariátegui, quien desde su juventud siguió la trayectoria de estas ideas en el Perú, rechaza esa imagen construida culturalmente en los países europeos sobre el medio científico iberoamericano como simple receptor y reproductor de ideas extranjeras. Desde allí, Mariátegui explora cómo nuestros intelectuales incorporaron selectivamente las teorías de la antropología criminal y las desarrollaron según los intereses del contexto social e histórico de sus países.

Aunque se concentró en el Perú, Mariátegui presenta una buena introducción a la antropología criminal desde su aparición en Italia a fines del siglo XIX, para explorar cómo con ese saber, comprometido claramente con ideas políticas conservadoras y racistas, se hizo política en nuestros parajes.

El ensayo de Mariátegui interesa a quienes trabajan de manera crítica con el naciente pensamiento social iberoamericano sin miedo de enfrentar las relaciones complejas de nuestros intelectuales con matrices teóricas hoy casi olvidadas, pero de las cuales somos herederos. Mariátegui no sólo consigue crear un retrato histórico y/o reconstituir una tradición; más bien ayuda a criticarla desde bases sólidas. En este sentido, se debe mencionar la influencia de Marx, cuyas reflexiones sobre la constitución del derecho en la sociedad definen la argumentación. Es debido a esta lectura de Marx que Mariátegui logra unir el trabajo de reconstrucción histórica del discurso jurídico con el análisis marxista de sus consecuencias en la sociedad peruana.

El proyecto intelectual de Mariátegui se inserta en el movimiento más amplio de las políticas revolucionarias que llevaron a cabo los movimientos sociales en el Perú desde la primera mitad del siglo XX que, mediante la forma republicana y teniendo como elemento fundamental la educación, trataba de establecer un nuevo consenso en la sociedad peruana. Al refutar la política peruana de represión de la vagancia, Mariátegui admitía la presencia inevitable de los conflictos sociales dentro de este proceso de construcción del consenso republicano.

De esta forma, en su análisis del sistema penitenciario desde 1924, Mariátegui muestra que el uso de la prisión por parte de la policía como "aspiradora de polvo" social, para "limpiar" y librar a la sociedad de la escoria producto de las transformaciones económicas, especialmente la "vagancia", es una monstruosidad de hecho. Mas allá de que no se puede justificar la historia de la calificación de la vagancia como crimen en el Perú, Mariátegui muestra que no existe ninguna relación entre los índices de encarcelamiento y el nivel de resocialización. El recurso automático de la policía de apresar al "vagabundo", con la intención de combatir la agitación y el desorden urbano, es un remedio que frecuentemente agrava la dolencia que supuestamente iba a curar. Por el contrario, refuerza la marginación política, la alienación social y el sentimiento de injusticia, una vez que afecta desproporcionalmente a la población peruana,

5 Mariátegui, "La represión de la vagancia". Temas de Educación, Lima, 1988.

especialmente a su *gran mayoría*, es decir, los indígenas, económicamente más vulnerables. Mariátegui sostiene que de esta forma es totalmente irreal tratar de combatir y manejar el tema de la "vagancia" con el instrumento brutal e ineficaz de la prisión, y sería urgente reconectar el debate sobre la "vagancia" con el tema social más amplio del siglo XX que esconde esta discusión: la educación como espacio de socialización y resocialización de los castigados y desempleados y como prevención de los vectores de inseguridad social así como precariedad y deterioro mental.

De esta manera, Mariátegui nos dejó un legado crítico de la antropología criminal en el Perú y alrededores que sigue teniendo actualidad frente a la tempestad global de la ley y el orden que vinculó la idea de castigo con la política neoliberal.

Por eso, vamos con Mariátegui que escribió en La Novela y la Vida, *Siegfried y el Profesor Canella*.

> Pero en un país aristotélico y tomista, educado judicialmente por Garófalo y Ferri, un sobreviviente de la guerra, recogido moribundo y amnésico de la trinchera, que durante ocho años ha perdido su verdadera personalidad, no puede ser de pronto reconocido y recuperado por su esposa, ni reconocerse y recuperarse a sí mismo. La policía y los tribunales continuarán atribuyéndole un nombre, una esposa y una personalidad que no son suyas.

