N° 4

Colección
Abierto al debate

José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América

* * *

Miguel Mazzeo

** "Mariátegui piensa en las posibilidades de articulación —no exenta de tensiones— entre la capacidad del campesino-indígena de desarrollarse como clase y el desarrollo de su individualidad."*

Fondo Editorial de la Asamblea Nacional
Willian Lara

José Carlos Mariátegui
y el socialismo de Nuestra América

Miguel Mazzeo

Fondo Editorial
de la Asamblea Nacional
Willian Lara

©Miguel Mazzeo. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América
©Fondo Editorial de la Asamblea Nacional "Willian Lara"

Junta directiva
Dip. Diosdado Cabello Rondón
Presidente

Dip. Darío Vivas
Primer vicepresidente

Dip. Blanca Eekhout
Segunda vicepresidenta

Fidel Vásquez
Secretario

Elvis Hidrobo
Subsecretario

Fondo Editorial de la Asamblea Nacional "Willian Lara"
Presidente
Farith Fraija Norwood
Edición y corrección al cuidado de:
Carlos Alberto Zambrano Rodríguez
Juaníbal Reyes
Sirley Rita Rodríguez Hernández
Diseño y diagramación:
Armando Rodríguez Hernández

ISBN: 978-980-7603-16-4
Depósito Legal lf 38720133204093

Colección
Abierto al debate

Esta colección es de máxima importancia para nuestro Fondo Editorial "Willian Lara" toda vez que representa el espacio preciso donde los distintos autores vuelcan sus posiciones sociales e ideológicas, así como sus fundadas y argumentadas apreciaciones respecto del camino revolucionario y socialista del siglo XXI por donde, felizmente, transita la Patria de Bolívar. En fin, un resquicio editorial donde se expone –de forma abierta– el pensamiento crítico en el que estamos sumidos para una mejor comprensión y entendimiento de la formación constante de nuestro pueblo en lo que corresponde a los saberes políticos, sociales, culturales y económicos; elementos que complementan y refuerzan la actual Batalla de Ideas tan necesaria para el nuevo ciudadano venezolano.

No se transforma artificialmente a una sociedad.

José Carlos Mariátegui
Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana

…una revolución continúa la tradición de un pueblo,
en el sentido de que es una energía creadora de cosas
e ideas que incorpora definitivamente en esa tradición,
enriqueciéndola y acrecentándola.
Pero la revolución trae siempre un orden nuevo,
que habría sido imposible ayer. La revolución
se hace con materiales históricos; pero, como diseño y como función,
corresponde a necesidades y propósitos nuevos...

José Carlos Mariátegui
Temas de Nuestra América

Índice

Nota para la edición venezolana 15

Prólogo:
Pequeño aviso para leer a Mazzeo, que lee a Mariátegui 19
Presentación 27
I 27
II 31
III 33
IV 39
V 41
VI 42

Introducción 47
Vigencia de Mariátegui 47
La hermenéutica mariateguiana:
método y metáfora en Mariátegui 57
Sobre nuestro lugar hermenéutico 68
Un "centro de gravedad":
los "elementos de socialismo práctico" 78

Capítulo 1:
Los trabajos y los días 95
Sobre los períodos del pensamiento mariateguiano 95
La "edad de piedra" 101
El descubrimiento de América (en Europa) 128
De regreso al Perú. Los años de intensa
labor intelectual y organizativa 143
La realidad peruana 150
Polémica en dos frentes 163

Capítulo 2
Mariátegui en el marco de la tradición socialista y marxista de Nuestra América y Argentina **175**
Contextos de una exégesis 175
"Superamericanismo" y "europeísmo" 180
Estratos de interpretaciones. A modo de síntesis general 188
de las principales visiones sobre Mariátegui 188
Mariátegui en Argentina 224

Capítulo 3
No violentar la realidad, artificios no: la noción de elementos de socialismo práctico. Algunos de sus significados e implicancias teóricas y políticas **257**
Los elementos de socialismo práctico: definiciones básicas 257
El "comunismo incaico": breve referencia histórica 263
El "comunismo incaico" como insumo simbólico de un programa político 280
Realidades violentadas 304
Bases para un socialismo no artificial 315

Capítulo 4
Sobre el carácter "relacional" de los elementos de socialismo práctico y sobre las bases empíricas objetivas e ideales del socialismo de Nuestra América **323**
Principios de socialismo y anticapitalismo prácticos 323
El marxismo, la comunidad campesina y el "romanticismo revolucionario" de Mariátegui 336
Populismo ruso y marxismo: Mariátegui y la comunidad campesina 351

El socialismo "de aquí": lo universal y lo particular 359
Ni calco ni copia 368

Capítulo 5
El "hallazgo" de un sujeto:
sobre la reformulación de la alianza obrero-campesina 379
El marxismo y la cuestión campesina
(una introducción) 379
Dos momentos y dos concepciones
del campesinado en Mariátegui 396
La alianza obrero-campesina
como materia del bloque histórico 404
Para una crítica del "etapismo" 409

Capítulo 6
Los elementos de socialismo práctico
y el marxismo como "método" y "evangelio" 417
Hermenéutica del verbo 417
Unidad de teoría y práctica 423
El sujeto a la luz de los elementos
de socialismo práctico 435
Sobre el carácter fundante de la praxis 438
El dogma como brújula y no como itinerario 443

Capítulo 7
Los elementos de socialismo práctico
y la crítica al dirigismo y a las visiones partidocéntricas 447
La cuestión del poder en Mariátegui 447
El partido político según Mariátegui 463
El "Frente Único" 478
La política como actividad creadora 485

Conclusiones **491**
Pensar a contracorriente 491
Realismo y utopía 493
Nexos 497
Apuesta y creación 499
Traducciones 507
La justa dimensión del internacionalismo 512
Realizar a Mariátegui 516

Bibliografía **525**
Obras de José Carlos Mariátegui 525
Obras sobre José Carlos Mariátegui 527
Obras en general 544

Nota editorial para la edición Venezolana

La Fundación Editorial de la Asamblea Nacional "Willian Lara" haciéndose eco de uno de los principales objetivos de nuestra Revolución Socialista –en primer lugar del gigante eterno e invicto Presidente Hugo Rafael Chávez Frías, y del actual primer Presidente obrero y chavista, Nicolás Maduro Moros– como lo es el acercamiento al Poder Popular y al grueso de la población venezolana, entrega a los lectores esta importante obra del compañero Miguel Mazzeo. Texto donde encontramos una grandiosa vertiente para aprender, informarnos y deducir todas las propuestas que introduce el autor para rechazar, con argumentos sólidos, la posición dominante del imperio norteño. Propuestas que están encaminadas a profundizar en uno de los temas que más han interesado a nuestra Revolución Bolivariana: redescubrir los pormenores arcaicos que propuso el Norte a fin de que estas tierras siguieran atadas a dictámenes foráneos. Factor que contó en distintos momentos históricos con el apoyo de rectores de esta nación sureña y demás entreguistas que, durante largos años auparon el papel hegemónico de la potencia norteamericana y de las transnacionales de su cohorte.

Ante esa propulsión de la hegemonía, Mazzeo nos propone ir más allá dentro de nuestras realidades y, con una pluma irreverente, nos incita a profundizar en todas las instituciones nacionales y suramericanas que, en un papel de lucha contra-hegemónica, han nacido desde el Sur y el Caribe para contrarrestar los viejos esquemas foráneos que nos tuvieron dominados por más de 500 años.

En consecuencia, un texto en el cual el lector sumergirá sus conocimientos y conseguirá novedosos y necesarios argumentos en la batalla actual de ideas, o mejor dicho, en la presente artillería del pensamiento que contrarresta, en mucho, las ideas imperantes e impuestas desde los grandes centros de poder mundiales.

Sirvan las anteriores palabras para que, además de entregarle al lector un texto con tema pertinente para la lucha que proseguimos tras la partida del inmortal arañero de Sabaneta, sigamos con uno de nuestros principales objetivos en el Fondo Editorial "Willian Lara": publicar todo libro que enaltezca los valores patrios y ayude a visualizar las maneras de enfrentar las arremetidas del capitalismo en la tierra de los hijos de Bolívar. Sirvan también estas palabras para aclarar al lector: en la presente labor editorial se ha respetado, en todo lo posible, la palabra y expresión fidedigna del autor, incluso el inicial prólogo, con el objeto de que la obra permanezca íntegra en todas sus exposiciones y en la manera de expresarlas nuestro buen amigo y compatriota Miguel Mazzeo.

Farith Fraija Norwood

Febrero 2014

Prólogo:

Pequeño aviso para leer a Mazzeo, que lee a Mariátegui

Volver sobre la obra de un clásico siempre es un desafío que encierra grandes riesgos y posibilidades. Un autor es clásico si, además de ser un intérprete lúcido de su tiempo, sus percepciones trascienden lo epocal y continúan siendo productivas para entender las problemáticas del presente, por eso suele ser recuperado una y otra vez, bajo las circunstancias que se renuevan en la historia. De ahí que el principal peligro resida en un retorno superfluo sobre lo vastamente transitado, sin demasiado aporte ni originalidad. A la vez, y como contracara, la mirada de los grandes pensadores puede ser una linterna poderosa para iluminar los dilemas del presente.

Miguel Mazzeo ha tomado el riesgo de llevarnos a leer nuevamente a José Carlos Mariátegui, uno de los grandes teóricos y políticos de Nuestra América, y ha logrado no solo sortear las trampas de la obviedad o la banalización a las que tienden siempre las revisitas, sino que nos ha abierto las compuertas para dejar fluir hacia el futuro las potentes intuiciones y los anhelos del peruano. Su lectura mariateguiana, a partir de la noción de "elementos de socialismo práctico", teje el lazo exacto entre lo dicho y lo actuado en su perspectiva histórica por el Amauta y aquello

que sedimenta como fermento para abonar el camino emancipatorio de las luchas populares del presente, que es lo que inquieta a Mazzeo y por eso consigue conmovernos especialmente con su aporte.

Un rasgo central de este libro es que refiere a un hombre firmemente arraigado en su tiempo, con la mente y las entrañas, y está escrito por otro hombre comprometido a fondo con la militancia social y política de nuestros días. Mazzeo toma del peruano más que las palabras y la modalidad del ensayo como cauce propicio para unir rigurosidad intelectual y belleza, razonamiento mesurado y pasión sostenida. Toma la esencia del compromiso activo con el hacer transformador de su tiempo. Por eso es capaz de penetrar a fondo en el pensamiento de Mariátegui y traducirnos al traductor y traerlo a caminar con nosotros en la búsqueda de un horizonte de cambios radicales. Mientras Mariátegui traduce la vocación universal del marxismo a la realidad, específicamente peruana y latinoamericana, traduce Mazzeo los hallazgos de las miradas comunitarias, indígenas y campesinas del pensador andino, a las necesidades y anhelos de las llanuras urbanas. Ese puente traductor, entendida la traducción en el buen sentido de lazo de inteligibilidad que posibilita la comunicación genuina y el intercambio profundo, que enriquece y habilita la acción, que construye y expande nuevos sentidos, es el aporte fundamental de la sólida obra que nos ofrece Mazzeo sobre un pensador insoslayable para entender –y transformar– Nuestra América.

Aupado en la tradición ética y estética mariateguiana, el autor de este libro construye un ensayo de una erudición no escolástica, sino generosa por la abundancia de fundamentos que le prodiga al lector interesado –más allá de conocer la vida y obra de Mariátegui, para lo cual este libro es muy oportuno– en el combate de ideas, en la disputa intelectual y moral por el socialismo. La pasión y el compromiso militantes, imbricados con el rigor que se espera de la academia, se ponen en la obra que prologamos al servicio del convencimiento por la vía de la argumentación paciente, minuciosa y de rigor rotundo, en la disputa por modificar las relaciones de fuerza que hoy sostienen al capitalismo. Mazzeo logra sobradamente el propósito que enuncia en su introducción, al admitir su

vocación de intervenir teórica y políticamente en el presente, en el que vibra y batalla, tal como lo hizo Mariátegui en su tiempo.

Uno de los ejes más notables sobre los que se sostiene la actualidad del Amauta radica en su rechazo a la pretensión de que para llegar a construir una sociedad de nuevo tipo, superior, socialista, haga falta pasar por las fauces del capitalismo, como etapa inexorable no solo a transitar, sino a procurar activamente. Con su mirada original y creadora, Mariátegui rechaza de plano el etapismo en Perú y en América Latina, es decir, la concepción en boga en su tiempo, que postulaba el pasaje por el capitalismo –en su versión clásica y modelizada– como estación ineludible e imprescindible para arribar al socialismo. Sobre todo, en la versión que suponía la tarea de destruir todo vestigio de relaciones pre-capitalistas, consideradas atrasadas y disfuncionales para la máxima expansión de las fuerzas productivas y el despliegue del territorio burgués sobre el cual construir la superación socialista. Anticipándose en varias décadas a la discusión sobre el carácter capitalista o feudal de la colonización de América y a los debates del dependentismo, Mariátegui advierte que las características de las relaciones sociales en Perú, y en otros territorios de Nuestra América, no pueden ser sometidas sin más al esquema teórico-analítico lineal de cierto marxismo ortodoxo y estrecho.

En cambio, ahonda en la peculiaridad de las relaciones sociales peruanas –impregnadas por las formas comunitarias– y plantea que durante todo el período colonial y después de su derrocamiento, subsistieron en Perú comunidades indígenas campesinas con formas de relacionamiento social compatibles con el socialismo. Estos "elementos de socialismo práctico" suponen, para Mariátegui, una base importante e insoslayable a la hora de pensar en la superación de la dominación capitalista en sus tierras. Porque lejos de ser una rémora a erradicar, podían resultar el fundamento real –material– para la construcción y despliegue de relaciones socialistas de nuevo tipo en América Latina, en la medida en que podían proporcionar un suelo firme de subjetividades comunitarias para sembrar la solidaridad y la cooperación imprescindibles y así fundar el socialismo.

Con enorme agudeza, Mariátegui entiende tempranamente que las condiciones de despliegue del capitalismo son muy distintas en los países centrales que en los de la periferia. Por eso rescata la esencia de las tesis marxistas, pero rechaza entenderlas como fórmulas canónicas a aplicar de modo idéntico, en todo tiempo y lugar. Es decir, desde su perspectiva, el comprender que el capitalismo preña las condiciones materiales que harán posible el socialismo, como rasgo histórico general, lejos está de eximir un análisis profundo sobre cómo se dan tales condiciones en cada territorio específico y de qué modo, entonces, pueden ser superadas por formas socialistas de vocación universalista. Entiende el peruano que la perspectiva de comprensión y encuadre general –universal– del capitalismo ha sido muy diversa desde un comienzo, por lo que también serán diversas las formas de despliegue socialista. Y ahí podemos preguntarnos, con Mariátegui, para qué sería preciso, en sociedades periféricas que no alcanzaron estadios más avanzados de desarrollo capitalista, dar el rodeo de la revolución burguesa para llegar, finalmente, a formas sociales que propugnan lo comunitario socialista, si ya en las propias prácticas pre-colombinas, por caso, existían formas comunitarias a rescatar. Y aquí el sentido de rescate, como señala Mazzeo, no se refiere a las condiciones materiales de producción y reproducción concretas –con su inevitable atraso en términos del desarrollo de sus fuerzas productivas–, sino a las formas de relacionamiento subjetivo imprescindibles para crear sociedades igualitarias, horizontales, fraternales; en suma, socialistas. Por qué destruir, se preguntaba Mariátegui, aquellos gérmenes socialistas subsistentes en las prácticas ancestrales y no, en cambio, tomarlos como punto de partida relacional para encaminarse hacia modos de existencia de la vida social más avanzados.

Esta noción de "elementos de socialismo práctico" que destaca Mazzeo de la obra de Mariátegui, tiene una afinidad notable con la idea de prefiguración que se puede leer en Gramsci. Y no solo en el Gramsci que encuentra en los consejos de fábrica obreros los gérmenes de una nueva forma de articulación social, a la manera de los soviets, sino en la intuición desplegada asimismo en la etapa carcelaria,

sobre los "núcleos de buen sentido" que anidan en el "sentido común" popular. Los rasgos de solidaridad básica, de construcción cooperativa, de rebeldía ante la opresión, de lucha y, también, de organización espontánea, son todos elementos anticipatorios, podemos decir con Gramsci, de formas de sociabilidad alternativa a desplegar y expandir. Y tales formas aparecen hoy mismo en las prácticas cotidianas de los sectores populares, en estrategias defensivas e, incluso, proactivas para cambiar sus condiciones de vida, por lo que es tarea primordial de la militancia comprometida contribuir para que puedan ampliarse, fermentar, desarrollarse y multiplicarse como formas de producción y de relación contrarias a las capitalistas hegemónicas.

En este plano, las miradas de Gramsci y de Mariátegui son profundamente materialistas, pues no se fundan meramente en deseos ilusorios postergados al porvenir, o planteados en el hoy como esfuerzos morales desgajados de las condiciones generales, sino que se sostienen como rasgos concretos y específicos de las prácticas reales de los sectores populares. Las condiciones de posibilidad de construir "desde ahora" las bases para una sociedad de nuevo tipo, a partir de los elementos existentes y con las características que estos presentan en cada espacio territorial específico, es un fundamento central de la perspectiva emancipatoria, gramsciana y mariateguiana. Porque implica no posponer para un hipotético día en el que las condiciones materiales develen la posibilidad de arribar al socialismo –ese famoso día D de la revolución, a partir del cual debería iniciarse un tiempo nuevo–, sino que supone ir desplegando la socialidad alternativa ya existente y ayudando a construir desde el ahora, desde el laborioso hacer cotidiano, los nuevos elementos que la configuren.

Es interesante el énfasis que ponen Gramsci y Mariátegui en las posibilidades de encontrar formas de sociabilidad solidaria, horizontal y cooperativa que pueden desarrollarse previamente al pasaje a la sociedad socialista y fundarlas en prácticas a expandir. La prefiguración anticipatoria de la que nos hablaba el sardo y los elementos de socialismo práctico del peruano, son formas de construcción y expansión de los gérmenes

socialistas en el presente que han seducido a Mazzeo como potencia teórica y política para desplegar en las luchas populares latinoamericanas. Prefigurar, entonces, se convierte en la forma más genuina de transitar hacia el socialismo. Prefigurar, al fin, designa el pararse sobre los elementos existentes y sentar las bases del porvenir en las propias manos de sus protagonistas.

Cómo construir poder popular, que implica participación, involucramiento activo en las tareas colectivas de construcción social alternativa, es la pregunta fundamental que anima la práctica militante y guía las indagaciones de Mazzeo y la que lo llevó a leer a Mariátegui. Tal construcción supone, inevitablemente, hacerse cargo de la cuestión nodal de las herramientas organizativas necesarias para alcanzar el objetivo emancipador, que no pueden sino ser consistentes con la idea de prefiguración y de anticipación. Porque la manera de construir hoy es la que efectivamente puede aventurar un futuro planteado sobre bases firmes, en la medida en que no puede haber disociación entre la meta de un mundo mejor y las prácticas que la hagan posible. No hay un día mágico en el que la "conquista del poder" nos hará buenos, si en el camino por transformar la realidad no se tiene conciencia de las nuevas prácticas que la propia lucha debe ir gestando.

Advertimos que esos elementos del socialismo práctico que Mariátegui encontraba latentes en las comunidades indígenas de su tiempo han tenido, ciertamente, un destino muy diverso según las experiencias históricas del despliegue de las relaciones capitalistas en cada Estado nacional de América Latina. Porque las prácticas capitalistas tienden a romper, con su carga de individualismo exacerbado, las formas comunitarias. La paradoja de ciertas lecturas es que concebían que tales prácticas debían ser desterradas para dar paso a la modernidad capitalista, como camino ineludible para llegar al socialismo. Esta visión ha puesto siempre un énfasis excesivo en las condiciones materiales de producción "ideales" (en el sentido de estilizaciones tomadas de rasgos de lo real), entendidas como los mecanismos que permiten la obtención de nuevos bienes a extraer de la naturaleza, para colmar crecientes

necesidades sociales. A largas siete décadas de los aportes mariateguianos y su reivindicación de los elementos de socialismo práctico presentes en las comunidades indígenas campesinas, interesa más el sentido de este gesto de arraigar en las condiciones autóctonas la posibilidad de desplegar un socialismo "societal" y no estatista, que constatar cuánta supervivencia efectiva hay de estos elementos en las sociedades periféricas y globalizadas del siglo XXI. Interesa, sobre todo, como "núcleo duro" de pensamiento capaz de iluminar las transformaciones del presente.

En los últimos 50 años el desarrollo capitalista supuso: 1) la producción de bienes de consumo masivo que operan como alfileres de seguridad muy efectivos de las condiciones sociales en cuyo seno se crean y 2) la expansión de medios de comunicación de masas a una escala que ha permitido unificar valores y deseos en torno de la sociedad de consumo, a partir de la producción de visiones con capacidad de alcanzar escala planetaria y de aplanarlas en un sentido unidireccional, del centro a los bordes, conforme discursos y prácticas hegemónicas que, en el decir de Frei Beto, organizan la globalización neocolonial del siglo XXI. Por eso la tarea de encontrar elementos del socialismo práctico o formas prefigurativas es hoy más compleja y, por eso mismo, más urgente que nunca. Porque así como Mariátegui entendía que lo importante pasaba por demostrar el arraigo y la no ajenidad de las ideas socialistas en nuestro continente, como espacio de batallas intelectuales y morales, hoy nos encontramos ante el imperativo de desnudar las falacias de la promesa capitalista de bienestar exponencial y para todos. Y más aún, de demostrar la irracional insustentabilidad medioambiental de tales pretensiones de producción ilimitada.