CON MARIÁTEGUI, REPLANTAMOS VIDAS

Si es verdad que Mariátegui no se constituyó en otra referencia perdida de la praxis política y social, para finalizar, *last but not least*, mostraremos cómo vinculamos su pensamiento a un proyecto de desarrollo sostenible de la Compañía Estatal de Agua y Alcantarillado (CEDAE) llamado "Replantando Vidas" (Anexo I) cuyo objetivo es socializar y/o resocializar a los castigados con un trabajo de recuperación de las márgenes de los ríos Guandu y Macacu, replantando especies nativas de la Floresta Atlántica . Este replantado, como dijimos, es realizado por detenidos que cumplen penas en régimen abierto o semiabierto, mediante convenio firmado entre CEDAE y la Fundación Santa Cabrini.[6]

Toda la historia del proyecto se remonta a mas de una década y reconstruir todos sus pasos excedería el espacio de este artículo, pero para situar sus últimos instantes, contó con la realización de un *Workshop* que invtolucró a la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro – UFRRJ, además de CEDAE, socia del proyecto al brindar formación y calificación a nuestros Agentes de Reforestación.

Como mencionamos antes, el Proyecto Replantando Vidas está en marcha bajo responsabilidad de CEDAE. Así el proyecto desarrollado por CEDAE, con varios socios, se propone un desarrollo sostenible con miras a recuperar en un plazo de 3 a 5 años, cerca de mil hectáreas de bosques ribereños. Este concepto de sostenibilidad, además de abarcar la dimensión ambiental, también respalda lo que podemos caracterizar como sostenibilidad social, al incorporar detenidos seleccionados por la Fundación Santa Cabrini.

6 Información sacada de http://www.cedae.com.br

La dimensión de este proyecto adquiere importancia para las ideas de Mariátegui pues además de brindar una amplia gama de aprendizaje de políticas públicas, junto con las dimensiones de medio ambiente y tratamiento de la sociabilidad y educación de detenidos.

Dicho de otra manera, esta política de responsabilidad socio ambiental incorpora la formación de *profesionales verdes* junto con los castigados en regímenes abiertos o semi abiertos, lo que posibilita a través de esta formación de Agentes de Reforestación, ingresar y/o reingresar a la sociedad regulando el tema de la economía verde, además de reducir su pena en un día por cada tres días de trabajo. Actualmente se cuentan en 2,000 los beneficiados con esta política.

Uno de los resultados de este proceso –la realización del Taller tuvo lugar el 18 de mayo del 2011 (Anexo II). Como podemos ver en la programación, los temas tratados incluyeron la capacitación profesional, educación y trabajo como herramientas de resocialización, además de los aspectos técnicos de reforestación.

Hace años CEDAE contribuye con la resocialización de personas provenientes del sistema carcelario mediante la oferta de trabajo, iniciativa que parece ser favorable, según la consulta hecha al iniciar esta jornada, a quien escribió aquellas líneas con todo y su sangre y puso en alto las ideas de su *Amauta*.

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

ALCIBÍADES, Mirla (Venezuela)

Investigadora jubilada del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Ha recibido varios premios nacionales e internacionales. Autora de *La heroica aventura de construir una república* (Caracas, 2004); Selección, prólogo y notas a *Ensayos y polémicas literarias venezolanas: 1830-1869* (Caracas, 2007); Presentación, selección y notas a José Carlos Mariátegui. *Literatura y estética* (Caracas, 2007); entre otros.

ALIMONDA, Héctor (Argentina)

Licenciado en Sociología, Universidad Nacional de Buenos Aires. Magister en Ciencias Sociales, FLACSO Buenos Aires. Doctor en Ciencias Política, Universidade de Sao Paulo. Postdoctorado en Cultura y Política en América Latina, el Colegio de México. Profesor Asociado, Curso de postgrado en Ciencias Sociales, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

ANDERLE, Ádám (Hungría)

Historiador. Catedrático de la Universidad de Szeged, Hungría. Doctor de la Academia de Ciencias de Hungría. En 1980 obtuvo el Premio Extraordinario José Carlos Mariátegui de Casa de las Américas. Presidente de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa, AHILA. (1987-1990). Orden del Mérito de la República del Perú (1999) y Orden de Isabel la Católica. Encomienda de Número, España (2008).

BASTOS DA SILVA, Renata (Brazil)

Doctoranda en Historia Social por la Universidad de Sao Paulo (USP), Profesora de la Facultad de Educación de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ).

CORTÉS, Martín (Argentina)

Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET, Argentina). Licenciado en Ciencia Política y Magíster en Ciencias

Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Ciencias Sociales y Filosofía, en la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8 (Francia). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), realiza su doctorado sobre la obra de José Aricó.

DAMMERT, Manuel (Perú)

Sociólogo. Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Diputado por Izquierda Unida (1980, 1985, 1990). En el primer Gabinete del Gobierno de Ollanta Humala, asumió la Secretaria de Descentralización de la Presidencia del Consejo de Ministros (agosto-diciembre 2011). Autor de 25 libros de ensayos sociales, tres de poemas, una obra de teatro y un cuento para niños. Edita la revista electrónica "Poder Ciudadano".

DE AZEVEDO MARINHO, Ricardo José (Brasil)

Bachiller en Historia por la Universidad Federal Fluminense (UFF), Máster en Sociología por el Instituto Universitario de Investigaciones de Rio de Janeiro (IUPERJ) y Doctor en Ciencias Sociales por el CPDA de la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro (UFRRJ). Actualmente es asesor de la Presidencia de la Compañía Estatal de Agua y Alcantarillado (CEDAE) y Profesor de la Universidad de Grande Rio (UNIGRANRIO).

ESCOBEDO, José (Perú)

Licenciado en Sociología con Maestría en Estudios Sociales de la Población en el Centro Latinoamericano de Demografía (Chile). Doctorado en Demografía de la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil). Post-doctorado en la Universitat Autònoma de Barcelona (España). Profesor visitante en la Universidades Federal de Paraíba y Cayetano Heredia.

FERREYRA, Silvana G. (Argentina)

Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ayudante de la cátedra de Pensamiento Social Latinoamericano en la Carrera de Sociología de la misma universidad. Autora de *La libertad del Dogma* (Lima, Minerva, 2011) sobre las vinculaciones de José Carlos Mariátegui con la Internacional Comunista. Ha escrito sobre este tema en distintas compilaciones y revistas académicas.

FORGUES, Roland (Francia)

Doctor en Letras y Ciencias Humanas. Profesor, Investigador y Doctor Honoris Causa de varias universidades peruanas. Autor de varios libros de ensayos, entrevistas y testimonios sobre cultura y literatura peruana y latinoamericana, entre otros: *Cantar del Golondrino* (Lima 2007), *Vargas Llosa, ética y creación* (Lima 2009), *Gregorio Martínez*, *danzante de tijera* y la *Colección Palabra Viva* en cuatro tomos (Lima 2009 y 2011).

GARCÍA, Diego (Argentina)

Profesor en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente, es Coordinador Académico del Programa Cultura Escrita, Mundo Impreso, Campo Intelectual (CEMICI) del Museo de Antropología de la UNC y docente de la Escuela de Historia de la misma universidad.

GERMANÁ, César (Perú)

Sociólogo. Profesor principal del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En 1994, obtuvo el primer premio del Concurso Internacional de Ensayo por el Centenario de José Carlos Mariátegui.

GRECO, María Florencia (Argentina)

Docente e investigadora (CONICET/UBA). Lic. en Ciencia Política (UBA) y Magíster en Análisis del Discurso (FFyL/UBA). Se encuentra finalizando Doctorado en Ciencias Sociales (Fsoc/UBA).