Claro que esto también presenta sus paradojas. Porque la constatación de que las sociedades periféricas no podrían alcanzar nunca los estándares de producción y consumo del centro sin hacer estallar el planeta –amén de sin romper con los lazos que las amarran a una forma de despliegue capitalista dependiente y subordinado–, no inhibe la necesidad imperiosa para los pueblos de reapropiarse de los logros productivos, tecnológicos y sanitarios que la humanidad ha producido y

de los que disfruta una muy pequeña porción de la población mundial. Parar de depredar la naturaleza, acabar con el consumismo irracional y destructivo, por ende, no puede implicar la renuncia a redistribuir esos logros básicos que hacen a la calidad de vida mínima de los pueblos. Porque las conquistas adquiridas por el esfuerzo de millones de hombres y mujeres a lo largo de la historia tienen que ser preservadas y ampliadas a quienes aún no han podido gozar de ellas. La pregunta, sin embargo, sigue siendo cómo. ¿Cómo parar la sobreexplotación de la naturaleza y de los hombres por parte de un sistema voraz que se encamina, por su propia inercia, a producir mayores colapsos ambientales y sociales? ¿Cómo redistribuir los bienes existentes? ¿Cómo gestar las condiciones que hagan posible nuevas formas de relación humana (solidarias, cooperativas, igualitarias, horizontales) capaces de producir condiciones de vida digna para el conjunto? ¿Cómo hacer para que el saber humano y la potencialidad creadora de la cooperación redunden en el bienestar colectivo y no en la miseria de la mayoría?

El libro de Miguel Mazzeo sobre la búsqueda socialista de Mariátegui es, sin dudas, un aporte valiosísimo para ir tejiendo respuestas valederas a estas interrogantes, que sirven, sobre todo, a la práctica militante en procura de otro mundo al que urge cada vez más hacer posible.

Mabel Thwaites Rey
Buenos Aires, verano de 2013

Presentación

I

Este trabajo, condicionado por la figura histórica y el pensamiento sobre los que indaga y reflexiona, no puede eludir el ejercicio ensayístico, el género que nos parece más adecuado para intentar responder a las necesidades políticas y existenciales imperiosas.

Este trabajo, por su objeto, no está en condiciones de sustraerse de los modos de un género al que suele recurrirse a la hora de decir las cosas y hacer las preguntas más significativas en Nuestra América. Germán Arciniegas decía que Nuestra América misma era un "ensayo".[1] Y aunque probablemente estemos muy lejos de decir esas cosas y de hacer esas preguntas, a nosotros nos cuesta desdibujar nuestra vocación por intervenir teórica y políticamente. Si Mariátegui se colocó en el núcleo de los debates filosóficos, ideológicos, políticos y culturales de su tiempo, ¿cómo no intentar un abordaje de su pensamiento desde un *locus* similar? Si Mariátegui tuvo como aspiración principal que se le reconociese el mérito de meter toda su sangre en sus ideas, si al tiempo que

---

1 Véase: Arciniegas, Germán, *América mágica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1959.

abogaba por un temperamento polémico repudiaba a los que hablaban eufemística y mesuradamente, ¿con qué argumentos podemos negarnos a la intromisión de la subjetividad y la pasión en el despliegue teórico? Por supuesto, aspiramos a que la subjetividad y la pasión se manifiesten con el mayor grado de lucidez y rigurosidad posible.

La opción de José Carlos Mariátegui por el ensayo puede verse como expresión de su apertura a la imaginación y de su rol intelectual "articulador" y "traductor" (sobre estas figuras insistiremos reiteradamente a lo largo de este trabajo). Una búsqueda en la que Mariátegui no estaba solo. En 1928, junto a sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* aparecen los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* del dominicano Pedro Henríquez Ureña. La exploración era la misma y, de algún modo, también la estrategia. Mariátegui reconocerá en la obra de Henríquez Ureña la extraordinaria capacidad de relacionar la literatura con los procesos económico-sociales y políticos.[2] Antonio Melis no pasó por alto una analogía por demás significativa: "ensayos en busca"/"ensayos de interpretación".[3]

El ensayo también le permite a Mariátegui unir en una misma instancia la reflexión teórica y la proyección política. El ensayo es, al decir de Alfonso Reyes, "el centauro de los géneros".[4] En efecto, este género de fronteras combina ficción (concebida como generadora de hechos) y el discurso más erudito, y también –siguiendo la reflexión de Reyes– busca la mixtura entre el concepto y la belleza, la verdad y la poesía, la

---

2 En su comentario del libro del dominicano, publicado en la revista *Mundial* el 28 de junio de 1928, Mariátegui sostiene que a la hora de explicar la imperfección y la pobreza de nuestra literatura, Henríquez Ureña se coloca en "un terreno materialista e histórico" (TNA, p. 76).

3 Melis, Antonio, "La fundación de la historia literaria hispanoamericana: Pedro Henríquez Ureña y José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9. Lima, Empresa Editora Amauta, 1997, p. 36.

4 Véase: Reyes, Alfonso, "Las nuevas artes", en: *Norte y sur*. *Obras completas*, Tomo IX, México, FCE, 1996.

moral y la estética, lo objetivo y lo subjetivo, la teoría y la experiencia, lo ajeno y lo propio, el pensamiento y la vida.

El ensayo tal vez sea el género independiente por antonomasia, sustancial y libre, múltiple y multidimensional, crítico y partícipe y, muchas veces, emboscado y clandestino. Se jacta de su parcialidad, de su carácter a-sistemático y experimental. Sabe desplegar, con impulso de río o con maniobras de tanteo, ideas inequívocas pero siempre harto discutibles. Sirve para poner a prueba la resistencia de las amalgamas elaboradas con registros heterogéneos; favorece el intercalado de asociaciones y especulaciones, de *intermezzos* e *impromptus*, y patrocina todos los mestizajes. Además, ofrece cuadros amplios, planos abiertos, susceptibles de ser completados. Los ensayos, sobre todo aquellos que están cargados de futuro (por ejemplo, los que produjo Mariátegui), tienen la virtud de permanecer abiertos a las reescrituras. Por otra parte, los objetos que pretenden representar suelen ser inagotables.

Este género –un género expansivo por excelencia– nos parece la estrategia simbólica y la forma expresiva más adecuada para una escritura militante, para avanzar en el desarrollo de un "modo de producción de pensamiento crítico latinoamericano", según la categórica expresión de Eduardo Grüner.[5] No solo porque delata itinerarios y búsquedas personales y colectivas (en fin, subjetividades o "interioridades" que necesariamente se construyen en presencia de otros y otras), no solo porque actúa sobre la realidad y promueve la acción, sino porque, con un énfasis casi gótico, rechaza las formas conclusas y las retóricas cerradas e intenta despertar la ilusión del camino.

A diferencia de otras formas discursivas, el ensayo, un género esencialmente argumentativo, resulta idóneo para la organización de la pregunta correcta y para hacer de la escritura una forma de pensamiento y un ejercicio de intuición. Y pensamos en la intuición no como ejercicio de nigromancia, sino como una forma de conocimiento derivada de la

---

5 Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, edhasa, 2010, p. 28.

experiencia. Argumentar (o "interpretar la realidad") también puede ser un modo de intervenir en una disputa para modificar las "relaciones de fuerza".

En el ensayo mariateguiano, como en el ensayo moderno, el ejercicio teórico no pretende ocultar la subjetividad y la pasión. Al apelar a la metáfora de la política como filosofía y religión, Mariátegui resalta el carácter subjetivo y personal del género. Asimismo, da cuenta de los debates de toda una época al desplegar las posiciones ajenas con el fin de confrontarlas y expone con nitidez tanto el transcurso de la conformación de un pensamiento como la relación problemática que el ensayista tiene con su obra. Formalmente, Mariátegui propone una libertad infinita donde todo cabe: el análisis racional y científico, lo mítico, las anécdotas, el testimonio, la poesía.[6]

Este trabajo, entonces, no solamente se rige por los criterios que exige el rigor investigativo sino que, atraído por su objeto, asume sus ansias de "ensayar" y se reserva algunos espacios para ese ejercicio. De este modo, proponemos una secuencia abierta y no una forma geométrica cerrada. Confiamos en que el esfuerzo por lograr la mayor rigurosidad posible y por dar cuenta de un aparato crítico no estropee nuestra vocación por conservar cierta espontaneidad y la incompatibilidad con el conocimiento regulado y los formatos académicos. Y es que aspiramos a

---

6 Robert Paris sostiene que Mariátegui, como Gramsci, "encarna la figura del ensayista moderno, del cual [György] Lukács ha hecho el retrato en *L'Ame et les formes*". Afirma que "A diferencia del filósofo y el místico, que pretenden dar respuestas, el ensayista formula preguntas y tiene con su obra una relación problemática". Véase: Paris, Robert, "La forma y el alma en los 7 Ensayos", en: Löwy, Michael; Paris, Robert y Montiel Edgar, "Debate de París. Releer a Mariátegui 80 años después", París, diciembre de 2008, en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 Años*. Lima, Minerva, 2009, p. 522. Véase también: Angvick, Birger, "La ausencia de la forma. Relectura de 'El proceso de la literatura' de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VII, Nº 7. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, p. 236.

una escritura orgánica y con función dinámica, que se corresponda con este tiempo –que consideramos transicional– y que aporte a una "crítica desde abajo".

II

En una dimensión más íntima, aspiramos a construir un diálogo con las tradiciones, las temporalidades, los saberes, en fin, las cosmovisiones de los movimientos "societarios" condensadores de sociedades en movimiento, portadores de proyectos civilizatorios. Le asignamos a ese diálogo un carácter estratégico. Sin dudas, a nosotros, desde nuestra condición urbana o suburbana, relativamente blanca y occidental, nos cabe el mayor esfuerzo por escuchar y aprender de todo aquello que usualmente desestimamos en sus aptitudes emancipatorias y civilizatorias, en sus capacidades de aportar significados imprescindibles para definir el futuro nacional, reproduciendo suposiciones arrogantes, parámetros eurocéntricos e ilusiones estadísticas y tecnocráticas a la hora de analizar una sociedad y una cultura.

Como sostiene Edgardo Lander, si se asume como punto de partida una perspectiva eurocéntrica, esto es, si se concibe el desarrollo histórico de "Occidente" como "ontológicamente" superior

> …no es posible […] imaginar que otros pueblos [no europeos] pudiesen haber desarrollado otras nociones y prácticas de organización social democráticas, y menos aun que el desarrollo de las ideas y prácticas de la democracia liberal pudiese tener alguna influencia diferente a la dinámica interna del desarrollo de las ideas y las instituciones europeas.[7]

Así, en lugar de percibir el respeto y el cuidado de la naturaleza por parte de los pueblos originarios y la existencia de una comunidad cósmica,

---

7 Lander, Edgardo, "Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9. Lima, *op. cit.*, p. 128.

se ve "animismo". En lugar de concebir a las comunidades como espacios que hacen factible la libertad de los sujetos unidos, o como ejemplos de instituciones estables, descentralizadas y democráticas, se las considera un límite para la libertad individual. Podríamos apilar ejemplos de este tipo hasta el hartazgo. La unilateralidad eurocéntrica en materia de proyectos civilizatorios y modernizadores es prodigiosa. Lo más grave es que, con propensiones como estas, nos cerramos a la tarea de indagar en las potencias emancipadoras subyacentes, en los saberes que fueron subalternizados y negados en sus magnitudes epistémicas. Si se interpreta la realidad periférica asumiendo como horizonte y proyecto la réplica de la experiencia histórica occidental hegemónica, todo se vuelve falencia, deformidad, inmadurez.

Las suposiciones, los parámetros y las ilusiones mencionadas suelen ser reproducidas aun cuando se asumen las herencias y las tradiciones dizque "nacionales", de "izquierda" o, en líneas generales, "revolucionarias" o "radicales". En parte por esto, también aspiramos a pensar lo nacional desde nuevas coordenadas, a nombrar a la nación de otros modos, pero siempre desde abajo (es decir: desde una condición subalterna). Y, siguiendo los lineamientos generales sugeridos por Mariátegui, anhelamos pensar una izquierda que reinvente la política como praxis emancipadora, que no la conciba como gestión de lo que es y lo que está o como la ejecución de la doctrina y el dogma; una izquierda que no promueva instituciones y prácticas simétricas a las del capital, que no reproduzca las ideologías productivistas, que esté dispuesta a recuperar y resignificar las formas del saber plebeyo situadas por fuera de la modernidad iluminista y la racionalidad instrumental; una izquierda que no nazca de la certeza de atesorar una verdad inmutable o una novedad radical, sino de la voluntad de conservar y multiplicar las potencialidades políticas de las organizaciones populares y los movimientos sociales.

Quienes queremos favorecer procesos de construcción de lazos sociales alternativos a los del capital o por lo menos no compatibles con este sistema (lazos comunitarios o comunistas, fundamento de un proceso

revolucionario) donde no existen, ya sea porque nunca existieron o porque se han abandonado, debemos asimilar las experiencias de los y las que supieron construirlos y resguardarlos. Tal vez, porque no actuamos seducidos por una condición "exótica", no estemos en tan malas condiciones para intentar ese diálogo. Puede que la barrera se nos convierta en acicate. No será la primera vez que la profundización de una modesta particularidad contribuya a la comunicación, a la acción de compartir y de transformar.

Hemos puesto especial cuidado de no caer en la arrogancia típica de los manuales y las literaturas similares, pretenciosamente "edificantes". Este trabajo no aspira a la categoría de un "para leer a Mariátegui" (al modo althusseriano). Tampoco queremos componer una hagiografía.

Reivindicamos para los intelectuales una función en desuso. Lejos de toda vocación taumatúrgica y "externa", sin considerarnos la "expresión" del punto de vista de un sector, asumimos un puesto en la acción colectiva –como recomendaba el propio Mariátegui– y persistimos en la tarea de proveer de sentido (aunque más no sea uno modesto y primario) a una comunidad política concreta y nuestra, a la que, va de suyo, le reconocemos dignidad ontológica. Confiamos en que un objetivo tal, a pesar de los innumerables –y valiosos– aportes relacionados con la obra y el pensamiento de Mariátegui, nos permitirá descubrir nuevas facetas del universo mariateguiano, o por lo menos, revalorizar aquellas que más pueden aportar a los debates de nuestro tiempo.

III

Hemos organizado este trabajo del modo que sigue:

La introducción propone el tema de la vigencia de la obra y el pensamiento de José Carlos Mariátegui y da cuenta del contexto teórico-político (actual) que permite una relectura en un sentido nuevo, es decir: una resignificación. Por lo tanto se propone una línea de abordaje de la obra de Mariátegui que prioriza aquellos aspectos que pueden resultar productivos para pensar problemas actuales, de cara a la elaboración de un proyecto emancipador para Nuestra América. También se destaca su

trabajo de aplicación y traducción del marxismo que lo vincula a lo que, siguiendo a Ernst Bloch, denominamos la "corriente cálida" del marxismo,[8] es decir: un marxismo operativo y con arraigo, relacionado, en el caso de Mariátegui, con un modo peculiar de asumir las mejores promesas de la Ilustración. Luego incorpora una reflexión sobre el método y presenta un breve análisis de la función que ejerce la metáfora en el discurso mariateguiano. Asimismo plantea una reflexión sobre el lugar hermenéutico que asume este trabajo, sobre su inocultable filiación a una "epistemología del sur" (según la expresión de Boaventura de Souza Santos)[9] que a grandes rasgos –según nuestro parecer– se correspondería con la hermenéutica mariateguiana.

Finalmente, presenta la hipótesis central y las hipótesis que de ella se derivan, destacando la centralidad de la noción de elementos de socialismo práctico, considerada como "ensamblador orgánico" de un conjunto de tópicos mariateguianos.

En el Capítulo 1 buscamos dar cuenta de una discursividad más temporal. Para eso reseñamos algunos aspectos de la biografía de José Carlos Mariátegui y proponemos un recorrido sintético de los principales sucesos relacionados, directa e indirectamente (el contexto histórico más general), con su vida, su obra y su pensamiento. El recorte propuesto en este capítulo dista de ser neutral y no puede desvincularse del asunto principal del trabajo.

Nuestro punto de partida reconoce la relación entre la problemática mariateguista y las condiciones del Perú (y Nuestra América) en las décadas de 1910 y 1920. Asimismo, se distingue la impronta determinante de la experiencia europea (en particular la italiana) en su formación intelectual y política, en su filiación al socialismo revolucionario y a un marxismo en clave no dogmática, pero sin dejar de identificar algunos

---

8 Véase: Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Tomos I y II, Madrid, Trotta, 2004.

9 De Sousa Santos, Boaventura, Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur, Buenos Aires, Antropofagia, 2010.

elementos característicos de su pensamiento que estaban presentes en su etapa preeuropea (su "edad de piedra"). También se analizan las condiciones y alcances de su descubrimiento de la cuestión indígena y las operaciones de un pensamiento que propondrá articulaciones fundacionales: tradición/vanguardia, nación/socialismo, indigenismo/socialismo.

El capítulo da cuenta de las polémicas que contribuyeron a formar el pensamiento de Mariátegui. En primer lugar, su polémica con la generación del novecientos, "civilista", considerada una generación "pasadista"; y más tarde las polémicas con el nacionalismo-populista y con la corriente del marxismo latinoamericano que comenzaba a ser hegemónica al momento de su muerte, en abril de 1930. También daremos cuenta de la polémica con la corriente marxista hegemónica a fines del siglo XIX y principios del XX: el marxismo positivista de la Segunda Internacional. Mariátegui conoce efectivamente a esta corriente en Europa (fundamentalmente en Italia), dado que la misma, a diferencia de lo que ocurrió en Argentina o en Chile, por ejemplo, no se había desarrollado en el Perú.

El Capítulo 2 analiza el lugar de Mariátegui en el marco de las tradiciones socialista y marxista de Nuestra América. Al mismo tiempo, propone una reseña de las diferentes interpretaciones de su obra (básicamente lo que constituye su "exégesis clásica"), haciendo especial hincapié en los diversos posicionamientos políticos desde los cuales se ha abordado (y resignificado) su obra y su pensamiento. Con los mismos criterios se desarrollan sintéticamente los momentos que consideramos relevantes de la recepción de su obra en Argentina. El objetivo central del capítulo es presentar los trazos gruesos del relativamente bisoño campo de los "estudios mariateguistas", con el afán no disimulado de aportar recursos que sirvan para ratificar su entidad.

El Capítulo 3 analiza la noción de elementos de socialismo práctico y desarrolla la hipótesis que sostiene que Mariátegui propone una reinterpretación de las instituciones y los valores considerados arcaicos y precapitalistas. La idea central expuesta es que Mariátegui recupera un conjunto de praxis relacionadas con el "orden áylico" (comunidades

campesinas-indígenas) y las ubica en el marco de la acción política moderna, pensándolas como el fundamento mismo de la nueva sociedad (la sociedad socialista); de esta manera, reconoce el potencial emancipatorio de las tradiciones autóctonas y la eficacia de toda idea de cambio cuando esta se inscribe en la propia historia.

En este marco se analiza su reivindicación del "comunismo incaico" como estrategia simbólica –como metáfora–, que remite a una opción por un socialismo "no artificial", traducido a las condiciones históricas de América Latina. Esto es, un socialismo que "no violente" la realidad, que dé cuenta de las singularidades, que no sea el fruto de una imposición externa y compulsiva de una totalidad totalizante, del forzamiento de una totalidad trascendente.

Finalmente, se analizan los alcances de la estrategia mariateguiana tendiente a rehabilitar los fueros de la imaginación.

El Capítulo 4 sostiene que, a partir de la noción de elementos de socialismo práctico, Mariátegui destaca los componentes relacionales del socialismo; de tal modo, este se reviste de una dimensión societal y civilizatoria. También plantea que Mariátegui no pone el eje en el desarrollo de las fuerzas productivas y que, como contrapartida, subyace en su obra una economía política de las clases subalternas.

En este capítulo, además, se intenta demostrar cómo la noción de elementos de socialismo práctico le sirve a Mariátegui para presentar –en contra del sentido común de su tiempo– al socialismo como proyecto que podía ser pensado como propio de la realidad intrahistórica y geopolítica de Nuestra América. También se analiza la hipótesis mariateguiana del indio como medio para pensar la nación; es decir, una idea de nacionalización que no parte de una homogenización compulsiva sino de una hipótesis profunda, raizal.

El capítulo analiza algunos significados del "romanticismo" de Mariátegui y de nociones tales como mestizaje, consanguinidad y aleación. Asimismo se plantea la relación entre la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico y las posiciones de Karl Marx (y otros autores, como Rosa Luxemburgo en su *Introducción a la Economía Política*)

respecto del régimen comunal, y del desarrollo histórico en general, tomando como referencia los *Grundrisse*, el Capítulo VI ("inédito") de *El Capital*, la carta al director de la revista *Otiechéstvennie Zapiski*, las *Notas al Cuaderno de Maksin Kovalevsky*, la carta a Vera Zasulich, el "Prefacio" (en coautoría con Federico Engels) a la traducción rusa del *Manifiesto Comunista;* pero también los *Manuscritos* de 1844 y algunos pasajes del tomo I de *El Capital.* La analogía se hace extensiva a algunos planteos del populismo ruso.

El Capítulo 5 propone una breve reseña de las diferentes concepciones de la alianza obrero-campesina en el marco de la tradición socialista-marxista. Analiza los cambios en las posiciones de Mariátegui respecto de esta cuestión, identificando dos momentos, el primero eurocéntrico y dogmático, a diferencia del segundo, "heterodoxo". Se afirma que Mariátegui asume finalmente una concepción clasista pero desprovista de la rigidez de los emplazamientos dogmáticos (una idea "integral" de la clase), al tiempo que avanza en la reformulación de las versiones clásicas de la alianza obrero-campesina, sin dejar de utilizar la categoría/consigna, pero resignificándola y, de algún modo, poniéndola en cuestión, contrariando en última instancia la misma idea de una "alianza" entre las distintas facciones de las clases subalternas y oprimidas. A partir de estas operaciones –se sostiene– Mariátegui les reconoce capacidad emancipatoria a los sujetos subalternos no obreros, a los que no concibe como sujetos preconstituidos, al tiempo que se aproxima a una noción plural del sujeto emancipatorio.

Es decir, en este capítulo se plantea que Mariátegui reconoce en las clases subalternas no proletarias capacidad de acumulación de clase, capacidad de devenir masa hegemónica. Se propone una lectura de la concepción mariateguiana de la alianza obrero-campesina en términos de "bloque histórico". El capítulo, ya sea en forma directa o indirecta, propone una reflexión en torno de la concepción del sujeto en Mariátegui.

El Capítulo 6 analiza las características del marxismo asumido por Mariátegui, desarrolla su punto de vista fundado en una "dialectización creativa" y su perspectiva fundada en la praxis, es decir: un marxismo que

no parte de significaciones absolutas. Al mismo tiempo, se desarrollan los planteos mariateguistas que confrontan con la racionalidad eurocéntrica. Se plantea aquí una contraposición entre la noción de elementos de socialismo práctico y la racionalidad instrumental y objetivista, el evolucionismo, el determinismo y el reduccionismo tecnocráctico. La noción de elementos de socialismo práctico se presenta, además, como un fundamento de la crítica de Mariátegui al "etapismo".

El análisis del marxismo de Mariátegui se complementa con desarrollos vinculados con la cuestión del sujeto, la voluntad, la conciencia, la acción política. Este capítulo retoma algunos aspectos planteados en capítulos anteriores, como por ejemplo el tema del romanticismo, puntualmente al abordar la cuestión del "marxismo romántico" de Mariátegui, propuesta por Michael Löwy, entre otros autores.

El Capítulo 7 sostiene que, partiendo de la noción de elementos de socialismo práctico, es posible deducir una concepción del poder, del Estado y del partido político revolucionario sumamente rica y original para su tiempo, una concepción relacional del Estado. Una concepción en la que no domina el punto de vista estatalista ni el antiestatalista. Para expresarlo en una fórmula sencilla: ni la caricatura de Lenin, que considera que tomar el gobierno es tomar el poder, ni la caricatura de Antonio Gramsci, que cree que ganar a la sociedad civil es tomar el poder.

Al mismo tiempo se sostiene que la noción de elementos de socialismo práctico permite pensar en un Estado con determinaciones sociales fuertes; también se afirma que Mariátegui no coloca al Estado en el horizonte del pensar-hacer la política, sino que para él reinan allí otras instancias comunitarias, societarias, pero sin negar al Estado ni considerarlo incompatible con la democratización social. Respecto de la concepción del partido, se plantea que un aspecto fundamental de la concepción del Amauta estriba en el repudio de la idea de partido como salto en calidad a priori. Así, la herramienta política aparece como expresión de un proceso de constitución de campos de hegemonía, o más concretamente, de contrahegemonía.

En las conclusiones se identifican las operaciones intelectuales y políticas de Mariátegui que se consideran más relevantes y significativas en función de los debates políticos actuales relacionados con los procesos emancipatorios en Nuestra América. Principalmente, su estrategia articuladora y "traductora", su idea de la política como apuesta y creación, etc. Estas operaciones son analizadas a la luz de la noción de elementos de socialismo práctico.

Las conclusiones proponen una reflexión sobre las posibilidades de repensar el proyecto socialista en Nuestra América, reconociendo en Mariátegui la estación primera.

IV

Los libros que Mariátegui concibió como tales fueron pocos: *La escena contemporánea* (1925) y los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Después de su muerte, en abril de 1930, se publicaron los trabajos que había llegado a organizar en vida: *Defensa del marxismo* (1934), *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950) y *La novela y la vida* (1955). El resto son compilaciones de sus trabajos hechas por familiares y amigos, que por lo general toman el título de las secciones de las publicaciones en las que aparecieron. Sin dejar de destacar la importancia de estas iniciativas,[10] debemos señalar que la organización de sus escritos por temas (dejando de lado el orden cronológico) tal vez no sea la mejor para un recorrido histórico, unitario y crítico que permita seguir el proceso de formación de su pensamiento.

---

10 Una iniciativa que se fue reactualizando positivamente con el correr de los años y que hizo posible, en los 80 y 90, la publicación de la *Correspondencia* (1984) y de los *Escritos Juveniles/La Edad de Piedra* (ocho tomos entre 1987 y 1994), como así también las ediciones facsimilares de distintas publicaciones periódicas, principalmente *Amauta.* Estas iniciativas fueron auspiciadas por familiares de Mariátegui y por un conjunto de investigadores de Perú y de todo el mundo.

Para contribuir al conocimiento cabal de la obra de Mariátegui, en los casos de los libros que no fueron compuestos por Mariátegui como tales, citamos el artículo, la conferencia, el documento o la carta y aclaramos el título, la fecha y el nombre de la publicación donde vieron la luz (por lo general revistas y periódicos: *Mundial*, *Variedades*, *El Tiempo*, *Amauta*, etc.). Luego remitimos al título de la obra en la que el trabajo fue compilado.

Para agilizar la lectura, presentamos la siguiente tabla de referencias:

La escena contemporánea (LEC)
Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (SE)
El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy (EAM)
La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canela. Ensayos sintéticos.
Reportajes y encuestas (LNyV)
Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria (DM)
El artista y la época (EAyÉ)
Signos y obras (SyO)
Historia de la crisis mundial. Conferencias (años 1923-1924) (HCM)
Peruanicemos al Perú (PP)
Temas de Nuestra América (TNA)
Ideología y política (IyP)
Temas de educación (TdE)
Cartas de Italia (CdI)
Figuras y aspectos de la vida mundial, Tomos I, II y III (FAVM, T. I, T. II, T. III)
Correspondencia, Tomos I y II (Correspondencia, T. I y T. II)
Invitación a la vida heroica. Antología (Antología)
Escritos juveniles/La edad de Piedra, Tomos 1-8 (EJ, T. 1-T. 8).

De modo similar procederemos con los artículos de la revista *Amauta* que citamos.

Los datos de edición de las obras de Mariátegui citadas se encuentran al final de este trabajo, en la primera parte de la bibliografía general. Hemos optado por la edición clásica de las *Obras completas,* principalmente porque nuestras inquisiciones comenzaron mucho antes de la edición de los dos tomos de *Mariátegui total* (Lima, Empresa Editora Amauta, 1994), pero también porque consideramos que esta última presenta algunas falencias, señaladas oportunamente por Tomás Escajadillo; entre otras: "omite importantes notas preliminares, prólogos e índices onomásticos que figuran en casi todos los tomos de las *OC* [*Obras completas*]".[11] De todos modos, no dejamos de recurrir a *Mariátegui total*, a los diversos volúmenes del *Anuario Mariateguiano*, a los boletines informativos (*Mariátegui cien años*, *Amauta y su época* y *7 Ensayos, 80 años*) y a otras publicaciones, cuando se trata de completar la bibliografía mariateguiana.

V

Nuestro trabajo propone una relectura integral de la obra de Mariátegui, a partir de una indagación en los sentidos (viejos y nuevos, inevitablemente signados por las urgencias del presente que los instituye) planteados por la noción-clave de elementos de socialismo práctico. En forma paralela –y sin ser nuestro tema principal– proponemos también un breve análisis de las diferentes interpretaciones sobre la obra y el pensamiento de Mariátegui, poniendo el énfasis en los diferentes contextos históricos que condicionaron (y condicionan) el *locus* teórico-político asignado a esta noción-clave y en los diversos aportes realizados a dicha construcción teórica, tanto desde las ciencias sociales como desde los movimientos populares de Nuestra América.

---

11 Escajadillo, Tomás, "Sobre la obra 'Mariátegui Total': una aproximación", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 334. El autor también señala omisiones en la parte de la *Correspondencia*, cartas a César Vallejo, a Joaquín García Monge, entre otros.

Asumimos una perspectiva interdisciplinaria, con especial énfasis en la historia de las ideas y la filosofía política. Consideramos que el tema y los objetivos propuestos se muestran afines al desarrollo teórico. Más allá de los anclajes históricos indispensables que remiten a la totalidad de la obra de Mariátegui, a su exégesis "clásica", y a buena parte de sus exégesis contemporáneas, nuestro tema central gira sobre los sentidos y las posibles proyecciones de la noción de elementos de socialismo práctico.

Por lo tanto, la revisión bibliográfica, las características y los objetivos de la investigación privilegian como fuente la obra de Mariátegui y la de sus principales exégetas, al tiempo que proponemos una combinación con fuentes secundarias actualizadas y un corpus bibliográfico relacionados con la problemática capital de nuestro trabajo.

Buscamos rastrear sentidos pretéritos, los sentidos diversos, pero también queremos proponer uno específico. Nuestra investigación no oculta sus momentos de "incitación". Nos manejamos en dos planos que pretendemos articular: por un lado, intentamos una apertura mínima a un saber teórico-político y, por el otro, una clasificación epistémica.

En síntesis, combinamos dos técnicas investigativas: una predominantemente histórica, con base en la lectura y el análisis de fuentes primarias y secundarias (con el fin de constatar regularidades y recurrencias), y otra teórica. Asimismo, combinamos las técnicas diacrónicas con las sincrónicas.

VI

Nuestro interés por Mariátegui proviene de larga data. Desde que descubrimos los *Siete ensayos* de la edición mexicana de Era de 1979, edición que utilizamos en este trabajo en lugar de la tradicional de la Empresa Editora Amauta (tal como hacemos con las otras obras de Mariátegui), rompiendo una armonía con el único fin de sincerar el itinerario de nuestras búsquedas e inquisiciones. Promediaba la década del 80. Poco después caía el muro de Berlín y ya se nos insinuaba el tiempo del neoliberalismo en una versión periférica, cruda y dura.

En ese contexto, con un grupo de estudiantes y graduados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, realizamos un taller de lectura de los *Siete ensayos*, que derivó en la búsqueda de otros trabajos de y sobre Mariátegui. El grupo devino una agrupación política. A partir de esa circunstancia, la figura de Mariátegui quedó para nosotros asociada a una práctica militante en el marco de organizaciones populares. De esto modo, nuestra tarea se orientó a la difusión del pensamiento y la obra de Mariátegui. Los ámbitos privilegiados de nuestra intervención fueron las Cátedras Libres (Derechos Humanos, Ernesto "Che" Guevara, entre otras), las actividades de formación de un conjunto extenso de movimientos sociales y organizaciones populares, los seminarios en la Escuela Nacional de formación política Enrique Florestán Fernándes del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra del Brasil (MST); las clases y charlas en la Escuela de Formación Política "José Carlos Mariátegui", organizada por la Coordinadora de Organizaciones Populares Autónomas (COPA) de La Plata, en Buenos Aires, Argentina, a partir del año 2013, o en el Seminario/Taller de Teoría Política Latinoamericana "José Carlos Mariátegui", organizado por el Ministerio de Comunas para el Poder Popular en la comuna alto Tuy y El Consejo, estado de Aragua, en la Venezuela boliviarana (también a partir del año 2013). Este trabajo no puede –y creemos que no debe– soslayar esta experiencia y sus diversos planos. Nuestro ejercicio hermenéutico es inseparable de esa experiencia.

El vínculo directo con organizaciones y activistas, a lo largo de los años, nos comprometió con el intento de construir (en sentido estricto, reconstruir) un Mariátegui indisolublemente asociado al proyecto de refundar un horizonte emancipador. Pero –es importante destacarlo– en el marco de una crisis de lo que podríamos denominar el "antiguo régimen emancipatorio". Es decir: un tiempo donde las perspectivas revolucionarias tradicionales se eclipsaban. Esto para nada constituye un lamento, simplemente se trata de la constatación de un contexto histórico que en las últimas décadas le reclama nuevos y mayores esfuerzos a la imaginación política. De ahí, del intento por estar a la altura de esas

demandas, el énfasis puesto en temas mariateguianos que hasta ahora se ubicaban en un discreto segundo plano, concretamente, su noción de "elementos de socialismo práctico".

La tarea a la que hacemos referencia, además de afectividades, fue generando materiales, textos, ideas, que ahora retomamos, sistematizamos y desarrollamos para elaborar este trabajo[12] que, vale aclarar, es una versión modificada de nuestra tesis doctoral titulada: *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América. Una re-lectura de su obra a la luz de la noción de "elementos de socialismo práctico"*.

Además de compartir este trayecto con organizaciones y "colectivos" populares de diversa índole –con los que aprendí que la teoría y el pensamiento deben renovarse por propia iniciativa y al contacto directo con lo que se enfrentan– hubo compañeros y compañeras, amigos y amigas que, de forma un tanto más particular, estuvieron involucrados en este proyecto.

Sandro Mariátegui Chiappe (*in memoriam*) y Sara Beatriz Guardia (Perú); Deni I. Alfaro Rubbo, Héctor Alimonda, Silvia B. Adoue, Eliel Machado y Luiz B. Pericas (Brasil); Roland Denis, Giordana García Sojo, Dannybal Reyes Umbría, Juaníbal Reyes, Diego Sequera, Carlos Alberto Zambrano Rodríguez (Venezuela); Mina Lorena Navarro y Oscar Pineda (México), Magalí Rabassa (EE.UU.) y Alberto Filippi (Italia), a la distancia, o en esporádicos encuentros, me revelaron datos, autores y libros, y me alentaron con procedimientos extraños y ocultos.

Daniel Campione, Aldo Casas, Guillermo Cieza, Graciela Daleo, Noelia Figueroa, Patricia Funes, Alejandra Giuliani, Sergio List, María Pia López, Elena Marcaida (*in memoriam*), Sergio Nicanoff, Esteban Rodríguez, Sebastián Rodríguez, Leandro de Sagastizábal, Fernando Stratta, de modos muy diversos, pero con la misma predisposición y sensibilidades de un espesor similar, contribuyeron a la realización de

---

12 En la bibliografía que figura al final de este libro, en el apartado "Obras sobre José Carlos Mariátegui", figuran todos los trabajos del autor y la entrevista realizada al mismo por Deni Irineu Alfaro Rubbo.

este trabajo (en un lapso de tiempo que se inició hace más de dos décadas y que concluyó hace unos meses).

Mis padres, mi compañera y mis hijos han sido siempre retaguardia y manantial de sentido.

Mucho le debe este trabajo a la capacidad intelectual, a la bondad y al espíritu quimérico y sagaz de Hernán Ouviña.

Jamás hubiera intentado escribir un trabajo de estas características (me refiero específicamente a la tesis doctoral de la que deriva) sin la intercesión del saber, la generosidad, la orientación, la afectividad y también –debo decirlo– la tenacidad de Mabel Thwaites Rey. Ella, con su compromiso desde el campo académico en favor de la praxis, además de la confianza necesaria, me suministró un "itinerario" y una "brújula". Por supuesto, mi deuda no le transfiere ninguna de las fallas u omisiones de este trabajo.

Introducción

El verdadero pecado,
acaso el pecado contra el Espíritu Santo,
que no tiene remisión, es el pecado de herejía,
el de pensar por cuenta propia.

Miguel de Unamuno

Vigencia de Mariátegui

Este trabajo despliega una propuesta de resignificación y actualización de la obra del peruano José Carlos Mariátegui, el "Amauta", el intelectual-político considerado como el fundador del socialismo no gregario, no imitativo y más legítimo de Nuestra América. En efecto, el socialismo de Mariátegui se caracterizó por una inusual capacidad para contener, articular y superar positivamente otras tradiciones emancipatorias de Nuestra América, como el nacionalismo revolucionario, el antiimperialismo, el agrarismo y el indigenismo radical (y también, de alguna manera, el afroamericanismo y el antillanismo radicales) y para

prefigurar otras, como el guevarismo, la Teología de la Liberación[13] y la Teoría de la dependencia[14].

Si bien Mariátegui, en relación al tema de la negritud, reproduce en un primer momento una serie de prejuicios racistas y procedimientos casi sarmientinos, según Roland Forgues los va superando a medida que

---

13 Muchos autores han señalado el vínculo entre la obra de Mariátegui y la Teología de la Liberación. Eugenio Chang Rodríguez subrayó esta relación en *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, un trabajo publicado en Madrid por la editorial José Porrúa en el año 1983 y en Trujillo por la editorial Normas Legales en el año 1986. Enrique López Oliva destacó la presencia de Mariátegui en la obra de Gustavo Gutiérrez (peruano y figura clave de la Teología de la Liberación). Véase: López Oliva, Enrique, "Mariátegui y la crítica marxista a la religión en la América Latina", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, *op. cit*. Por su parte, Néstor Taboada Terán definió al Padre Gutiérrez como "un adelantado del mariateguismo contemporáneo". Véase: Taboada Terán, Néstor, "José Carlos Mariátegui, 80 años de *Siete ensayos*", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit*., p. 100. Puede verse también: Lipp, Salomón, "Mariátegui y la Teología de la Liberación", en: *Boletín Informativo del Centenario de José Carlos Mariátegui*, año II, Nº 12. Lima, 16 de septiembre de 1994.

14 Consideramos que la elaboración teórica de Ruy Mauro Marini retomó, en la década de 1970, algunas intuiciones típicamente mariateguianas. El Amauta, de alguna manera, sentó las bases para pensar una "dialéctica de la dependencia". Asimismo, Marini recuperó gestos metodológicos y una particular predisposición a la hora de encarar el estudio de las condiciones de Nuestra América que pueden inscribirse en los trazos instituidos por Mariátegui, entre otros: el que plantea que las categorías marxistas "no pueden reemplazar o mixtificar los fenómenos a que se aplican". Véase: Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.

pone el énfasis en los mecanismos alienantes o, en sentido muy estricto "denigrantes" del sistema de explotación colonial.[15]

Por ejemplo, en el número 29 de *Amauta* de febrero-marzo de 1930, en la sección Panorama Móvil, se publica el "Proyecto de resolución sobre la cuestión negra", un documento de la Liga Contra el Imperialismo cuyos puntos de vista generales eran compartidos por Mariátegui. El documento muestra su adhesión a las luchas revolucionarias (de liberación nacional y/o social) de los pueblos negros oprimidos y recupera la tradición de rebeldía de los pueblos indígenas africanos y los esclavos negros en Nuestra América, en especial la Revolución Haitiana.

De todos modos Forgues –asistido por la razón, según nuestro parecer– considera que la "cuestión negra" es un punto flaco del pensamiento mariateguiano.[16] Podemos considerar también otros puntos flacos: la "cuestión china", la "cuestión japonesa" (vale tener presente que en el Perú de comienzos del siglo XX existía una Liga Antiasiática y que se había instalado el "peligro amarillo") y, por último, la cuestión de los pueblos originarios no andinos.

Lo que queremos demostrar, más allá de constatar "puntos flacos", es que el socialismo de Mariátegui, en algunos aspectos más allá del propio Mariátegui, se fue constituyendo en un extenso campo, una especie de encrucijada teórica que hizo y hace posible un diálogo fructífero entre diversas tradiciones emancipatorias.

El socialismo de Mariátegui tuvo la rara virtud de identificar los componentes étnicos, identitarios, pero sobre todo "societarios", y el potencial emancipatorio de un conjunto de prácticas y tradiciones populares. Es decir, reconoció en estos componentes un capital político

---

15 Forgues, Roland: "Mariátegui y la cuestión negra", en: *Anuario Mariateguiano, Mariátegui 1894-1994. Centenario,* Vol. VI, Nº 6. Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, pp. 135-144.

16 Véase: Forgues, Roland, "Mariátegui en el siglo XXI: Globalización, totalidad y utopía –acerca de teoría y praxis–", en: AA.VV., Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años, *op. cit.*, p. 43.

y le ofreció hechos concretos a la dialéctica, provocándoles náuseas a las "ideas generales". Además señaló que dicho componente, según las circunstancias, podía combinarse con factores sindicales, políticos y hasta militares, sin jerarquías preestablecidas. De algún modo, Mariátegui "anticipa" el tema de la dominación étnica (más allá de los usos ambiguos de los términos de etnia y raza), la noción de un sujeto revolucionario plural, entre otras.

Por consiguiente, Mariátegui, al "peruanizar" y "latinoamericanizar" las ideas de Marx, al interpretarlas de una manera "auténtica" (más que otros intelectuales "importadores"), al integrarlas en el marco de tradiciones y cosmovisiones previas, y al criticar la primacía eurocéntrica y bolchevique en el marxismo, también puede ser considerado el principal precursor de la que, inspirados en Ernst Bloch, llamamos corriente cálida del marxismo en Nuestra América. Una corriente que refuta el racionalismo eurocéntrico y la perspectiva objetivadora del marxismo unidimensional, características de lo que podría denominarse –en contraposición a la corriente cálida– la "corriente gélida" del marxismo. Mariátegui, de alguna manera, es uno de los descubridores del ser de Nuestra América. Su interpretación, como toda interpretación creadora, derivó en la invención de una nueva realidad. Con Michael Löwy, creemos que Mariátegui

> …no es solamente el marxista latinoamericano más importante y el más creativo, sino también un pensador cuya obra, por su fuerza y originalidad, tiene un significado universal. Su marxismo herético guarda profundas afinidades con algunos de los grandes pensadores del marxismo occidental...[17]

---

17 Löwy, Michael, "Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui", en: Boletín: *Siete ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui*, Año 1, Nº 2. Lima, marzo de 2008, p. 1.

Alberto Flores Galindo propuso una distinción entre el marxismo de Lukács y el de Mariátegui. Más allá de la coincidencia de sus respectivos marxismos en aspectos nodales, más allá de las inquietudes y el clima político-cultural compartido (tema que desarrollaremos en el Capítulo 1), Flores Galindo identificó una diferencia no aleatoria y que de algún modo sirve para avanzar en la caracterización del marxismo del Amauta. Decía:

> A diferencia de Lukács […] el marxismo de Mariátegui no fue una reflexión sobre textos, nunca aspiró a constituirse en una "marxología", no le interesó la fidelidad a la cita o la rigurosidad en la interpretación. *Utilizó* a Marx en el sentido más egoísta de la palabra, lo empleó como instrumento, sin temer nunca derivar en la herejía o infringir alguna regla.[18] (itálicas en el original).

Como veremos, el marxismo de Mariátegui es principalmente reflexión sobre la práctica. Y más allá de mostrarse partidario del apotegma leninista que establecía que "sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria", en los hechos se comportó como un cabal partidario de un punto de vista diferente, donde la primacía la tenía la práctica y la teoría se nutría de la práctica para luego incidir en ella.