GUARDIA, Sara Beatriz

Escritora. Directora de la Cátedra José Carlos Mariátegui. Investigadora de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de San Martín de Porres. Directora del Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL. Autora: *Una mirada femenina a los clásicos* (2010), *José Carlos Mariátegui. Una visión de género* (2006), *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia* (2002. 4ta.Edición), entre otros.

HAUG, Wolfgang Fritz (Alemania)

Profesor de Filosofía del Instituto de Filosofía. Freie Universität Berlin (1979-2001) Profesor Invitado a varias universidades de Europa y México. Fundador y Director (1959-1997) de la revista Das Argument. Autor de varios libros en distintos idiomas: Publicidad y consumo. Crítica de la estética de las mercancías. México, 1989; Introducción a *El Capital*, Barcelona, 1980, Berlin 1974; Diccionario histórico-crítico del marxismo (1994).

LÖWY, Michael (Francia)

Nació en Brasil, vive en Francia desde 1969. Actualmente Director de Investigación Emérito del C.N.R.S. Editor y prefaciador de José Carlos Mariategui, *Por un socialismo indoamericano* (Lima, Amauta, 2006). Autor de *El Marxismo en América Latina. Antologia, del 1909 hasta hoy (*Santiago de Chile, LOM, 2007).

MARTOS, Marco (Perú)

Poeta, crítico literario y profesor. Presidente de la Academia Peruana de la Lengua y Decano de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de

San Marcos. Ha publicado 18 libros de poesía, reunidos en los volúmenes *Poesía junta* (2012). Autor de *Las palabras de Trilce* (coautoría con Elsa Villanueva, 1988), y *En las fronteras de la poesía* (2012), entre otros. Sus poemas han sido traducidos a varios idiomas.

MASSARDO, Jaime (Chile)

Doctor en Historia por la Universidad de Sorbonne Nouvelle (Paris III). Ha ejercido la docencia y la investigación en Universidades de México, Francia y Chile y publicado diversos trabajos acerca de la formación de la cultura política de las clases subalternas en América Latina. Actualmente es profesor titular de la Universidad de Valparaíso y colaborador permanente de *Le Monde diplomatique*.

MATA, Humberto (Venezuela)

Nació en Tucupita, Delta del Orinoco. Venezuela. Narrador, ensayista y crítico de arte. Miembro fundador de la Galería de Arte Nacional y del Instituto Universitario de Artes Plásticas Armando Reverón, en el cual ejerció la docencia. Premio Conac de Narrativa en 1978 y Premio Municipal de Literatura. Actualmente se desempeña como Presidente de la Fundación Biblioteca Ayacucho.

MELIS, Antonio (Italia)

Catedrático de Literaturas Hispanoamericanas y de Civilizaciones Indígenas de América en la Universidad de Siena (Italia). En la misma Universidad es Director del CISAI (Centro Interdepartamental de Estudios sobre América Indígena). Es autor de ensayos y traducciones, sobre todo relativos al área andina (Mariátegui, Arguedas, Vallejo, Romualdo, Martín Adán, etc.). Profesor Honorario de la Universidad de San Marcos.

MAZZEO, Miguel (Argentina)

Docente de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Lanús. Escritor, autor de artículos y libros; entre estos últimos se destacan, *¿Qué (no) hace? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios,* (Buenos Aires, 1995); *El sueño de una cosa. Introducción al poder popular,* (Buenos Aires, 2007); *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, (Buenos Aires, 2009; Lima, 2009).

Montiel, Edgar (Perú)

Economista y filósofo. En la Universidad de París obtuvo la Maestría y Diploma de Estudios Avanzados en Economía y Filosofía Política. En 1981 se Doctoró en la Sorbona en Desarrollo Económico y Social. Jefe de la Sección de Políticas Culturales de UNESCO, Director de la Oficina de UNESCO en Guatemala. Autor de *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones* (2001). *Hacia una mundialización humanista* (2003). *Gobernar es saber* (21006,2011).