De este modo, Mariátegui estuvo muy lejos de querer llenar los baches entre las clases subalternas-oprimidas y la política con intervenciones exclusivamente intelectuales. De ningún modo pretendió encontrar un reemplazo para la lucha de clases. Esta actitud marcó una diferencia con lo que años después de su muerte se delinearía como "marxismo occidental" (europeo).

---

18 Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern. Lima*, desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982, p. 53 y en: *Obras completas*, Tomo II. Lima, Fundación Andina-SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1994, p. 437.

Una pléyade de autores ha planteado la vigencia de Mariátegui. Algunos han sugerido la idea de "contribución", e incluso están aquellos que, como Edgar Montiel,[19] la contraponen a la idea de vigencia. En este trabajo optamos por el concepto de vigencia, no porque nos seduzcan las construcciones teóricas perennes, sino porque, en el caso de Mariátegui, identificamos gestos, actitudes y perspectivas –podríamos denominarlos cognoscitivo/políticos– que son hoy imprescindibles para pensar un proyecto emancipatorio en Nuestra América. Su obra nos atrae por las polémicas que generó y genera, por los apasionantes desafíos teóricos y políticos que propuso y propone, porque quedó inconclusa. Compartimos la opinión de Julio Ortega, quien sostenía:

> Todo en Mariátegui actúa por una recuperación permanente del sentido: no hay errancia en su obra, porque encarna un sistema complejo de convergencia, vertebrando un entendimiento unitario de una realidad que, sin embargo, no está sino haciéndose.[20]

Su obra rechaza toda fijación de fronteras de "normalidad semántica", posee un mensaje que se renueva a través del tiempo y que hace factible una relectura bajo nuevas condiciones históricas. Mariátegui ha permanecido incontrolable y sistemáticamente creativo. Por todo esto Mariátegui es, con todo derecho, un "clásico". Justamente por esta condición su obra constituye un campo de batalla teórico-político. Mariátegui es insoslayable si se aborda la pregunta por el socialismo en Nuestra América. Asimismo, Mariátegui es inagotable.

En general, esta situación puede explicarse, en primera instancia, con la simple referencia a un contexto político y teórico que, durante los

---

19 Montiel, Edgard, "'Los intérpretes de la realidad'. Saludo a José Carlos Mariátegui", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 87.

20 Ortega, Julio, *La cultura peruana. Experiencia y conciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 48.

últimos años, viene favoreciendo la reinserción –claro que con los ropajes característicos de la denominada era de la "transmodernidad"– de un conjunto de temas y problemas (de larga data e irresueltos) en la agenda política e intelectual de Nuestra América: la dependencia, la colonialidad del poder, la cuestión indígena en marcos anticapitalistas, los formatos no liberales y no burgueses de la nación, la interculturalidad, la defensa de la biodiversidad, la soberanía alimentaria, etc. Un color de fondo, entonces, que otorga, nuevamente, centralidad política y teórica a cuestiones como el antiimperialismo, la lucha de clases y los debates respecto de las perspectivas del socialismo en Nuestra América.

Desde el punto de vista del pensamiento se puede afirmar que dicho contexto exige una tarea de reflexión-acción sobre las posibilidades de generar conocimiento radicalmente crítico de la matriz eurocéntrica y que esté al servicio de una política emancipatoria, es decir, una teoría convertida en fuerza productiva transformadora. Queda claro que el inicio del siglo XXI ha suscitado la necesidad de reinterpretar el continente.

Pero la "presencia" (y la vigencia) de Mariátegui también se puede explicar por el hecho de que se trata de una obra y un pensamiento que han sobrevivido a la crisis de los socialismos reales y al agotamiento de las matrices más clásicas de la izquierda (del denominado "marxismo-leninismo" en general) que buscaron reducir toda la vida a un ordenamiento sistemático. Una decadencia tal, más allá de que muchos la consideraron arrasadora de toda idea de cambio radical, no podía afectar sustancialmente –esto es, en sus aspectos medulares– una obra y un pensamiento como los de Mariátegui.

Esto fue percibido por sectores de la izquierda europea (los que aún conservan alguna predisposición anticapitalista, algún vestigio del sueño emancipador) que vieron en Mariátegui las posibilidades de un marxismo operativo y con arraigo, de un socialismo sin fórmulas envenenadas, un pensamiento genuino que suministraba claves para la vida práctica y una esperanza. Esto significa que, de un tiempo a esta parte, comenzó a ser reconocida la dimensión universal del pensamiento de Mariátegui.

El espejo europeo nos puede servir para identificar en Mariátegui un aporte, tal vez el más importante, del marxismo de Nuestra América a lo que en otros tiempos se denominó "revolución mundial" y que ahora podríamos designar como "internacionalización" (o incluso "globalización") de las luchas y los proyectos emancipatorios. Un aporte, también, al pensamiento crítico, un tributo que por su relevancia ha sido parangonado en reiteradas ocasiones (creemos que con toda justicia) al de la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia y la Teoría de la Investigación-acción Participativa. Como decíamos páginas atrás, se puede ver en Mariátegui a un precursor de estas corrientes político-intelectuales; todas ellas, en mayor o en menor medida, han asumido la herencia mariateguiana.

Sostenemos que la contribución de Mariátegui se relaciona con un modo original de asumir las mejores promesas de la Ilustración. En primer lugar, porque Mariátegui metabolizó esas promesas sin producir formulaciones saturadas de a-localismo y universalidad abstracta, luego porque las puso en tensión constante, conmoviendo sus bases epistemológicas pero conservando sus horizontes emancipatorios. Se trata de una contribución que también puede vincularse a la posibilidad de imaginar una razón que sea algo diferente a los artefactos despóticos y que no se limite a la paranoica persecución de objetivos, una razón modesta y no autosuficiente. Muchos autores (haremos referencia a ellos a lo largo de este trabajo) han destacado el cuestionamiento de Mariátegui a la razón occidental (una razón instrumental, cosificadora, objetivadora, etc.) y su ruptura con la idea eurocéntrica, evolucionista y totalitaria de la totalidad que lo llevó a proponer una idea de totalidad como campo de tensiones y discontinuidades.

Podrá discutirse –y es, sin dudas, un ejercicio lícito y necesario– la potencia autosuficiente que Mariátegui, como contrapartida, le otorga a la voluntad, a la que, influido por Georges Sorel, entre otros, considera ilimitada y prácticamente incondicionada. Pero tal "exageración" debería analizarse en el marco más amplio de una batalla permanente contra el economicismo, contra los modos de producción de sujetos desanimados

y otras formas del fatalismo de izquierda. Mariátegui asume la indispensable tarea de restituir la voluntad, la subjetividad y la pasión al sitial del que habían sido arrancadas por el socialismo reformista e integrado o el socialismo dogmático y unidimensional. El realce de la voluntad propuesto por Mariátegui es básicamente expresión de lo que Bloch, en su obra *El principio esperanza*, llamaba optimismo militante: la actitud ante algo no decidido, pero que puede decidirse por la vía del trabajo y la acción.[21] Existen muchas afinidades entre Mariátegui y Bloch, aunque este tema no puede desarrollarse aquí, vale decir que ambos son exponentes de un pensamiento "matinal", "auroral" de carácter crítico-utópico.

Creemos que para delinear un pensamiento y una política radical, con capacidad de intervención en la realidad, hoy resulta fundamental repensar todos los ejes del pensamiento emancipador, desde la noción de sujeto y de vanguardia hasta la de transición. Para relanzar un proyecto socialista se impone asimismo el reconocimiento de sus elementos relacionales y civilizatorios, la valorización de experiencias populares prefigurativas, el peso de las subjetividades colectivas y el poder creador de la fantasía. Se torna necesario radicalizar la heterodoxia. No se puede aplazar la búsqueda de preguntas y respuestas originales. Por otro lado, creemos que, sin renegar de la centralidad asignada a la opresión clasista, Mariátegui fue uno de los primeros socialistas revolucionarios de Nuestra América en poner el ojo en las diferencias.

Si en los últimos años, desde algunas corrientes del marxismo de Nuestra América, surgieron expresiones teóricas que comenzaron a pensar "la comunidad", como clase social, una clase "no moderna" pero no por eso menos real; si la comunidad comenzó a ser considerada como el fundamento de un cambio social en sentido anticapitalista; si se viene reivindicado la idea de universalización de una racionalidad social

21 Véase: Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, *op. cit*.

comunal, es casi imposible no tener presente los gestos inaugurales de Mariátegui.[22]

> En el marco de estas tareas y desafíos, Mariátegui vuelve a tener mucho que decir. La productividad política de su obra y su pensamiento vuelve a ser justipreciada como parte del bagaje teórico de las fuerzas sociales constituyentes de órdenes no capitalistas y antisistémicos, como insumo imprescindible de un neohumanismo transformador. Más que algún capricho teórico, creemos que prima la fuerza de los hechos.

Evidentemente, no tendría ningún sentido detenerse en las figuras inactuales de la radiografía, en aquellos tópicos de su obra y su pensamiento que han sido superados. A más de ochenta años de su muerte sería un dato desalentador que estas extenuaciones no sucedan. Nos parece mucho más provechoso hacer un alto en lo que creemos que aún late con vigor y conserva inalterada su productividad teórico-política que, por cierto, no es poco, como se tratará de demostrar en este trabajo. ¿En qué aspectos debemos reparar para plantear una renovada vitalidad de Mariátegui? ¿Qué elementos fundan las posibilidades de un diálogo contemporáneo con su obra y su pensamiento?

En fin, los argumentos que pueden servir para fundamentar la vigencia de la obra y el pensamiento del Amauta resultan inagotables y variopintos. Oscar Terán, parafraseando la definición del peronismo que supo acuñar John William Cooke, decía en los años ochenta que Mariátegui constituía "el hecho maldito del marxismo latinoamericano".[23] Creemos que esa definición sigue siendo válida. Una década más tarde, Roberto

---

22 Es el caso de los intelectuales bolivianos de inspiración bourdiana del Grupo Comuna, entre los que se destacan Álvaro García Linera (actual vicepresidente de Bolivia), Luis Tapia, Oscar Vega Camacho, entre otros.

23 Terán, Oscar, *Discutir Mariátegui,* México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p. 115.

Fernández Retamar sostenía que Mariátegui, como José Martí y como Ernesto "Che" Guevara, era "un heraldo de lo que está por realizarse".[24]

La hermenéutica mariateguiana: método y metáfora en Mariátegui

La interpretación mariateguiana es, invariablemente, interpretación-transformación, jamás es una "cosmodicea". José Carlos Mariátegui no deja de honrar la unidad interna de un método que tiene por objeto revolucionar la sociedad. Como veremos en el capítulo 6, en Mariátegui, el marxismo (o si se prefiere, el materialismo histórico) no se escinde de su aplicación y su historicidad, no se diluye en la acción de enraizarse y hacerse realidad y se preserva de la disonancia cognitiva, al tiempo que incrementa su dinamismo epistemológico. 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.[25]

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

---

24 Fernández Retamar, Roberto, "Palabras inaugurales: un siglo para el Amauta", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, *op. cit.*, p. 10.

25 Armijo, Roberto, "La pregunta por la vigencia", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, *op. cit.*, p. 40.

cultural"[26] de las técnicas y la información provenientes de los países desarrollados (tal como el antropófago devoraba a su enemigo con el objeto de adquirir sus poderes y sus cualidades); atentos a la opinión de Saúl Peña K. que catalogaba a Mariátegui como un "antropófago epistemofílico" (esto es: alguien que devora conocimientos y valores afectivos) y no "un aplicador de ideas eficaces;[27] o considerando lo que Héctor Alimonda, más recientemente y refiriéndose específicamente al Amauta, denominaba "digestiones alternativas" de diversas herencias,[28] podemos afirmar que Mariátegui:

1. tradujo sugerencias interpretativas y categorías analíticas marxistas en la clave de un contexto empírico singular (la realidad peruana), sobre todo aquellas sugerencias y categorías derivadas del fértil debate cultural italiano de principios de la década de 1920, tal como lo ha planteado Antonio Melis;[29]

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. Al decir de Pablo González Casanova, Mariátegui busca la totalidad

---

26 Véase: de Campos, Augusto, "Revista re-vista: os antropófagos", en: *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.

27 Peña K., Saúl, "Mariátegui y el psicoanálisis", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Nº 7. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, p. 171.

28 Alimonda, Héctor, "Presentación", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 10.

29 Melis, Antonio, "Elogio del conocimiento literario", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima, *op. cit.*, p. 105.

> yendo directamente a las partes que la componen; traduce y explica el movimiento, al día, como en el periódico, y en sus escenas como en el cine […] La totalidad aparece en la parte, el conjunto en la circunstancia, lo general en lo particular, lo necesario en lo posible.[30]

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 Lukács en *Historia y conciencia de clase*). En su *Defensa del marxismo*, Mariátegui expondrá 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.

Para César Germaná, Mariátegui asumía la necesidad de

> …descubrir en cada realidad particular el método y la teoría que permitieran comprenderla y transformarla. El socialismo, en consecuencia, no había que buscarlo en Marx o en los marxistas posteriores sino en la propia realidad peruana. Fue precisamente esta tarea la que acometió entre 1923 y 1930 y la que le permitiría redefinir un socialismo específico. Estaba convencido de que en

30 González Casanova, Pablo, "El estilo de Mariátegui (Papel para un retrato)", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3. Lima, Empresa Editora Amauta, 1991, p. 29.

la propia realidad se encontraban las claves para comprenderla y transformarla.[31]

En el caso de Mariátegui, el leninista "análisis concreto de una situación concreta" está muy lejos de ser un eslogan justificador del pragmatismo y, como orientación, resulta siempre incompatible con el oportunismo, los trayectos preconcebidos y los léxicos teóricos prefijados. Lejos de utilizar categorías autosuficientes y aplanadoras, caracterizadas por el ejercicio del desdén y la indiferencia, el método y el lenguaje mariateguiano 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 realizó 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".[32]

El materialismo de Mariátegui es "imaginativo"[33] y, por lo tanto, es apto para afrontar los problemas que la teoría no prescribe. Esto explica, en parte, su actitud desprejuiciada 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 y aquellas que consideraron (y consideran) que el marxismo del Amauta es "impreciso" o "insuficiente". El contraste con los modos –lamentablemente

31 Germaná, César, "El campo intelectual peruano de los años veinte y el proyecto creador de Amauta", en: AA.VV., *Amauta y su Época. Simposio Internacional* (septiembre de 1997). Lima, Librería Editorial Minerva, 1998, pp. 109-110.

32 Véase: Melis, Antonio, "Una carta de César Falcón de 1923. Análisis y trascripción", en*: Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2. Lima, Empresa Editora Amauta, 1990, pp. 13-22.

33 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.

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. En realidad, preferimos decir que los asedia y los ilumina por sus flancos líricos. El ejercicio de deducción de los mismos, a pesar de sus riesgos, puede llegar a ser productivo. Mucho más, si no nos limitamos a sus textos ideológico-políticos e incluimos su producción literaria. 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".[34] Es decir, el lirismo es un componente fundamental de la hermenéutica mariateguiana. El pensamiento de Mariátegui se constituyó en un campo de tensión paradigmática, por un lado el *logos*, por el otro el *mito*.[35]

En muchos pasajes de su obra Mariátegui transita una zona fronteriza en donde cuesta diferenciar al ideólogo del movimiento popular del crítico literario. Creemos que es absolutamente lícito afirmar que el Amauta suele presentarse como ambas cosas a la vez. Por otra parte ¿cabe esta distinción en un intelectual militante revolucionario? Como sostiene Andrés Roig, en Mariátegui se produce "de modo pleno el connubio de filosofía y vanguardia, entre la expresión artística y el concepto".[36] Aplicando una fórmula gramsciana, podemos afirmar que Mariátegui conjuga saber y sentir, reflexión y pasión, lo que le permitió

---

34 Ruiz de Zeballos, Augusto, "Historia y verdad en Mariátegui", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 246.

35 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: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 260.

36 Roig, Andrés, "Filosofía Latinoamericana e Interculturalidad", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 142.

recuperar un conjunto de formas del saber situadas por fuera de la modernidad iluminista, captando los signos más reveladores de su tiempo en los artistas tanto o más que en los políticos y los filósofos.

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 los 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. Si reconoce que la estructura de la historia es la contradicción, para él esta estructura jamás debería ser 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 es 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 o una razón inmanente.

Mariátegui propone una recepción, una apropiación y una refuncionalización de discursos, sin considerar como algo determinante la función de esos discursos en su campo intelectual originario. Lo que le importa a Mariátegui son los modos de adecuación a una circunstancia diferente, y los efectos que esa refuncionalización genera. Y esto vale tanto para Marx como para Sorel, para el materialismo histórico como para el Mito. Podemos decir, entonces, que la lógica que prima en Mariátegui es la de la verificación militante. Este "gesto" teórico, funda

su traducción del marxismo y perfila un método caracterizado por su capacidad para dar cuenta de la alteridad. La verificación militante le sirvió a Mariátegui para multiplicar y propagar saberes emancipatorios sin esquematizarlos, y para ensanchar los horizontes libertarios sin empobrecerlos.

Finalmente, Mariátegui reunió la mayor cantidad de instrumentos metodológicos y conceptuales y los puso en tensión crítica (consciente o inconscientemente).

Un materialismo histórico hermenéutico e imaginativo (la prioridad la tiene lo "histórico" sobre lo "material") 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.

Dado que 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. Difícilmente podría ser de otra manera, ya 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. Eugenio Chang Rodríguez sostiene que la experiencia como vate desarrollada durante sus años juveniles "le enseñó a Mariátegui a recargar los ensayos con metáforas e imágenes impactantes para subrayar su intención revolucionaria."[37] 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

37 Chang Rodríguez, Eugenio, "Notas sobre la estética de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Nº 7, *op. cit.*, pp. 274 y 275.

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, en la década del 60, 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 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 viene 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 la metáfora".[38] En el caso de Mariátegui, en muchas ocasiones las metáforas y 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. O sea, la potencia del discurso mariateguiano (un discurso performativo) 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.

---

38 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.

La noción de elementos de socialismo práctico remite precisamente a este tipo de imágenes.

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" (LEC, p. XI). Conceptos que reitera en "Aniversario y Balance", el texto que oficia de presentación del número 17 de *Amauta*, en septiembre de 1928. Dice Mariátegui: "No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento" (IyP, p. 246). Sin dudas, para el caso de Mariátegui, resulta adecuada la identificación de una relación estrecha entre "totalidad" y el cine (o entre "método y estilo") propuesta por González Casanova.

Para María Pia López esta utilización de 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.[39]

39 López, María Pia, "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, pp. 14 y 15.

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…[40]

Fernández se pregunta si "en Mariátegui no es ya la metáfora el discurso teórico".[41] 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. Del mismo modo que el método suele expresarse en el estilo, retomando el planteo de González Casanova. 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 través de comparaciones[42]– 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. Así como Enrique Dussel analizó las metáforas teológicas utilizadas por Marx,[43] el intelectual venezolano Ludovico Silva (Luis

---

40 Fernández, Osvaldo, *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui,* Santiago de Chile, Quimantú, 2010, p. 180.

41 Fernández, Osvaldo, *op. cit.*, p. 189.

42 Véase: Barthes, Roland, *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces*, Barcelona, Paidós, 1982.

43 Véase: Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas en Marx*, Navarra, Estella, 1993.

José Silva Michelena) indagó en el estilo literario de este y constató un importante despliegue de recursos tendientes a permitir la visualización de la teoría.[44] 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 colmada 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: "El capital es trabajo muerto que resucita, como un vampiro, solo 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. Por eso no dudó en reconocer a los poetas como grandes decidores de verdades. Por eso buscó en ellos insumos para interpretar y cambiar la realidad. Corresponde la analogía con el concepto gramsciano de ideología: no como algo artificial sino como hechos históricos reales, como lucha incesante, como terreno donde los sujetos toman conciencia de los conflictos de las estructuras, al decir de Marx y de Gramsci.

José Sazbón identificaba en Mariátegui una "armónica articulación" entre "rigor reflexivo, expresividad poética, convicción política y análisis subjetivo". Sin lugar a dudas una estrategia necesaria para quien ejercía

44 Silva, Ludovico, *El estilo literario de Marx,* Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2007.

la escritura como la "ardua operación insustituible […] de trabajar una materia resistente y modular sus posibilidades".[45]

Entonces, plenamente conscientes de esta estrategia discursiva mariateguiana, a lo largo de este trabajo intentaremos dar cuenta de estas claves hermenéuticas. Nuevamente, nuestro objeto, la figura y la obra que estudiamos, condiciona nuestro abordaje y desalienta los itinerarios más seguros.

Finalmente, la opción interpretativa de Mariátegui (y la opción por el ensayo), la entidad del signo, no se contradicen con la tarea investigativa. 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.

Sobre nuestro lugar hermenéutico

Decíamos que la figura de Mariátegui nos condicionaba el género; otro tanto cabe decir respecto de su clave hermenéutica. Una clave que intentamos definir 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".

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: "admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión" y reconocer que "la comprensión no es nunca un

---

45 Sazbón, José, "La modernidad electiva en Mariátegui", en: *Artículos y Ensayos. Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Año 6, Nº 12, Marzo de 2001, p. 48.

comportamiento subjetivo respecto a un 'objeto' dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende".[46]

Abierta a la alteridad y al proyecto, la hermenéutica situada se diferencia de 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.[47] 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",[48] 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

---

46 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007, pp. 10, 13 y 14.

47 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, 2005, pp. 114-115.

48 Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 40.

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.[49]

Nuestro abordaje de la obra y el pensamiento de Mariátegui reconoce, como situación hermenéutica privilegiada, a un conjunto de praxis contrahegemónicas desarrolladas por las clases subalternas de Nuestra América. Praxis democráticas, autodeterminantes, autogestivas, opuestas al lazo social generado por el capital y refractarias a la "atmósfera" que el capital deposita entre los seres humanos. Praxis vinculadas a la cotidianidad y que por lo tanto acontecen en los intersticios. 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. Como veremos más adelante, esa fusión o mestizaje es uno de los signos más distintivos de la contribución mariateguiana.

Creemos que una hermenéutica situada puede permitirles a los intelectuales tomar conciencia de que sus saberes se ponen en juego en una construcción teórico-práctica colectiva, que les impone la redefinición de las categorías e incluso de los objetivos. Pero nunca los hace abjurar de sus saberes. La 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

49 De Sousa Santos, Boaventura, *op. cit.*, p. 33.

dimensión social del trabajo individual, 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.

La hermenéutica situada implica siempre una mediación aunque se piense en situación, aunque se reconozca una parcialidad y una subjetividad. Así, una posición que dista del antiintelectualismo se combina con las predisposiciones cuestionadoras del vanguardismo, concebido este último en un sentido elitista y sustitucionista.

La hermenéutica situada nos permite aspirar a interioridades más excitantes (aunque probablemente imposibles por un tiempo), mientras instala la sospecha de que las funciones mediadoras, en este contexto, no están tan mal. Sobre todo cuando se impone el contraste con los riesgos de caer en la actitud narcisista de asumirse como la "expresión" del "punto de vista" de las clases subalternas y oprimidas sin una sincera preocupación por "situarse" en él. Una hermenéutica situada se aleja de un emplazamiento tan soberbio e idealista. No exagera ni se autoengaña respecto de los alcances de su punto de vista, tampoco usurpa representaciones; simplemente asume y vive el lugar "desde" donde piensa (lo general) para situarse efectivamente en él, y lo vive con naturalidad, sin la angustia de lo que Horacio González denominó una "conciencia individual que asume la pesarosa y solitaria tarea de encarnar un tesoro perdido en el pliegue interior de la conciencia colectiva".[50] González ve un ejemplo de este tipo de posicionamiento (al que considera derivación de lo que denomina un "positivismo romantizado") en Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959), posiblemente la figura intelectual más emblemática del nacionalismo popular argentino del siglo XX.

Tratamos de pensar desde la situación "descolocada" de la clase, pero lejos de todo emplazamiento individualista, sin imperativos sacrificiales y sin la sensiblería casi lacrimógena de los que se asumen como desamparados u olvidados (y de los que se dedican a identificar olvidos y desamparos

50 González, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 360.

retrospectivamente), básicamente porque no son reconocidos "oficialmente". Nuestro signo es la crudeza, la franqueza gozosa y feroz.

Una hermenéutica situada no se escuda ni en la idea de un "saber objetivo" ni en los "hechos". Como enseña el feminismo radical, se trata de asumir y militar nuestras parcialidades subalternas y de no encubrir nuestra perspectiva específica. Asimismo, una hermenéutica situada reconoce que los saberes objetivados son esencialistas, europeístas, androcéntricos, etc. y, por ende, suelen portar una enorme carga opresiva. Su perspectiva, además, remite a criterios de parcialidad que son criterios de identidad. Por otra parte, la objetividad no deja de ser un perspectivismo limitado.

Siguiendo a Mariátegui, consideramos que la acción praxiológica 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. Retomando algunos planteos de Pier Paolo Pasolini agregamos que la acción práctica permite, además, derribar los obstáculos que su educación y su mundo le imponen al intelectual.[51] 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 solo pueden ser provistas por una praxis intensa y variada, por el diálogo de muchas praxis.

Creemos que la reflexión teórica debe permanecer en estado de insatisfacción, o en todo caso, puede aspirar a satisfacciones efímeras. La reflexión teórica debe hacerse al paso de la experiencia popular en Nuestra América, este es el único camino para desarrollar una escuela socialista crítica y humanista. Como decía Althusser, se trata de no creer en un voluntarismo de la historia sino en confiar en la lucidez de la inteligencia y la primacía de los elementos populares sobre la inteligencia. Al asumir un sitio modesto y enraizado en la propia cultura, la inteligencia estará en condiciones para seguir a los movimientos populares. El intelectual aprenderá a compartir y a dialogar. Pero –y siguiendo el

51 Véase: Pasolini, Pier Paolo, *Teorema*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

razonamiento de Althusser– la modestia de la función, la negación de la inteligencia como "instancia suprema" no liberan al intelectual de sus responsabilidades. Al contrario, las incrementa porque se ha convertido en parte orgánica de un colectivo y debe velar para que este no reitere caminos trillados y para que se dé formas de organización políticamente eficaces.[52] Su función excede así la mera contribución al desarrollo y/o sistematización de lo que Gramsci llamaba los "núcleos de buen sentido" de las clases subalternas, su función se ubica en un lugar de mayor responsabilidad que la generada por la "celebración" de las luchas de los "de abajo", o los afanes estetizadores de las luchas y construcciones de las organizaciones populares y los movimientos sociales.

La hermenéutica situada propone a los intelectuales un "más allá" del clásico rol de "traductores" entre subalternos y pequeño-burgueses. Esta función del "sociólogo intérprete" ha sido reivindicada, entre otros, por el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, pero creemos que presenta algunas limitaciones al reproducir, bajo nuevas formas, los modos de intervención que no cuestionan la condición externa, exaltan la "experticia" y defienden las interioridades débiles. El intelectual "experto" cree poseer conciencia de los problemas globales de la sociedad, pero ignora absolutamente las vivencias concretas de esos problemas por parte de las clases subalternas y oprimidas, su saber, más que contribuir a politizarlas, tiende a reproducir la escisión dirigentes/dirigidos. En fin, el sociólogo intérprete no está muy lejos de ejercer lo que Silvia Rivera Cusicanqui denomina el "colonialismo interno" y otras formas del complejo de superioridad de los intelectuales de clase media.[53]

Más que ensayar teorías generales, pretendemos construir instancias de pensamiento crítico, trabajar para que se multipliquen y favorecer los procesos de articulación. Articulación entre instancias de pensamiento

---

52 Véase: Althusser, Louis, *El porvenir es largo*, Buenos Aires, Ediciones Destino, 1992, pp. 300-302.

53 Véase: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch´ixinakak utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*, Buenos Aires, Retazos-Tinta Limón, 2010.

crítico, pero sobre todo articulación de estas con las instancias contrahegemónicas.

Entonces, nosotros pretendemos pensar a Mariátegui desde las coordenadas impuestas por el desarrollo de la lucha de clases, por la existencia colectiva nacional y las situaciones sociales y políticas más recientes y originales de Nuestra América y el mundo. Queremos pensar a Mariátegui desde las experiencias que en las últimas décadas, incluso en los últimos años, han hecho posible otras perspectivas y han cambiado algunos formatos de la percepción. De modo más específico, queremos pensar a Mariátegui desde las praxis de las organizaciones populares de Argentina y Nuestra América que están contenidas (y enlazadas) en lo que podría denominarse un campo de hegemonía (es decir, de contrahegemonía), un espacio reducido, pero con capacidad de abrir nuevas superficies y de resistir la política estatal de la derecha neoliberal y del progresismo realmente existente que recicla y anula toda intervención disruptiva.

La clave de lectura y apropiación la imponen, entonces, un conjunto de necesidades relacionadas con el poder popular y los modos de construirlo, consolidarlo y extenderlo, necesidades que a su vez se conectan con la autonomía ideológica y política de las clases subalternas, con la democracia, la acción directa, y con los vínculos entre la revolución y la cotidianidad, etc. En general, el punto de vista que adoptamos, remite a todo aquello que hace a la reformulación de un proyecto socialista para Nuestra América.

Estas necesidades, a su vez, nos exigen una crítica a toda política carente de potencia emancipatoria, antigua o meramente novedosa: a la izquierda tradicional y la corriente gélida del marxismo; a las variadas (y reactualizadas) formas de lo que en la vieja terminología se solía designar como "reformismo"; y, por último, a un conjunto de planteos de inspiración posmoderna que indirectamente auspician una radicalización de los aspectos más ominosos de la modernidad, que refuerzan la condición serial generada por el sistema y que promueven el repliegue tribal que aísla.

Tomando los aspectos más negativos del Iluminismo y sus premisas más retardatarias, el posicionamiento posmoderno, por lo menos en algunas de sus versiones, se ha dedicado a maltratar a la categoría de sujeto, a concebirlo como determinación o función del lenguaje, planteando que las prácticas discursivas "hacen" que los hechos "existan" y que no hay "ser" detrás del "hacer" y que el poder siempre precede al sujeto. Asimismo, las derivas posmodernas han llegado a considerar "anacrónica", y por lo tanto reaccionaria, la rebeldía de las clases subalternas y oprimidas, dado que estas, cuando luchan, ponen en juego subjetividades donde los elementos míticos, las tradiciones, las utopías y el sentido "nacional" están presentes. Este tópico ha hecho posible la concomitancia entre algunos modos posmodernos y los de la izquierda tradicional y el marxismo unidimensional, una poco feliz correspondencia con la condición del neoliberalismo. Por cierto, Mariátegui también se aleja del populismo cuando da cuenta de estas subjetividades y de estos elementos, repudiando todo expresionismo telúrico o nostálgico.

Reivindicamos la filosofía política que busca encarnarse en la realidad nacional, que es vivida desde un espacio socio-político concreto. Aunque nuestro punto de partida puede revestir un carácter rudimentario y limitado, creemos que es un ordenamiento posible para una operación que aspira a reactualizar un pensamiento y una obra, a hacerlos actuantes, aquí y ahora.

Percibimos que, en materia de pensamiento, abunda la universalidad y escasea la creatividad; se han consolidado las tradiciones puramente reflexivas y se ha empobrecido la cultura simbólica. Un pensamiento emancipador, sin despreciar la universalidad y la reflexión, debe aspirar a la creatividad y dar cuenta de la cultura simbólica. Por cierto, en Mariátegui el símbolo es más verbo que sustantivo y en los pueblos de Nuestra América existe, desde el fondo del tiempo, un componente simbólico que trabaja de manera clandestina e ininterrumpida.

Sin provincialismos, consideramos que en materia emancipatoria la cultura europea contemporánea no está en las mejores condiciones para

sugerirnos –menos aun para imponernos– itinerarios y derroteros. Ya en 1994, el español Eugenio Trías sostenía:

> Quizá, lo que hasta ahora era excepción, empieza a ser la regla: que los fenómenos culturales de envergadura provengan de lo que solemos llamar, con cierta prepotencia, periferia de las metrópolis culturales; antes que de las propias metrópolis.[54]

Creemos que un régimen de fidelidad "estratégica" a Mariatégui y a su pensamiento transita por el compromiso en el campo de lo político-práctico (lejos de la teoría abstracta y programática), y exige estar siempre atentos a la articulación de vida y razón, emoción y concepto, sentimiento e idea. Por cierto, existen configuraciones de la fidelidad que se asemejan a la necrofilia. La fidelidad cuando es incompatible con lo cálido, lo móvil, en fin, con lo vivo, puede ser decepcionante. Asimismo, un régimen de fidelidad estratégica a Mariátegui y a su pensamiento, nos obliga a rechazar de plano toda ideología de conciliación o mediatizadora, pero también a repudiar a aquella que, sin serlo, contrarresta los procesos de formación de la conciencia en las clases subalternas y se precipita en el purismo ideológico y el sectarismo.

Salvando las distancias, en algún sentido, retomamos y replanteamos la crítica en tres frentes de la que Mariátegui, de alguna manera, fue precursor: contra la democracia liberal, contra el capitalismo de Estado y el nacional-populismo y contra el socialismo burocrático de Estado; una crítica que busca poner en evidencia sus fetiches y desenmascarar sus funciones opresivas.

En un conjunto de aspectos –llamémoslos "tácticos"–, de seguro, nosotros seremos "infieles". Porque nuestro abordaje está políticamente condicionado por necesidades polémicas, políticas y vitales; porque el deseo emancipador no puede encubrirse, y tampoco sus ansiedades, sus

---

54 Ribas, José, "Conversación con Eugenio Trías", en: revista *Ajoblanco*, Nº 67, octubre de 1994, p. 36.

tanteos más inhábiles, sus pasos en falso. Además, toda tradición actualizada y convertida en instrumento de lucha, en movimiento y marea, adquiere indefectiblemente una perspectiva multidimensional y creadora y, por lo tanto, se reviste de nuevos contenidos que se sustraen a la lógica de "lo mismo".

Nuestra idea de la actualización es vecina de la de Walter Benjamin: actualizar implica interrumpir. Esto significa que no concebimos a las tradiciones como una fuerza antigua que condiciona nuestros pasos y nos conduce a lugares predeterminados. Toda revolución también está, en algunos aspectos, en ruptura con las tradiciones de las que se alimenta. Nosotros, con Mariátegui, queremos conocer para engendrar, para patrocinar nacimientos y renacimientos. Necesitamos hacernos, "renacernos", los unos/unas a los/las otros/otras.

No queremos que nuestro abordaje esté condicionado por las "políticas de la memoria", sino por las necesidades inherentes al relanzamiento del proyecto emancipador en Nuestra América. Aspiramos a que el régimen de la memoria no se viva como áspera condena, como un conjunto de prácticas caracterizadas por su plenario desdén respecto de las luchas populares concretas. Cuando el pasado es el único lugar del encuentro o el lugar privilegiado para la realización de nuestros sueños, el presente puede ser el lugar de la pasividad, el fatalismo, la ambigüedad, las querellas superficiales y la mera retórica. Las "políticas de la memoria", cuando no promueven síntesis políticas y balances prácticos, cuando opacan el presente y el futuro como regiones desiderativas, pueden terminar como un recurso de las clases dominantes, como un procedimiento destinado a conjurar la praxis emancipadora actual. Porque, de esta manera, instalan en la sociedad la idea de que ese pasado nunca será futuro. Precisamente el itinerario de Mariátegui enseña todo lo contrario. Su esfuerzo por amalgamar la utopía con el proyecto, la tradición con la revolución, establece una dimensión ontológica de la memoria y desecha las más superficiales y evocativas.

Crear (recrear) exige sacrificar algún contenido de la tradición, para que esta pueda adquirir nuevo sentido y manifestarse en una

forma superior y radiante, una forma colectiva e inteligible para las generaciones nuevas. Para Mariátegui, la nostalgia del pasado y el apego enfermizo a la tradición no contribuían a la tarea revolucionaria. La tradición, para permanecer viva y actuante, debe presentar la nota clave del dinamismo, no debe ser "continuada" ni "recompuesta" sino redescubierta, es decir, reelaborada, o mejor, refundada constantemente.

Un "centro de gravedad": los "elementos de socialismo práctico"

Así, el énfasis de este trabajo está puesto en los aspectos del pensamiento mariateguiano que nos inspiran el pasaje de la memoria a la actividad, que nos resultan fundamentales a la hora de redefinir un neohumanismo revolucionario positivo y sus políticas más acordes. ¿Cuál es la contribución de Mariátegui a la corriente cálida del marxismo? ¿Cuáles son sus aportes a la actualización del pensamiento emancipador, al "socialismo del siglo XXI"? Aclaramos que concebimos al socialismo del siglo XXI en términos muy amplios y no como un prototipo a emular, simplemente como la posibilidad de rediscutir el socialismo en Nuestra América.

La denominada Revolución Bolivariana de Venezuela en general y el presidente Hugo Chávez Frías, en particular, se han encargado de instalar la consigna del socialismo del siglo XXI. De todas formas debemos tener en cuenta que esta consigna registra antecedentes que la relacionan directamente con Mariátegui. Por ejemplo, Harry E. Vanden, en 1994, presentó en el Coloquio Internacional "Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América", convocado por la Casa de las Américas, en La Habana, una ponencia titulada: "Hacia un socialismo del siglo XXI: Los planteamientos marxistas de José Carlos Mariátegui".[55] Dos años

55 Vanden, Harry E., "Hacia un socialismo del siglo XXI: Los planteamientos marxistas de José Carlos Mariátegui", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*, *op. cit.*, pp. 133-136.

después se publicó el artículo de Jorge Oshiro: "Mariátegui y el socialismo del siglo XXI. Poder y consenso".[56]

Reactualizada por una figura como Chávez, la consigna tuvo mayores repercusiones. El presidente de Venezuela habló por primera vez del socialismo del siglo XXI en el Foro de Porto Alegre, en el año 2005. Modesto Emilio Guerrero ha planteado, con acierto, que le debemos a Chávez el favor de haber puesto "de moda" a muchos autores marxistas (Rosa Luxemburgo y Gramsci, entre otros) y sobre todo de reposicionar conceptos que venían relegados, tales como revolución, socialismo, latinoamericanismo, antiimperialismo.[57] Consideramos que la Revolución Bolivariana, un proceso aún abierto, está lejos de proporcionarnos un método o un patrón de revolución socialista. Es más, creemos que la misma noción del socialismo del siglo XXI reconoce como punto de partida un pluralismo socialista reacio a toda variable socialista erigida en modelo. Se trata de una noción que reconoce los múltiples planos de la experiencia plebeya y da cuenta de la diversidad de los sujetos plebeyos-populares y de las tradiciones emancipatorias. Precisamente por eso, y a diferencia del socialismo del siglo XX, tiende a poner el énfasis menos en el Estado y más en la "sociedad civil popular", en las clases subalternas organizadas y movilizadas (sin sustitución por alguna representación). Por esto, entre otras cosas, la noción del socialismo del siglo XXI abreva de experiencias como el neozapatismo mexicano o la del Movimiento Sin Tierra del Brasil y de una gran cantidad de experiencias de movimientos y organizaciones populares autónomas de Nuestra América. Pero, sin lugar a dudas, al experimento venezolano y a su referente más visible les cabe el innegable mérito de plantear –pase lo que pase– la posibilidad de rediscutir el proyecto socialista, de debatir

56 Véase: Oshiro, Jorge, "Mariátegui y el socialismo del siglo XXI. Poder y consenso", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, Nº 8. Lima, Empresa Editora Amauta, 1996.

57 Véase: Guerrero, Modesto Emilio, "Gramsci, América Latina y Chávez", en: www.gramsciargentina. blogspot.com, chequeado el 30 de junio de 2011.

los nuevos significados del socialismo y restablecer una propuesta emancipatoria en Nuestra América. Nada más y nada menos.

En el mismo sentido cabe preguntarse: ¿en qué aspectos se puede relacionar el pensamiento de Mariátegui con las experiencias de las organizaciones populares y los movimientos sociales de Argentina y Nuestra América? ¿Cuál es al aporte de Mariátegui a las actuales reflexiones sobre el poder popular y las construcciones populares que se reconocen en esa noción?

Tratando de dar un paso mínimo e inicial en pos de la dilucidación de estas interrogantes, nos detendremos en una noción propuesta por Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y en otros trabajos. Se trata de una noción-clave que consideramos una encrucijada privilegiada, un punto nuclear atravesado por múltiples coordenadas, un "ensamblador orgánico" de los tópicos más característicos de su pensamiento, más precisamente aquellos relacionados con su concepción del socialismo, el marxismo, el indigenismo, la tradición, la cultura, el partido, el mito. Nos referimos a la noción de "elementos de socialismo práctico" que designa la realidad actuante de la comunidad campesina-indígena y de sus históricos lazos sociales fundados en la propiedad colectiva de la tierra, sus hábitos de cooperación y sus modos de relacionarse los seres humanos entre sí y con la naturaleza (componentes societarios y relaciones radicalmente nuevas de intercambio metabólico en la sociedad y de la sociedad con la naturaleza).

Varios autores se han detenido en la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico. Manuel Burga y Flores Galindo sostuvieron que, en la tarea tendiente a "fusionar el marxismo de raigambre occidental con la tradición cultural peruana", Mariátegui encontró un suelo fértil en tres corrientes de la historia peruana:

> [1] La producción acumulada por los intelectuales, al interior de la cual se destacaban los indigenistas, quienes a la par que realizaban justas denuncias se esforzaban por descubrir y reivindicar los valores nacionales; [2] el "comunismo" incaico, cuyos elementos

> persistían todavía en la comunidad indígena, dando sustento material al colectivismo en el agro y, finalmente, [3] las luchas populares, [obreras y campesinas].[58]

Flores Galindo en su principal obra sobre Mariátegui ratificó este punto de vista:

> En la comunidad existían "elementos de socialismo práctico". Esta constatación –y solo ella– permitía plantear el socialismo como alternativa viable en un país atrasado y campesino, con una clase obrera y una industria apenas naciente. Los campesinos podían asumir la idea socialista, fusionarla con sus aspiraciones mesiánicas, porque en la vida cotidiana habían sabido mantener y defender ese viejo colectivismo andino.[59]

Detengámonos un instante en la segunda corriente, en el "comunismo incaico". Después de la muerte de Mariátegui, y a lo largo de varias décadas, sus posiciones respecto de la comunidad indígena, en particular el reconocimiento de los elementos de socialismo práctico, fueron consideradas como otro punto flaco de su obra, resultado de la falta de información o de su mirada "deformada" por el idealismo, el populismo, etc.

Nuestro trabajo pretende profundizar en la segunda corriente identificada por Burga y Flores Galindo, y en el planteo de este último que reconoce la relevancia de la noción de elementos de socialismo práctico. Consideramos que la contribución de Flores Galindo es fundamental porque al repensar a Mariátegui, de alguna manera como excusa para repensar el socialismo en un mundo sin datos muy alentadores en función

58 Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*. Lima, Tomo II, *op. cit.*, p. 284.

59 Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 433.

de tales confines, pone especial énfasis en las prácticas de solidaridad y de reciprocidad de las comunidades y en aquellas formas que, indefectiblemente modificadas, readaptadas y "contaminadas" por un ambiente cuya marca distintiva es el hecho colonial, persisten y pueden pensarse como basamento del socialismo.

Según Flores Galindo, Mariátegui era plenamente consciente de la irreversibilidad de la historia, pero esta certeza no le impedía reconocer la necesidad de incorporar al proyecto socialista la experiencia campesina que se conservaba en las comunidades. Cabe señalar que Flores Galindo pensaba en términos similares para su propio tiempo (téngase presente que Flores Galindo fallece, prematuramente, en el año 1990), de ahí también su mariateguismo con su correspondiente predisposición a la "verificación militante".