MONTES DE SOMMER, Marlene (Alemania)

Doctorado en filosofía y Magíster en Ciencias de la Educación y Sociología por la Universidad de Kassel, Alemania. Licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Lima, Perú. Docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Kassel, Alemania. Autora de publicaciones sobre educación, cultura, pensamiento andino y filosofía intercultural.

MURRUGARRA FLORIÁN, Edmundo (Perú).

Estudió educación en la Escuela Normal Superior "Enrique Guzmán y Valle", La Cantuta, y Ciencias Sociales y Filosofía en la Universidad Mayor de San Marcos. Maestro de Escuela y sociólogo. Cofundador del partido Vanguardia Revolucionaria, integrante de Izquierda Unida. Senador de la República 1980-1992. Investiga la pedagogía de comunidades y pueblos indígenas, y el socialismo indoamericano en Mariátegui y Arguedas.

PARIS, Robert (Francia)

Maestro de conferencias de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Especialista reconocido de Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui. Le consagró su tesis doctoral: "La formación ideológica de José Carlos Mariátegui" (1969), un buen número de artículos, y el prólogo a la única traducción francesa de los *7 ensayos* (1968). Es autor, entre otros de, *Histoire du Fascisme en Italie. Des origines à la prise du Pouvoir* (1962); *Hegel et Marx* (1969); *Diffusion et appropriation du Marxisme en Amérique Latine* (1986).

PEÑA KOLENKAUTSKY, Saúl (Perú)

Pionero del Psicoanálisis en el Perú. Miembro Fundador del Royal College of Psychiatrist, London 1970. Presidente Honorario de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1987. Presidente Federación Psicoanalítica de América Latina, 1992-1994. Profesor Honorario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro Asociado de la Academia Nacional de Medicina. Profesor Visitante de la Universidad Peruana Cayetano Heredia.

PERICÁS, Luiz Bernardo (Brasil)

Formado en Historia en la George Washington University. Doctor en Historia Económica, USP. Posdoctorado en Ciencia Política, FLACSO (México). Profesor visitante en Universidad de Texas, Austin, y National University, Camberra. Autor de varios libros: *Che Guevara and the Economic Debate in Cuba,* entre otros. Mención Honrosa del Premio Casa de las Américas 2012 por su libro *Os cangaceiros: ensaio de interpretação histórica.*

POLETTO, Elvis Humberto (Brasil)

Maestría en Historia por la Universidad Federal de Santa Catarina – UFSC. Brasil.

RAMÍREZ DELGADO, María (Venezuela)

Nació en Los Teques, Estado Miranda, Venezuela. Ha desarrollado trabajos sobre la americanización del discurso social y filosófico europeo en Andrés Bello entre 1810 -1829. Ha publicado en poesía: *Navajas sobre la mesa*, (2009), *Quemaduras* (2004), entre otros. Actualmente trabaja para la Fundación Biblioteca Ayacucho.

SOSA FUENTES, Samuel (México)

Internacionalista. Profesor-investigador del Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. Miembro Fundador del Consejo Consultivo de la Cátedra *José Carlos Mariátegui*, con sede en Lima, Perú.

Miembro Fundador de la Red Internacional de Cátedras *José Martí,* con sede en la Habana, Cuba. Sus líneas de investigación son: Pensamiento internacional latinoamericano, identidad y diversidad cultural, movimientos sociales latinoamericanos. Globalización cultural. Es autor de numerosos artículos en revistas arbitradas y de los libros *Globalización e Identidad Latinoamericana en el Siglo XXI: Pensamiento, cultura y movimiento Indígena* (2010) y, conjuntamente con Víctor Batta, *Escenarios Futuros sobre la Globalización y el Poder Mundial. Un enfoque Interdisciplinario* (2004).

«MARIÁTEGUI EN EL SIGLO XXI», primera edición impresa en octubre del año 2012, en los talleres gráficos de Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. - Librería Editorial «Minerva» Miraflores, sito en Jr. González Prada 536 y 540 - Surquillo. RUC 20100107563.