Flores Galindo (circa 1986) constataba lo siguiente:

> En el año 1925, Abelardo Solís, había calculado que en los andes peruanos existían alrededor de mil 500 comunidades. Algunos consideraron que la cifra propuesta era producto de su exaltación indigenista. El año 1977, el conjunto de comunidades reconocidas llegaba a 2.837, con un total de 2'745,693 habitantes, es decir, el 20 por ciento de la población nacional […] Hoy se calcula que deben existir más de 4.000 comunidades. Es la institución más importante de la sociedad civil peruana.[60]

Consideramos, entonces, que la noción de elementos de socialismo práctico comenzó a adquirir mayor visibilidad teórica y política en un contexto histórico que exigía la ampliación categorial del marxismo y una revitalización de las propuestas descentralizadoras del mismo respecto de sus visiones eurocéntricas. Un contexto que instalaba la necesidad de

---

60 Flores Galindo Alberto, "La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú", en: "Escritos 1983-1990", en: *Obras completas*, Tomo VI. Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo, 2007, p. 451.

buscar certezas en las formas particulares (por lo general modestas) que creaban y recreaban totalidades desde la alteridad.

Otros autores han destacado la relevancia de la noción de elementos de socialismo práctico y han identificado en Mariátegui una propuesta que favorece el aprendizaje de la vida asociativa (y de los valores puestos en juego en ella) de las clases subalternas y oprimidas. A pesar de proponer muchos de ellos argumentos sugestivos, que nos introducen en las facetas menos exploradas de la constelación mariateguiana, creemos que, en líneas generales, no se han explotado al máximo las aptitudes de la noción de elementos de socialismo práctico. Sin la pretensión de dar cuenta de todos los autores que han asignado alguna relevancia teórica y política a esta noción, podemos mencionar una serie de contribuciones, además de la de Flores Galindo.

Aníbal Quijano, en sus cuestionamientos a la colonialidad del poder, buscó en las estructuras comunitarias y en sus formas de autoridad, tanto en las zonas rurales como en las periferias urbanas, los materiales para la empresa colectiva de crear un gran relato de racionalidad alternativa a la racionalidad instrumental y eurocéntrica. Quijano recupera a la comunidad como la estructura más adecuada para el ejercicio del autogobierno y la democracia directa.[61] Un planteo que retoma, entre otros, Jaime Coronado.[62]

Antonio Cornejo Polar planteó que, si bien la noción de elementos de socialismo práctico aparece poco en los escritos mariateguistas,

---

61 Véase la bibliografía de Aníbal Quijano citada a lo largo de esta tesis, en particular: Quijano, Aníbal, "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", en Mariátegui, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Ayacucho, 1979; y Quijano, Aníbal, "Nota de presentación" al libro de Jaime Coronado & Ramón Pajuelo, *Villa El Salvador: Poder y comunidad.* Lima, Cecosam-CEIS, 1996.

62 Véase: Coronado, Jaime, "Mariátegui y la reflexión política en América Latina: Un nuevo comienzo", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit*.

> es indudable que la constatación de la supervivencia de la comunidad y de los elementos de socialismo práctico en la agricultura y en la vida indígenas, funciona como pieza clave para articular el proyecto socialista moderno con la tradición nacional primigenia y con lo que sobrevive de ella. En otros términos, la afirmación de la existencia de un "comunismo incaico" y de su débil pero rastreable supervivencia contemporánea son la base de la nacionalización del socialismo –y de su afincamiento en la propia historia–.[63]

Jaime Massardo identifica en Mariátegui lo que considera un conjunto de recursos constituyentes de una lectura marxista *desde* Nuestra América: la incapacidad de las burguesías nacionales para resolver las tareas antiimperialistas, un carácter extenso de la clase obrera (que contiene a los campesinos-indígenas), la dialéctica socialismo-nacionalidad y, finalmente, el "papel importante" de la comunidad indígena "que puede convertirse en una célula del Estado Socialista Moderno".[64]

Por su parte, Francis Guibal reconoce en Mariátegui una proposición tendiente a "redescubrir el sentido de las culturas tradicionales, no como certezas macizas e incuestionables, pero sí como valores (armonía y solidaridad) y fuentes de resistencia y de creación original".[65]

Jesús Garayo Urruela se detuvo en la importancia del "Ayllu" incaico para analizar la idea mariateguiana de transición al socialismo. Para este autor, "la interpretación marxista del inmanentismo histórico condujo a Mariátegui a buscar los elementos de autoconciencia y de

---

63 Cornejo Polar, Antonio, "Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina", en *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, Nº 5. Lima, Empresa Editora Amauta, 1993, p. 59.

64 Massardo, Jaime, "La originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, Nº 5, *op. cit.*, p. 165.

65 Guibal, Francis, "José Carlos Mariátegui: ¿Desde Europa?", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 44. Véase también: Guibal, Francis: *Vigencia de Mariátegui*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

acción transformadora en el interior de la sociedad peruana, es decir, en la comunidad indígena peruana".[66]

Para Raúl Fornet-Betancourt, Mariátegui descentra la teoría marxista de la perspectiva eurocéntrica y propone la potenciación de formas comunitarias que permiten "acometer el socialismo directamente". Según este autor, para Mariátegui la recuperación de lo indígena significaba "descubrir lo todavía vivo en él (la comunidad) y darle condiciones para un desarrollo autónomo dentro de un programa de global transformación de la sociedad definido por la revolución socialista marxista".[67]

Omar Astorga propone un análisis de los *Siete ensayos*, a la luz del concepto de "comunitarismo" elaborado por autores como Charles Taylor, Alasdair MacInyre o Michael Walter. Un concepto que presenta a la comunidad como un "marco de referencia para repensar la constitución social". Astorga define a Mariátegui como un pensador "comunitarista" inspirado en la experiencia del socialismo y que "no dejó de reconocer los logros del individualismo liberal".[68]

Por su parte, Jorge Oshiro identificó como hallazgos de Mariátegui los conceptos de "multitud" y "mancomunidad", al tiempo que reconoció en el Amauta un "sentimiento de comunidad" derivado de su propia

---

66 Garayo Urruela, Jesús María, "'Ayllu' incaico y transición de la sociedad peruana al socialismo en José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. X, Nº 10. Lima, Empresa Editora Amauta, 1998, p. 40. El autor marca sus diferencias con autores como Michael Löwy y César Germaná, para quienes la idea del "ayllu" en Mariátegui, más que remitir a una realidad concreta servía como "mito" (p. 58).

67 Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés, 2001, pp. 137 y 142.

68 Astorga, Omar, "José Carlos Mariátegui: la recuperación de la comunidad en los *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*", en: *Araucaria*, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y humanidades, Año 7, Nº 14, segundo semestre de 2005, pp. 199 y 203.

experiencia de vida. Para Oshiro, estos conceptos y esta particular experiencia vital explicarían el énfasis puesto por Mariátegui en la sociedad civil (a contrapelo de las corrientes hegemónicas en la tradición socialista de su tiempo que privilegiaban la esfera de la sociedad política) y su capacidad de reconocer la importancia del trabajo cultural en el seno de las clases subalternas de cara a la construcción de una voluntad colectiva.[69]

Finalmente, no podemos obviar el juicio de Antonio Melis, quien reconoce como uno de los aspectos más originales de la obra de Mariátegui su visión sobre el "comunismo agrario" de la sociedad incaica.[70]

Lo que interesa destacar aquí es que estas visiones, de modo explícito o implícito, identifican en Mariátegui una veta comunitarista que instala en la tradición marxista de Nuestra América la idea de que el socialismo y la democracia no solo poseen fuentes europeas y liberales. Esto es: en la historia de Nuestra América existen elementos recuperables para pensar un socialismo no autoritario y enraizado y formas de democracia alternativas a la democracia liberal.

Pero regresemos a la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico. Sostenemos que, a través de la misma, Mariátegui no pretende realizar una defensa de la comunidad fundada en cortesías folklóricas o en principios igualitarios generales y abstractos, sino en motivos económicos, sociales y políticos. La realidad actuante de la comunidad campesina permitía una proyección ideal hacia el futuro pero no dejaba de asumir la forma del mitológico retorno al pasado del Imperio incaico. Una repetición, un nuevo turno (o "mita") para una existencia gozosa y

---

69 Véase: Oshiro, Jorge: "Agonía y mito. Dos fuentes del pensamiento filosófico de Mariátegui: Unamuno y Sorel" y "Mariátegui y el socialismo de siglo XXI", ambos trabajos en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, Nº 8. Lima, Empresa Editora Amauta, 1996.

70 Véase: Melis, Antonio, "Mariátegui, el primer marxista de América", en: AA. VV., Selección y prólogo de José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

plena. Un retorno que no es literal sino simbólico porque, como veremos, Mariátegui se ubicará invariablemente en las antípodas de todo afán restaurativo. En su horizonte sobresale una nación integrada, moderna y socialista, esa es su idea más acabada de la "peruanidad". Ese es el proyecto a partir del cual Mariátegui piensa las condiciones objetivas y las luchas cotidianas. Es decir, Mariátegui propone una articulación entre condiciones objetivas, luchas cotidianas y metas finales. Pero lo más importante es que para él, ese futuro, de alguna manera, forma parte de lo real y lo concreto.

En este sentido, los elementos de socialismo práctico pueden ser concebidos en los marcos de la noción de "política prefigurativa" propuesta por Hernán Ouviña a partir de los aportes de autores como Gramsci y Lelio Basso.[71] Mariátegui, al igual que Gramsci y Basso, supo reconocer y valorar las prácticas asociativas y los valores de la sociedad civil popular (en los marcos del capitalismo) como elementos con potencialidades fundantes de sociedades no capitalistas. Parafraseando a Marx, pudo ver los elementos de la nueva sociedad (elementos de socialismo práctico) de los que la vieja y decadente sociedad burguesa estaba preñada. Despliega, de esta manera, una dimensión del socialismo consistente en la articulación del presente y el futuro, de la vida cotidiana y la utopía, por la vía de las praxis anticipadoras (prefigurativas) del porvenir. Esas praxis aparecen en Mariátegui como una materialización de la estrategia, como un tipo de cotidianidad que alienta el mito y arrima la utopía, enraizándola y articulándola con tareas concretas e inmediatas, conjurando al mismo tiempo los riesgos de la abstracción política. Mariátegui propone, también, una interrelación entre "asociación" y "política" que permite pensar más allá de la oposición entre libertad civil y soberanía estatal.

El mito incaico, por su parte, puede considerarse una versión de la leyenda de la edad de oro, compartida por varias culturas y varios pueblos. Arnold Hauser sostenía que esta leyenda se basaba en la idea de

71 Véase: Ouviña, Hernán, *op. cit*.

que alguna vez existió una sociedad sin injusticias y de buen vivir, pero destacaba que esa sociedad ideal encontraba sus raíces en la solidaridad tribal y familiar (o, decimos nosotros, en los elementos de socialismo práctico) de las comunidades concretas.[72]

En sentido opuesto, las condiciones "realmente existentes" de la sociedad inglesa en la que el capitalismo nacía de las entrañas del feudalismo condujeron a Thomas Hobbes a construir la metáfora del "hombre lobo del hombre". El "estado de naturaleza", el momento "mítico" se expresaban en un sentido negativo y, por tanto, justificaban la creación del Estado para salir del primitivismo.

Por otra parte, la noción de elementos de socialismo práctico le permitió a Mariátegui valorar la función anticapitalista de las luchas de las clases subalternas y oprimidas no específicamente proletarias en Nuestra América. La identificación de una particularidad comunitaria que sobrevivía en el marco del capitalismo periférico dio lugar al planteo de las posibilidades de una revolución socialista, sin necesidad de esperar a la proletarización integral de la sociedad (algo imposible en una sociedad capitalista periférica, de desarrollo desigual y combinado).

Esta particularidad comunitaria fue pensada por Mariátegui en la década del 20, exclusivamente para el mundo campesino-indígena y andino, el histórico y el contemporáneo. Ahora bien, hacia atrás perfectamente podría servir para repensar las experiencias de los palenques de negros en la costa central durante el siglo XVIII (experiencias que Mariátegui no tiene en cuenta y que, probablemente, hubiesen modificado su mirada sobre los negros y sus aportes a la "peruanidad"). Hacia adelante, podría hacerse extensiva a las prolongaciones urbanas de las comunidades a partir del proceso de migraciones internas iniciado en los años 30.

A partir de la noción de elementos de socialismo práctico, las comunidades indígenas se perfilaron como punto de partida para el socialismo,

---

72 Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, Tomo I, Madrid, Punto Omega, 1974, p. 15.

un socialismo "desde abajo", en términos de Hal Draper.[73] Mariátegui, lejos del inconsciente vanguardista ortodoxo, no reconocía ni en la "conciencia crítica" ni en la "conciencia científica" producidas por elites los requisitos indispensables para el socialismo (un socialismo "desde arriba"), pero sin dudas admitía que, metabolizadas por las masas (las "bases", decimos nosotros), podían servir para potenciar y proyectar los elementos de socialismo práctico.

Como intentaremos demostrar en este trabajo, la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico también refiere a una versión autóctona de los embriones de autogobierno y autogestión, cuya versión europea (soviets, consejos obreros o de fábrica) Mariátegui conoció de primera mano en Italia, en un clima de fuerte presencia del "ordinovismo" (término que refiere a la revista *L' Ordine Nuovo*, dirigida por Gramsci) que instaló los debates en torno de las potencialidades, roles y proyecciones socialistas de estas instancias. El carácter "práctico" puede relacionarse, a su vez, con las formas de comunismo que podrían denominarse "inconscientes" y que están presentes en un conjunto de tradiciones autóctonas. Práctico quiere decir "aprovechable" para la construcción del socialismo de cara al futuro (descubrir lo más nuevo en aquello que, usual y acríticamente, se percibe como arcaico) y también constatación de una existencia concreta y actuante y con historia.

En términos de Sigmund Freud podemos pensar el socialismo como "ese algo" que viene al encuentro de una tradición cuando esta se pone de manifiesto, "un algo afín", unas "huellas nemotécnicas" o prácticas concretas (decimos nosotros), que permiten que una teoría o un saber conocido por unos pocos puedan apoderarse de muchos y muchas.[74] El socialismo moderno, "científico", en fin, el marxismo, vendría a reanimar

---

73 Draper, Hal, "¿Qué es el socialismo desde abajo?", en: revista *Iniciativa Socialista*, Nº 15, Buenos Aires, junio de 1991.

74 Véase: Freud, Sigmund, "Moisés y la religión monoteísta", en: Freud, Sigmund, *Obras completas*, Volumen XXIII (1937-1939), Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 56.

una vivencia perteneciente a otros tiempos, unos tiempos "primordiales". El socialismo (y el marxismo) de Mariátegui, a contrapelo de la versión eurocéntrica que postuló el socialismo como un universal abstracto, excluido por esta versión en su momento de auge, supo asumir esa "acción reanimadora".

Es decir, en Mariátegui se percibe una tenaz resistencia a toda forma de conciencia revolucionaria abstracta, antepuesta y sobrepuesta a las clases subalternas y oprimidas. Así, sin el desarrollo de una praxis significativa que hiciera posible la refutación de la posición anterior, las clases subalternas y oprimidas no podrían ser "instruidas" o "convencidas" respecto de sus posibilidades históricas. En esta disposición palpita una orientación estratégica: el igualitarismo de las bases (o los "núcleos de buen sentido", en términos de Gramsci, o "los momentos de verdad", en términos de Theodor W. Adorno) se puede acumular, multiplicar y arraigar cuando se lo combina con formatos, ideas y proyectos no dogmáticos, no sectarios y no elitistas.

Para Mariátegui, entonces, las comunidades campesinas indígenas, a partir de los elementos de socialismo práctico que en ellas sobrevivían, ofrecían una alternativa, económica, social, política, identitaria y axiológica al erigirse en ámbitos en los cuales se frustraban los mecanismos reproductivos de la burguesía y su inoculación automática en las clases subalternas y oprimidas. Mostraban, en concreto, que otro mundo y otra vida eran posibles. Al contraponer los modos comunitarios con el contexto general, Mariátegui rechazaba toda actitud purista. De este modo, lo alternativo no busca imponerse desde afuera y/o desde arriba. Al mismo tiempo, reconoce el carácter experimental de las comunidades, ya que estas prefigurarían cambios en escalas mayores.

Muchos años después de la muerte de Mariátegui, náufrago en un mar de desilusiones, Althusser hablará de "islotes de comunismo" (donde es posible "hacer pie") o de valorar las potencialidades de los "fragmentos de comunismo" que existen en los intersticios de la sociedad capitalista.[75]

---

75 Véase: Althusser, Louis, *op cit.*, p. 300.

Esta idea, como la noción de elementos de socialismo práctico, va mucho más allá de cualquier idealización de una comunidad incontaminada o aislada. Trata de pensar el socialismo con un fundamento social, comunitarista, relacional, intersubjetivo.

Una parte importante de la obra de Mariátegui, incluyendo, claro está, sus emblemáticos *Siete ensayos*, convoca a la reinterpretación de los valores considerados "arcaicos" y de los componentes valorativos usualmente desechados por "premodernos" y que les han servido a los pueblos de Nuestra América para resistir los embates disgregadores de la civilización occidental. Entre esos valores y componentes podemos mencionar el "familismo" o el "comunalismo", en la línea del socialismo "raizal" y "ecológico" propuesto por Orlando Fals Borda.

Este autor reconoce los aportes de los distintos grupos subalternos de Colombia de cara a un proyecto civilizatorio alternativo: los "indígenas primarios" aportan los valores de la solidaridad, reciprocidad y no acumulación; los "negros libres" ("afro-descendientes, cimarrones en los increíbles palenques") aportan sentido de la libertad y ayuda mutua; los "campesinos artesanos antiseñoriales" aportan la tradición antiseñorial y el sentido de la dignidad política y personal; finalmente, los colonos pioneros internos aportan valores como la autonomía y el autogobierno.[76]

En términos de Fals Borda, podemos plantear los siguientes pares dicotómicos: frente a los valores instrumentales, antivalores libertarios; frente a las normas, contranormas participativas; frente a las instituciones elitistas, disórganos y grupos claves populares; frente a las técnicas de control, las tecnologías humanistas; frente al mercado, la comunidad y un Estado con determinaciones societarias fuertes. El intelectual colombiano, por ejemplo, trazaba una analogía entre los *sybyn* (vecindario

76 Véase: Fals Borda, Orlando, *El socialismo raizal y la Gran Colombia. Investigación acción-participativa*, Caracas, El perro y la rana, 2008, pp. 28, 29, 30 y 31. Véase también: Fals Borda, Orlando, *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*, Bogotá, FICA-CEPA, 2008.

rural, grupo clave ecológico-humano) de los Chibchas con el ayllu incaico.[77]

Mariátegui, como Hildebrando Castro Pozo o Luis E. Valcárcel (entre tantos otros de sus contemporáneos), o como José María Arguedas algunos años más tarde, nos convoca a rescatar del orden áylico los valores familistas del grupo vecinal incaico y a ubicarlos en el marco de la acción política moderna, en un contexto caracterizado por la presencia de sujetos subalternos y oprimidos serializados y diversificados. Arguedas, acusado reiteradamente de presentar a la comunidad campesina en términos idealizados, asociaba, a fines de la década del sesenta, la "multiplicación de los árboles y los andenes" a la llegada de un "socialismo como el de Cuba".[78] Cabe también la asociación con el comunalismo del Padre Camilo Torres, a quien Fals Borda ve como "el fundador de la nueva modalidad del socialismo autóctono o endógeno".[79] También corresponde la diferenciación con lo que Draper denominaba "comunionismo", esto es: la aspiración de erigir una comunidad unitaria que termina anulando la autoactividad de los sujetos, en un sentido similar al de las elites o los caudillos. Consideramos que la reivindicación mariateguiana de la comunidad va en sentido contrario del comunionismo.

Hoy, cuando prácticamente todos los órdenes sociales caracterizados por el predominio de la cooperación, la solidaridad y el respeto por la vida son considerados por las clases dominantes como parte del pasado, recobra vigencia el planteo de Mariátegui, consistente en recuperar y activar esos órdenes y pensarlos como fundamento de la nueva sociedad que deberá reconstruir la idea misma de individuo, tan vapuleada por los dispositivos de la "cultura de masas" (y no precisamente por el

---

77 Fals Borda, Orlando, La subversión en Colombia. El cambio social en la historia, *op. cit.*, p. 58.

78 Arguedas, José María, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 2011, p. 16.

79 Fals Borda, Orlando, *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia, op. cit.*, p. 270.

"colectivismo marxista"). No solo es necesario repensar la modernidad, con ella es indispensable repensar la "premodernidad" (y claro está, la posmoderidad). ¿Qué significa que algo o alguien es premoderno? Dado el grado de disolución social producido por el sistema capitalista, particularmente en la periferia, casi todos esos órdenes podrían ser tildados de anacrónicos o desfasados: desde la comunidad campesina indígena a las formas más avanzadas de sociabilidad obrero/popular que tienen lugar en los intersticios de las periferias urbanas. Mariátegui también enseña a construir con vestigios. Vestigios organizativos. Vestigios axiológicos.

El pensamiento de Mariátegui no solo es germinal, también es articulador. Esa función articuladora es desempeñada en su obra por diferentes motivos. En este trabajo revalorizamos el papel de la noción de elementos de socialismo práctico.

Tal vez todo Mariátegui se pueda resumir en la noción de elementos de socialismo práctico. Laten en ella el socialismo como camino, razón y fe, un camino dinámico, intelectual, sentimental, místico y práctico; el optimismo de la acción, la fuerza creadora, la inteligencia paciente, en fin, el trabajo preparatorio de la herejía. Lo más importante es que esa noción, con diferentes designaciones e implicancias, cada vez más pensada en el marco de geografías suburbanas, reaparece en los últimos años en los debates políticos de algunos sectores de la izquierda en Nuestra América. La comunidad, con sus elementos de socialismo práctico, es revalorizada como el ámbito donde lo universal se singulariza.

La noción de elementos de socialismo práctico también agrupa las denominadas "desmesuras" de Mariátegui. La madre de todas ellas: pensar el socialismo como posibilidad para el Perú y Nuestra América. Estas desmesuras que muchos ven como efecto de las limitaciones de su marxismo, serán consideradas por nosotros de modo antitético, es decir, creemos que esas desmesuras son precisamente el soporte del marxismo de Nuestra América.

Porque indefectiblemente, todo aquello que termina siendo asumido como propio y auténtico, más allá de la procedencia de sus insumos básicos, es siempre resultado de un exceso, de algo que se desbordó.

Lo propio-auténtico es reacio a los formatos minimalistas, se revela contra todo aquello que alguna vez fue instituido como lógico, correcto, normal. No encaja en ninguna escala ni diagrama. No se puede comprender a Mariátegui y justipreciar los alcances de su "giro" si en sus desmesuras se ven meras limitaciones. Es más, creemos que sin esas desmesuras no podrían existir actos creativos.

Capítulo 1:
Los trabajos y los días

…hermanos míos, el precursor es siempre sacrificado.
Federico Nietzsche

Sobre los períodos del pensamiento mariateguiano

En este capítulo proponemos una reconstrucción biográfica que pretende dar cuenta muy sintéticamente del proceso dinámico de formación del pensamiento de Mariátegui. Por eso traemos a colación los contextos considerados más significativos y destacamos el poder constitutivo de las polémicas. No es nuestro objetivo componer una biografía en sentido estricto; tampoco proponemos un abordaje superficial de un conjunto de problemáticas ajenas al tema central de este trabajo. Solo queremos desplegar la información que puede resultar necesaria para comprender nuestro tema específico. Información a la que aludiremos cuando el desarrollo del tema lo amerite o que, simplemente, estará presente como telón de fondo.

Para dar cuenta del itinerario político-intelectual de Mariátegui partimos de la periodización que propuso Oscar Terán[80] respecto de su obra y su pensamiento. Se trata de una periodización centrada en el análisis de su producción escrita. A partir del basamento que constituye el corpus literario mariateguiano, agregaremos otros datos que no provienen de la producción escrita y que –creemos– aportan a los fundamentos de esta periodización.

De este modo identificamos un período que por simple convencionalismo seguimos llamando la "edad de piedra", anterior a 1919, año en que Mariátegui viaja a Europa; un período a su vez subdividido por Terán en dos subperíodos, uno, de 1911 a 1917 (es decir, desde sus primeras producciones escritas hasta el momento de su autodefinición como bolchevique y su primera reivindicación del pasado incaico), momento en el que predomina el interés por lo literario; y otro, de 1918 a 1919, en el cual el interés de Mariátegui se torna social y político y donde se va delineando su orientación socialista, pero también –aunque tibiamente– indigenista. En este último subperíodo, Mariátegui se despoja de las marcas más características de una etapa juvenil ligada a la bohemia literaria. En la breve autobiografía que le envía a Samuel Glusberg en enero de 1928, le comenta: "Desde 1918, nauseado de la política criolla –como diarista, y durante algún tiempo redactor parlamentario conocí por dentro los partidos y vi en zapatillas a los estadistas– me orienté resueltamente hacia el socialismo" (*Correspondencia*, T. II, p. 331).

El segundo período, de 1919 a 1922, está marcado por la experiencia europea de Mariátegui. Una experiencia que constituyó un punto de inflexión en su itinerario. En la carta arriba citada, el propio Mariátegui reconoce haber "desposado" en Europa, más concretamente en Italia, "una mujer y algunas ideas" (*Correspondencia*, T. II, p. 331). Ratificará una y otra vez la trascendencia de la estación europea: en el "Prólogo" a los *Siete Ensayos* dirá: "He hecho en Europa mi mejor aprendizaje" (SE,

80 Ver: Terán, Oscar, *op. cit.*

p. 14) y, más tarde, en su artículo "Itinerario de Waldo Frank", publicado en la revista *Variedades* el 4 de diciembre de 1929, afirmará:

> Por los caminos de Europa encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo caótico y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana (EAM, p. 162).

El tercer período se corresponde con los años 1923 y 1924, los dos primeros posteriores a su retorno al Perú. Se caracteriza por el peso que adquiere en su reflexión la cuestión internacional, la cual es analizada a la luz de dos ideas-fuerza entrelazadas. Por un lado, la idea de una crisis del capitalismo y de la burguesía, entendida como crisis civilizatoria (entre otras cosas, por la ausencia de un "mito"); y por el otro, el socialismo como única respuesta posible (entre otras cosas, por ser portador de un mito de reemplazo). Por esos años el cosmopolitismo aún impregnaba su obra y, sobre todo, su concepción del socialismo. De todos modos, ya están presentes en su concepción el rechazo a la racionalidad cientificista y al positivismo.

La díada crisis del capitalismo-alternativa socialista le impone a Mariátegui una cuestión que puede aparecer como subyacente en sus planteos del período, pero que reviste un carácter central: la cuestión del sujeto. En términos de Terán, durante el bienio 1923-1924 el proyecto de Mariátegui asume el destino de "una teoría en busca de un sujeto". Hallazgo que no será inmediato y que se consumará en el período posterior. Este bienio dará lugar a un tiempo de transición en el cual la búsqueda de ese sujeto (que, como bien sabemos, no será específicamente "proletario") convive casi de manera promiscua con una lectura que no deja de ser "clásica" en tanto permanece "obrerista, sindicalista y clasista".[81]

81 Terán, Oscar, *op. cit.*, p. 79.

El cuarto período, de 1925 a 1928, en el que Mariátegui produce su obra más importante, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, está dominado por la cuestión nacional e indígena, es decir: por la "realidad peruana". No casualmente se inicia con el trabajo "El problema primario del Perú", publicado en *Mundial* en diciembre de 1924 (PP, pp. 30-34). Mariátegui es enteramente consciente de la inflexión. En una carta a Ricardo Vegas García del 4 de septiembre de 1925 decía: "comienza la vida de la plenitud fisiológica y quizá también de mi plenitud conceptual. Veamos si se puede hacer algo" (*Correspondencia*, T. I, p. 94). En estos años Mariátegui produce un corpus teórico original que, por lo tanto, puede ser considerado el más representativo. Se trata del período en el cual su marxismo se "nacionaliza" y su socialismo hunde las raíces más sólidas.

El quinto período se extiende desde 1928 hasta su muerte, en 1930. Se caracteriza por una polémica con marcadas connotaciones políticas y en dos frentes: con la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y con la Internacional Comunista (en adelante IC), específicamente a partir del VI Congreso. Esa polémica lo obliga a desarrollar algunos aspectos puntuales del corpus teórico conformado en la etapa anterior, por lo tanto podemos afirmar que la misma contribuyó a "delimitar" el socialismo de Mariátegui.

Vale aclarar que el término "edad de piedra" (al igual que el de "prehistoria") posee invariablemente una carga despectiva. Remite a un tiempo de segunda categoría, o a una etapa definitivamente superada. En el mejor de los casos, puede hacer referencia a un tiempo "preparatorio". Cabe tener presente que este término no aparece en ninguna fuente escrita. Según la versión de familiares y amigos fue utilizado por un Mariátegui ya consustanciado con el horizonte del socialismo revolucionario, ya "descubridor de América" (en Europa), para referirse a la experiencia previa de lo que sería su viaje iniciático y revelador. Partiendo de la que, según el anecdotario familiar, era la propia consideración de Mariátegui, buena parte de las exégesis sobre su obra y su pensamiento dejaron deliberadamente de lado los materiales e intervenciones producidos antes

del año 1919, dado que se suponía que en ellos el Mariátegui "definitivo" no estaba presente. Se podría sostener lo mismo del Gramsci pre-carcelario (que de ninguna manera significa pre-maduro).

En esta breve reconstrucción biográfica introductoria asumimos una postura diferente. Siguiendo a Oscar Terán, pero coincidiendo también con Guillermo Rouillón, Alberto Tauro, o Luis Alberto Sánchez (quien sostenía que la "edad de piedra" persiguió a Mariátegui como su sombra),[82] entre otros, consideraremos que la "edad de piedra" reviste singular importancia como momento en el cual se definen por lo menos algunas de las categorías centrales del pensamiento mariateguiano, y que, indudablemente, algunos cambios significativos en su pensamiento (el punto de madurez, si se quiere) se producen a partir de 1925, dos años después de su retorno al Perú. Por lo tanto, por esto último, también cabe relativizar (pero sin minimizar) el carácter de punto de inflexión de la experiencia europea.

En las últimas décadas, la mayoría de las exégesis de la obra de Mariátegui reconoce que algunas inquietudes y algunas líneas discursivas características del "mariateguismo" ya estaban presentes antes del viaje a Europa.

Si bien se pueden hallar antecedentes,[83] obras pioneras en la materia –como la de Alberto Tauro: *Amauta y su influencia*, publicada en Lima

---

82 Sánchez, Luis Alberto, "Un itinerario esclarecedor", Prólogo a: García Salvattecci, Hugo, *George Sorel y J. C. Mariátegui. Ubicación ideológica del Amauta*. Lima, Enrique Delgado Valenzuela Editor, s/f, p. 12. Desde el punto de vista de Sánchez, esas "invariantes" del pensamiento de Mariátegui, adoptadas en la "edad de piedra", sirven para relativizar la conversión al marxismo. Sánchez insistirá en las zonas de supuesta incompatibilidad entre la obra de Mariátegui y el marxismo. (ver, pp. 14 y 15). El punto de vista de Terán es bien diferente.

83 Los trabajos que recuperan los escritos juveniles de Mariátegui, citados por Terán, y que pueden ser considerados precursores de esta línea de indagación, son los siguientes: Edmundo Cornejo, "Selección y Prólogo" a las *Páginas literarias de José Carlos Mariátegui. Lima*, 1955; Hugo Neira Samenez, "En

por la Empresa Editora Amauta en 1960–, Alberto Flores Galindo y Oscar Terán pueden ser considerados dos de los principales exponentes del enfoque que recupera "la edad de piedra" como momento constitutivo del pensamiento de Mariátegui, al tiempo que identifica algunas "invariantes" y encuentra momentos de ruptura que no se corresponden pura y exclusivamente con la experiencia europea.

Flores Galindo, en su ponencia presentada en el Coloquio de Sinaloa (en Culiacán, México, 1980) "Años de iniciación: Juan Croniqueur, 1914-1918", afirma:

> El camino de José Carlos Mariátegui hacia Marx tuvo como estaciones previas, primero, ese instintivo y elemental sentimiento antioligárquico que *Colónida* alentó; luego, vino la confluencia entre el fervor religioso, que lo obsesiona desde su niñez, con el entusiasmo por las multitudes para de allí terminar descubriendo

---

busca de Juan Croniqueur", en: *Cultura peruana*. Lima, septiembre de 1960; Genaro Carnero Checa, *La acción escrita*. Lima, 1964; Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui,* T. I, La edad de piedra (1894-1919). Lima, 1975; Elizabeth Garrels, "Mariátegui, la edad de piedra y el nacionalismo literario", en: *Escritura,* Caracas, Nº 1, enero-junio de 1976; Juan Gargurevich, *La razón del joven Mariátegui*, Horizonte. Lima, 1978; Alberto Flores Galindo, "Acerca de Juan Croniqueur" (luego publicada como: "Años de iniciación: Juan Croniqueur, 1914-1918"), ponencia presentada en el Coloquio *Mariátegui y la revolución latinoamericana*, Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, abril de 1980. Ver: Terán, *op. cit.,* pp. 16-17 (nota al pie). En este último trabajo, Flores Galindo se refiere a textos que recuperan la edad de piedra y que Terán no menciona: una selección de Aníbal Quijano, *Ensayos escogidos,* prologada por Manuel Scorza, de 1956; la introducción de Jorge Basadre a la edición norteamericana de los *Siete Ensayos,* de 1971; la tesis de Diego Messeguer, *La idea de revolución en el pensamiento de José Carlos Mariátegui*, de 1974. Véase: Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la komintern, en: Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 521 y 522.

> el poder del sindicato como forma de organización, de lucha y también de cultura. […] Mariátegui no comenzó a pensar en París sino en Lima…[84]

Por su parte, Terán sostiene:

> Lo importante […] es que en el período 1911-1919 podemos detectar la configuración de ciertos objetos teóricos y reglas de ordenamiento que pasarán a definir las *condiciones de recepción* de la lectura mariateguiana en su posterior experiencia europea.[85] (itálicas en el original).

Esos "objetos teóricos" y esas "reglas de ordenamiento" se relacionan con lo que Terán denomina "ideologías orgánicas", entre las cuales identifica el esteticismo modernista, el decadentismo, el catolicismo con tendencias místicas, la reforma universitaria, las ideas socializantes,[86] en fin, la sustancia de la realidad político-cultural de Nuestra América en las primeras décadas del siglo XX. En Europa, Mariátegui no solo descubre sino que también confirma.

La "edad de piedra"

José Carlos Mariátegui[87] nace en Moquegua, al sur del Lima, en el Perú, el 14 de junio de 1894. Fueron sus padres Francisco Javier Mariátegui y Requejo, empleado del Tribunal Mayor de Cuentas, y María

---

84 Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 546, 547, 548.

85 Terán, Oscar, *op. cit.*, p. 16.

86 Terán, Oscar, *op. cit.*, p. 17.

87 Según consta en su partida de bautismo, el nombre oficial de Mariátegui era José del Carmen Eliseo. Más tarde él mismo lo cambia por José Carlos. Véase: Rouillón, Guillermo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Tomo I, *La edad de piedra*. Lima, Armida Picón Vda. de Rouillón e Hijos, 1992, p. 35.

Amalia La Chira Vallejos. La relación de sus padres fue muy inestable. Diferencias de toda índole mediaban entre ellos. El padre de José Carlos no estaba del todo desprovisto de linaje. Era hijo de Francisco Javier Mariátegui y Palacio, reconocido masón; y nieto de Don Francisco Javier Mariátegui y Tellería, prócer de la independencia de extracción liberal, públicamente conocido por haberse negado a la confesión en artículo de muerte. El padre de José Carlos hizo honor a esta tradición y también fue un "librepensador". Su madre, descendiente de una familia campesina mestiza, era una mujer beata, fuertemente impregnada de la religiosidad y el tradicionalismo de la sociedad limeña de la época.

El vínculo, además, estuvo signado por adversidades tales como el fallecimiento, a poco de haber nacido, de los cuatro primeros hijos (Mercedes, Félix, Amanda, Esteban). Más tarde nacerán Guillermina, José Carlos y Julio César.

Siendo José Carlos un niño, y después de varias idas y venidas, su padre abandona definitivamente el hogar (morirá en El Callao, hacia el año 1907) y María Amalia, junto a los tres hijos, se traslada primero a Lima y poco después a Huacho, donde vive su familia. Para mantenerlos trabajará como costurera. José Carlos sufre de raquitismo.

A fines del siglo XIX, la población del Perú rondaba los tres millones de habitantes. En Lima, su capital, no había más de ciento veinte mil. El país se hallaba integrado al mercado mundial capitalista (dominado por Gran Bretaña y los Estados Unidos) como proveedor de materias primas, principalmente petróleo y cobre, azúcar y algodón. Gobernaba una elite agro-minera, de carácter conservador, y que se expresaba en el Partido Civil, pilar del Estado oligárquico peruano e instrumento de la República civilista o la "República Aristocrática" (1895-1932), según la definición de Jorge Basadre.[88]

Con el término "civilistas", se suele hacer referencia tanto a la elite política oligárquica, como a la generación literaria del 900 (o "novecentista"),

88 Véase: Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú*. Lima, Editorial Universitaria, 1983.

representada por figuras como José de la Riva Agüero, los hermanos Francisco y Ventura García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde. En el terreno específicamente cultural, el civilismo se asociará al tradicionalismo o al "pasadismo", es decir, al culto nostálgico por el pasado colonial. Liberal-conservadora o corporativista, obviamente esta generación será antimarxista y, por lo general, ultracatólica. Mariátegui, junto a intelectuales como Jorge Basadre, Víctor Raúl Haya de la Torre, Antenor Orrego, César Vallejo, etc., será miembro destacado de una generación "vanguardista", formada en el rechazo de los parámetros políticos y estéticos del "civilismo".

El mismo año del nacimiento de Mariátegui se publican en Lima las *Páginas libres* de Manuel González Prada, quien plantea una lucha contra el gamonalismo y por la redención del indio.

El gamonalismo designa en Perú (particularmente en la sierra sur) a una "subforma" de control de la fuerza de trabajo, y, en consecuencia, a toda una estructura de poder regional y de relaciones sociales basadas en la dominación y explotación de los pueblos campesinos indígenas y de las clases subalternas y oprimidas en general. Algunas de las características del gamonalismo eran el carácter extensivo de sus actividades agropecuarias, la baja productividad, la baja rentabilidad y el despilfarro de fuerza de trabajo.

El término "gamonal" proviene de una planta parásita que succiona los nutrientes de los cultivos. Por cierto, en la historia de Nuestra América no escasean las figuras de los "chupasangre", de los seres –míticos, reales o de condición intermedia– que viven de la vida que le arrebatan a los otros. Podemos mencionar al pishtaco o nakaq, al familiar, entre otros. El colonialismo primero, luego la inserción en el mecado mundial capitalista con el consiguiente intercambio desigual y una actividad productiva basada en la intensificación permanente del grado de explotación de la fuerza de trabajo, ofrecieron las condiciones "materiales" para que, en esta parte del mundo, proliferen esas figuras (junto a un abanico de metáforas referidas a la explotación foránea), la imaginación popular, la autóctona y europea, hicieron el resto.

El sistema se basaba en el poder de los grandes terratenientes, sucesores de los encomenderos de la época colonial, y en una extensa jerarquía de funcionarios y otras figuras e instituciones intermedias: jueces, sacerdotes, policías, soldados, maestros, prefectos, subprefectos, capataces, cárceles, etc., todos ellos encargados de convalidar el despojo. Esta modalidad no estaba exenta de un costado paternalista, con sus típicas reciprocidades asimétricas. Inserto en el mundo andino, el gamonalismo no dejaba de aprovecharse de los hábitos solidarios y de cooperación de los pueblos originarios.

El dominio ejercido por los terratenientes se basaba en el ejercicio directo de un poder personal-local, es decir, su preeminencia no se sostuvo en una delegación del poder soberano central. Por lo tanto, asumieron las prerrogativas del Estado, particularmente aquellas vinculadas a la coerción y en sus versiones "premodernas": enemas de agua helada, flagelaciones, cepo, etc.; crearon una especie de Estado local paralelo que funcionaba como su instrumento directo. El poder del gamonal estaba por encima de toda "autoridad nacional", por encima de leyes, derechos y tribunales. El gamonal prescindía de los medios de dominación típicos de la sociedad burguesa.

En efecto, la realidad del gamonal ponía en evidencia que la "república" y la "democracia" no eran más que una fachada y, en el interior, en la sierra, eran aun mucho menos que eso. En el marco de este sistema de opresión, deshumanización y *exis*, muchas veces los mismos subalternos se convertían en explotadores de los que revestían su propia condición y en servidores del gamonal. José María Arguedas, en su novela *Los ríos profundos*, en la figura del hermanastro y en la descripción de los sufrimientos del pongo (el indio que sirve por turnos en la casa del "amo") diseñó con exactitud los rasgos del gamonal.[89] Igual destreza desplegó Manuel Scorza en la novela *Redoble por Rancas*, en su composición de

89 Véase: Arguedas, José María, *Los ríos profundos*, Buenos Aires, Losada, 2009.

figuras crueles y despóticas como las del Doctor Francisco Montenegro o Migdonio de la Torre.[90]

Ahora bien, a comienzos del siglo XX era evidente que el poder de los gamonales declinaba frente a los que aparecían como los sectores más "modernos" y "dinámicos": la burguesía comercial costeña (sobre todo la limeña), los terratenientes algodoneros y los hacendados azucareros, vinculados al capital extranjero. De este modo, la costa le imponía a la sierra, a través de un intercambio desigual, una suerte de "colonialismo interno".

Se puede afirmar que González Prada era un liberal radical que gradualmente fue asumiendo posturas cada vez más cercanas al anarquismo (del que fue una de las figuras señeras en el Perú). Principalmente fue un intelectual plenamente consciente de los límites del credo liberal en los países semicoloniales y además, fue uno de los primeros intelectuales peruanos en asumir la cuestión social como cuestión magna y en "profetizar" la revolución mundial. Este emplazamiento lo convirtió en un precursor respecto de la cuestión indígena, al colocar el "problema del indio" en una nueva y original dimensión. Aunque inicialmente sus planteos no diferían de los tópicos liberales que lo llevaban a encarar la cuestión indígena como un asunto vinculado a la educación y a la "higiene", a las que se les asignaban efectos redentores, con el tiempo la misma será analizada por González Prada como una cuestión de justicia (frente al despojo y la explotación). Mariátegui considerará a González Prada como el "primer instante lúcido de la conciencia del Perú." Por sus posturas antidictatoriales, anticlericales y antiplutocrácticas, por su revolucionarismo romántico, Augusto Salazar Bondy, uno de los precursores de la "filosofia de

90 Véase: Scorza, Manuel, *Redoble por Rancas*, Barcelona, Plaza y Janes, 1983. Esta novela integra la serie "La guerra silenciosa". Las novelas que completan la serie son: *Garabombo, el invisible, El Jinete Insomne, Cantar de Agapito Robles, La Tumba del Relámpago*.

la liberación" (peruano también), verá en González Prada a la primera encarnación peruana de la figura del *révolté*.[91]

En su célebre discurso leído en el teatro Politeama de Lima, el 28 de julio de 1888, González Prada había afirmado:

> 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 diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad del hombre.[92]

Pero en la que sin dudas es su obra más importante, *Nuestros Indios,* que aparece en 1904, muy probablemente se sitúe por vez primera en el Perú la problemática indígena en el marco de coordenadas económicas, sociales y políticas, deslindándose francamente de los tradicionales términos pedagógicos y compasivos. González Prada plantea la cuestión indígena en términos de dominación y explotación (en términos de clase), identifica la articulación de intereses entre la burguesía limeña (y el capital extranjero) y el gamonal serrano. Al mismo tiempo, destaca las continuidades del régimen colonial, relativizando los supuestos aspectos rupturistas del proceso independentista y del orden republicano (específicamente en lo que atañe a la población indígena de la sierra).

---

91 Salazar Bondy, Augusto, "Rebeldía de González Prada", en: González Prada, Manuel, *Ensayos Escogidos*. Lima, Editora Latinoamericana, 1958, p. 10.

92 González Prada, Manuel, "Discurso en el Politeama". Discurso leído en el teatro Politeama de Lima, el 28 de julio de 1888, en una actividad organizada con el fin de recaudar fondos para el rescate de Tacna y Arica. El discurso fue leído por Miguel Urbina. En: González Prada, Manuel, *op. cit.,* pp. 22 y 23.

Es decir, González Prada señala las continuidades entre el Virreinato y la República:

> Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo, organizamos cacerías y matanzas como las de Amantan, Ilave y Huanta.
>
> No se escribe pero se observa el axioma de que el indio no tiene derechos, sino obligaciones. Tratándose de él, la queja personal se toma por insubordinación, el reclamo colectivo por conato de sublevación. Los realistas españoles mataban al indio cuando pretendía sacudir el yugo de los conquistadores, nosotros, los republicanos nacionales le exterminamos cuando protesta de las contribuciones onerosas, o se cansa de soportar en silencio las iniquidades de un sátrapa.[93]

González Prada también puede ser considerado como un crítico temprano y "espontáneo" del doble discurso, las ambigüedades e hipocresías típicas de la Modernidad que, al tiempo que "declara" y promueve un conjunto de derechos para los "hombres", tolera las formas de sojuzgamiento y deshumanización más espantosas. Mariátegui, particularmente en los *Siete ensayos,* ahondará en estas orientaciones.

González Prada "profetizará" la inminencia de una "revolución proletaria". Para él: "La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social […] Al indio no se le predique humildad y resignación, sino

93 González Prada, Manuel: "Nuestros indios", en: González Prada, Manuel, *op. cit.,* pp. 22 y 23.

orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia?". Finalmente, en términos similares a los del *Manifiesto Comunista,* sostendrá: "En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores."[94]

Al tiempo que González Prada da a la imprenta *Nuestros indios*, aparece el periódico anarquista *Los parias*, publicación que hasta el año 1909 privilegiará la problemática indígena. En la misma tienen un espacio destacado los trabajos de González Prada y otros autores.

Podemos afirmar que con González Prada el indigenismo –sin abandonar aún un terreno que básicamente corresponde a la denuncia– comienza a superar los marcos impuestos por cierta literatura moralizante, la "educación cívica" y el lamento sensiblero. Al mismo tiempo González Prada también propone una reivindicación del inkario en términos no restaurativos. Un planteo clave que desarrollaremos en el Capítulo 3.

Mariátegui retomará y profundizará estos puntos de vista. A la indignación le sumará análisis estructural y proyecto político. Otros intelectuales peruanos seguirán esas huellas, cada uno con su impronta particular, tal el caso de Julio C. Tello, José Uriel García, Hildebrando Castro Pozo, Luis E. Valcárcel y, claro está, Victor Raúl Haya de la Torre; también, en generaciones posteriores, José María Arguedas, Hugo Blanco, entre otros y otras.

En el año 1900 se publica el libro *Ariel*, del uruguayo José Enrique Rodó y se inicia el "arielismo", corriente que exaltará los valores históricos, espirituales e idealistas –"elevados"– de lo latino, frente al utilitarismo y al materialismo –"bajos"– de lo anglosajón, particularmente de lo norteamericano. Influirá de manera determinante en la conservadora generación civilista o del 900. En Perú, una las figuras más representativas de este arielismo conservador fue Víctor Andrés Belaúnde.

Pero el "arielismo", excederá algunas de sus orientaciones reaccionarias, se articulará con el "juvenilismo latinoamericano", y en el transcurso de las décadas de 1910 y 1920 se irá conformando como sustrato básico

94 *Ibídem*, pp. 59 y 60.

de una crítica al positivismo, al capitalismo y al imperialismo. El arielismo funcionará en Nuestra América como matriz cultural que hará posible una lectura temprana del marxismo en clave ético-política, vitalista y, por lo tanto, crítica del determinismo y economicismo. Una clave que, en el caso del Perú, será principalmente indigenista.

Néstor Kohan considera a Mariátegui uno de los principales exponentes de un "marxismo arielista". Según este autor, el Amauta traduce y recrea el marxismo desde la clave que le suministra la "hermandad de Ariel", inaugurada por José Martí, Rubén Darío y Enrique Rodó y continuada por José Vasconcelos, Manuel Ugarte, José Ingenieros.

Para Kohan, este "marxismo arielista", configurado en la década del 20, designa el punto de partida de una tradición marxista continental de carácter revolucionario, antiimperialista, anticapitalista, antipositivista y humanista. Un marxismo opuesto al "Calibán", representado por el capitalismo imperialista norteamericano. Mariátegui, con Julio Mella y Farabundo Martí, serían las figuras precursoras de esta tradición que articula antiimperialismo y socialismo.

Vale aclarar que Ariel y Calibán son dos de los personajes de *La Tempestad* de William Shakespeare. Ariel es un espíritu del aire, siempre dispuesto a actuar en los elementos que le resultan afines: aire, agua y fuego. Calibán, hijo de la sucia bruja Sycorax, es un esclavo salvaje y deforme. Su nombre es el anagrama de caníbal y, a su vez, una deformación del nombre de los indios caribes.[95]

---

95 Roberto Fernández Retamar en su *Calibán* invierte el sentido de esta figura, resignifica positivamente al personaje de Shakespeare asimilándolo al colonizado. Al fin y al cabo Calibán es un esclavo deforme, natural de una "isla" prácticamente despoblada y ocupada por unos náufragos que lo sojuzgan y lo humillan. Consideramos que la analogía entre Calibán y el colonizado se eslabona de manera espontánea con otras: entre la isla y Nuestra América, entre los náufragos que sojuzgan y humillan y el colonizador europeo o yanqui. Véase: Fernández Retamar, Roberto, "Todo Calibán", en: *Obras*. Uno, La Habana, 2000. Ver: www.cubadebate.cu/libros.Libres. Chequeado el 30 de

Es evidente entonces que el *elam* arielista no era ajeno al modernismo vanguardista –con su proclividad al enfoque culturalista y esteticista que sabía contraponer cultura a civilización– y abarcaba a la generación de la Reforma Universitaria, fundamentalmente aquella porción de sensibilidad más romántica que positivista y liberal. Kohan reconoce la presencia de este *elam* en figuras como Deodoro Roca y Julio V. González. La adscripción a esta "hermandad de Ariel" explicaría, en buena medida, el hecho de que Mariátegui no haya pretendido arraigar el marxismo en la herencia de la tradición liberal.[96] Esta clave tendrá importantes consecuencias, alumbrará un pensamiento original, fundacional, apto para afrontar los desafíos hegemónicos que se le presentaban a la izquierda de Nuestra América en la década del 20.

Por ese entonces Mariátegui ingresa a la escuela, allí sufre un accidente que le afecta la pierna izquierda; esta quedará semiatrofiada y a partir de ese momento perderá movilidad. El diagnóstico no era alentador para el niño: una anquilosis de la articulación de la rodilla izquierda que, como se supo más tarde, respondía a un cuadro de osteorartritis u osteomielitis crónica. Además de las dificultades para movilizarse, Mariátegui debió soportar la presencia de varias fístulas que no dejaron de segregar líquidos hasta el fin de sus días. Para recibir atención médica adecuada es trasladado a Lima, a la clínica de la Misión de Santé, donde es operado. Allí permanecerá algunos meses bajo el cuidado de religiosas francesas. No puede continuar con sus estudios pero desarrolla el hábito de la lectura y se familiariza con el idioma francés.

Entre 1905 y 1908 se publica una serie de obras muy significativas para la historia del pensamiento peruano. Estas obras pueden verse

---

enero de 2012. Véase también: Shakespeare, William, *La Tempestad*, Buenos Aires, Vitae, 2006.

96 Véase: Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano,* Buenos Aires, Biblos, 2000. Kohan también identifica algunas continuidades históricas de la "hermandad de Ariel", por ejemplo, en Ernesto "Che" Guevara en los años 60.

como una señal de que la realidad peruana comenzaba a ser reconocida como objeto de estudio por parte de algunos intelectuales. Por ejemplo, *Azucenas Quechuas*, de Adolfo Vienrich, de 1905, retoma la tradición literaria iniciada por Clorinda Mato de Turner con la novela *Aves sin nido*, una tradición que, con diferentes matices, parte de la idealización y/o estilización del inkario que derivará en la tesis del "comunismo incaico". Por cierto, dicha tradición podría remontarse a los tiempos de la colonia, con el Inca Garcilaso de la Vega, autor de *La florida del Inca*, *Los Comentarios reales* y la *Historia general del Perú* y, sobre todo, a Felipe Guaman Poma de Ayala, autor de *Nueva coronica y buen gobierno*, una extensa carta de alrededor de mil de páginas (y con más de trescientos dibujos en tinta) escrita hacia 1612-1615, pero descubierta en 1908 por el profesor Richard Pietschman en la Biblioteca Real de Copenhague.

En 1906 aparece *El carácter de la literatura del Perú independiente* de José de la Riva Agüero y un año después se publica *Le Pérou contemporain*, de Francisco García Calderón. Constituye todo un síntoma que este libro sobre la realidad peruana haya aparecido en Francia y en francés. Cierra esta serie, en el año 1908, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* de Víctor Andrés Belaúnde. De todos modos creemos que es lícito plantear que la primera versión del libro *La Realidad nacional*, también de Belaúnde, clausura esta serie en el año 1917. Resulta evidente que a comienzos del siglo XX y de la mano de la generación civilista, arielista o del 900, se instala en el Perú la preocupación por la "realidad nacional".

Mariátegui, con 15 años, y gracias a las gestiones del obrero gráfico Juan Manuel Campos, ingresa como ayudante en el taller de linotipia del diario *La Prensa*, propiedad de Pedro de Osma y Alberto Ulloa Cisneros. Al poco tiempo, el "cojito" Mariátegui se convierte en corrector de pruebas y tras un lapso igualmente breve llega a cronista. Varios autores han coincidido en que el periodismo fue su escuela, en un sentido muy extenso, dado que no solo se relaciona con un "estilo" y un método de trabajo, sino con su formación literaria y política. Campos también lo pone en contacto con Manuel González Prada y su círculo más íntimo.

Mariátegui iniciará una relación de amistad con Alfredo, el hijo del autor de *Páginas libres*, unos pocos años mayor que él.

En ese tiempo, a instancias de Pedro Zulen, un estudiante de Filosofía de la Universidad de San Marcos, de origen chino, se funda el Comité Central de la Asociación Pro-Indígena, organización "protectora de los derechos indígenas", de carácter paternalista. Otra figura destacada de la Asociación fue Dora Meyer. Más allá de las limitaciones político-ideológicas de la Asociación –en la década del 20 Mariátegui consideraba que la Asociación había propuesto una prédica humanitaria, idealista, pero sin una verdadera eficacia–, hay que destacar el hecho de que por vez primera los indígenas fueron considerados como sujetos plenos. Por otra parte, la Asociación se convirtió en caja de resonancia de los conflictos campesinos y del interés por la cuestión indígena. No casualmente muchos anarquistas fueron socios de la misma. Con el tiempo, Zulen y otros miembros de la Asociación fueron abandonando el punto de vista paternalista inicial y radicalizaron sus planteos. Zulen, en la misma línea de González Prada y anticipándose a Mariátegui, llegó a sugerir que el "problema indígena" era el "único" problema de Perú, que en él se condensaba el drama de la nación.

En 1909 aparece *El porvenir de América Latina*, de Manuel Ugarte, y un año después *La historia en el Perú*, de José de la Riva Agüero. Mientras tanto, en 1910, estalla la Revolución Mexicana. El proceso revolucionario mexicano, sin exhibir una ideología definida, combinará elementos nacionalistas, antiimperialistas, democráticos, antioligárquicos, anticapitalistas y agraristas. Además, planteará en forma concreta la emancipación de los pueblos indígenas. Pero pasarán unos cuantos años –que comprenden la Revolución Rusa y una estadía de más de tres años en Europa– para que Mariátegui se aproxime al significado más hondo de la Revolución Mexicana.

Hacia 1911 Mariátegui comienza a publicar artículos en *La Prensa*, con el seudónimo de Juan Croniqueur. También utilizará otros seudónimos: "El cronista criollo", "El de siempre", "El de la ventanilla de la crónica", JC, Jack, Kendalif, Monsieur Camonille, Sigfrido y XYZ. Está

a cargo de las secciones: "policiales" y "lotería"; también escribe notas para la sección "sociales" y para deportes (hipismo). Al poco tiempo pasa a formar parte de la redacción, especializándose en temas literarios y artísticos, sin dejar de producir notas vinculadas a temas religiosos. Se inicia de esta manera su etapa del "diarismo" (su producción periodística será copiosa e ininterrumpida), el tiempo de la vocación literaria, inicialmente inscripto en una tradición criollista y modernista.

Esta recuperación de la tradición, a pesar de su carácter "pasadista", antiprogresista, meramente evocativo o de huida al pasado, es signo inicial de una preocupación que será retomada en la obra posterior de Mariátegui. La tradición como categoría será resignificada por Mariátegui en clave revolucionaria años más tarde. Esta matriz no puede soslayarse a la hora de analizar los alcances que Mariátegui les asigna a los elementos de socialismo práctico subyacentes en las comunidades campesinas-indígenas.

Entonces, predominaba en el joven Mariátegui el interés por una temática sentimental y mística. La tristeza más honda, la soledad, el hastío, la monotonía, el cansancio, en fin: el *spleen*, se reiteran como tópicos. Valen como ejemplo las cartas de Mariátegui –que en ese tiempo era el poeta "esplimático" Juan Croniqueur–, a "Ruth" (Bertha Molina), sobre todo las cartas de los años 1916 y 1917.[97] Por supuesto, no podemos obviar el poema "Spleen":

> Un cansancio muy grande e impreciso. Una sed/ de imposibles caricias. Un neurótico amor/ que me envuelve en las mallas sutiles

97 La correspondencia con Bertha Molina se extiende hasta 1920, cuando Mariátegui llega a Europa. A través de ellas se perciben los cambios políticos y personales experimentados por Mariátegui. Por cierto, en la primera carta que envía desde Roma, en 1920, ya firma José Carlos. Véase: "Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)". Presentación de Alberto Tauro. En: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1. Lima, Empresa Editora Amauta, 1989, pp. 37-119.

> de su red/ y que me ha anestesiado, sin curar mi dolor… Un desdén por la vida./ Una vaga inquietud ante la certidumbre de que habré de morir/ y aunque siento infecunda mi fatal juventud/ una pena muy honda, muy honda de partir… Una abulia indolente que me veda luchar/ y me sume en la estéril lasitud de soñar./ Un afán de aturdirme en el diario trajín.
> Me espanta verme a solas. Busco la confusión/ por no oír la imperiosa voz de mi corazón/ y me río jocundo por disfrazar mi spleen… (EJ, T. 1, p. 95).

Este "malestar en la cultura", usando lenguaje freudiano, puede ser visto como expresión del control ejercido por una clase dominante "atrasada" y unas elites políticas oligárquicas reaccionarias, cerradas a todo lo que pudiese tener un tufillo de innovación intelectual o renovación cultural. De ahí también el gesto rebelde, contestatario, de Mariátegui. Gesto que en ese primer momento, signado por el modernismo, poseía una inocultable carga aristocrática e individualista que se reflejaba en un dandysmo exhibicionista que solía tener como escenario los salones más distinguidos de Lima: el Palais Concert, el Estrasburgo, entre otros.

El modernismo en Nuestra América articulaba un *pathos* elitista y aristocratizante con una crítica al orden burgués y al imperialismo norteamericano como expresiones de la mediocridad y del frío materialismo. Según Terán, la adscripción al modernismo le serviría a Mariátegui como una especie de matriz teórica para una postura cercana al aristocratismo.[98] Por supuesto, este espíritu antioligárquico, rebelde y contestatario, y a la vez culturalmente aristocratizante y elitista, será más tarde objeto de resignificación en clave popular y colectiva.

En efecto, en sus primeras intervenciones literarias Mariátegui asumirá la pose del bohemio que en cada acción y en cada gesto pretende diferenciarse del "común", del hombre y la mujer "medios", "grises", que desafía la pacatería de la sociedad limeña, pose que pudo ser tanto frívola

98 Véase: Terán, Oscar, *op. cit.,* pp. 22 y 23.

y elitista como impertinente y original, pero que invariablemente buscó poner de manifiesto la decisión (puramente individual por entonces) de romper amarras con la convenciones y los fetiches de la sociedad burguesa y oligárquica. De esta manera reproduce el típico deseo bohemio de *epater le bourgeois*, y también cierto deseo de fuga de un mundo que por su mediocridad resulta asfixiante e inadecuado para todo lo que abrigue pasiones, ambiciones, sueños, etc.

También en 1911, como derivación de un conflicto de los obreros textiles de Vitarte, tiene lugar en Perú el primer paro nacional y se constituye el Comité de Propaganda Sindical.

En 1912 el colombiano José M. Vargas Vila publica *Ante los bárbaros*, retomando la tradición antiimperialista de Ugarte (que en Vargas Vila asume un perfil principalmente "antiyanqui") y sus encendidos llamados a la unidad de Nuestra América. Ese año estalla en China la revolución nacionalista. Un año más tarde, Sun Yat Sen funda el Kuomintang (Partido Nacional del Pueblo).

Por ese tiempo, a instancias del anarco-sindicalismo, comienza a consolidarse en Perú un discurso idealizador del Tawantinsuyo (el conjunto de las cuatro regiones del Imperio incaico que seguían los puntos cardinales: Antisuyo, Collasuyo, Contisuyo y Chinchusuyo y que tenían como centro al Cusco) y un interés cada vez mayor por las comunidades campesinas-indígenas. Los seguidores de González Prada se sienten solidarios con los indios. Retomando la tradición de *Los parias*, nace *La Protesta,* publicación anarquista que hasta 1925 prestará especial atención a las cuestiones indígenas.

La influencia anarquista se hace sentir principalmente entre los trabajadores de Lima. Guillermo Rouillón refiere una serie de encuentros que Mariátegui, en calidad de periodista, tuvo con José Spagnolli y Antonio Gustilelli, inmigrantes italianos radicados en Argentina, delegados de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA), que durante los años 1912-1913 desarrollaron actividades de propaganda en el Perú. Justamente en esos años tuvieron lugar dos huelgas en el

Puerto del Callao a favor de la jornada de ocho horas.[99] El movimiento huelguístico se incrementará en los años posteriores.

El inicio de Primera Guerra Mundial encuentra a Mariátegui colaborando con las revistas *Mundo Limeño, Turf* (una revista hípica en la que utilizaba el seudónimo de Jack) y *Lulú*. Ya es una figura destacada del periodismo limeño y desde esa condición contribuye a la fundación del Círculo de Periodistas de Lima.

Por su parte, Manuel Ugarte preside la Asociación Latinoamericana (Comité Pro-México).

En 1915, en Puno, estalla la rebelión dirigida por el oficial del ejército Teodomiro Gutiérrez Cuevas, que adopta el nombre de Rumi-Maqui (mano de piedra) y se propone restaurar el Tawantinsuyo, retomando la senda revolucionaria de Tupac Amaru II (1780) y de la "utopía andina", con claros componentes mesiánicos y milenaristas combinados con elementos del ideario anarquista. Tiempo antes, el presidente Guillermo Billinghurst lo había enviado a Puno con el fin de obtener información sobre una serie de denuncias formuladas por los campesinos-indígenas, víctimas de la expansión de las haciendas y de los abusos de los comerciantes. In situ, el mayor Gutiérrez constata el grado de explotación ejercido por el gamonalismo sobre los campesinos-indígenas. Derrocado Billinghurst, Gutiérrez sale del Perú. Después de un paso por Bolivia, Chile y Argentina, países en los que se vincula con grupos ácratas, retorna a Perú, convoca a campesinos indígenas de Puno, Cusco, Abancay, Ayacucho y Bolivia, y asume la dirección del levantamiento. Según Flores Galindo, Rumi-Maqui, al igual que Emiliano Zapata en México, "proyectaba formar un ejército campesino". El autor considera como "testimonios indudables de sus propósitos" el empleo de sellos y banderas, la conformación de un Estado Mayor y la sanción de edictos.[100]

---

99 Rouillón, Guillermo, *op. cit.*, Tomo I, *La edad de piedra*, p. 183.

100 Flores Galindo, Alberto, *Arequipa y el sur andino. Ensayo de historia regional. Siglo XVIII-XX*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, Tomo I. Lima, Fundación Andina-SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1993, p. 368.

El "ejército campesino" de Rumi-Maqui no logra tomar la hacienda de San José y se dispersa. Los hacendados desatan una brutal represión. Rumi-Maqui desaparece sin dejar rastros.

En 1916 se estrena la obra de teatro *Las tapadas*, escrita por Mariátegui junto a Julio de la Paz (Julio Baudín), con música de Reynaldo La Rosa. No tiene buena acogida por parte de la crítica. En realidad, correspondería decir que ni siquiera llega a rendírsele el tributo de una crítica implacable. Pero a pesar del traspié, el joven Mariátegui persistirá en la senda literaria. Se acercará al grupo literario formado en torno de la revista *Colónida*, cuyo principal animador era Abraham Valdelomar (alias "El Conde de Lemos"), y que se inspiraba en el escritor y poeta italiano Gabriele D'Annunzio. El grupo se propone renovar la literatura peruana, superando la imitación de las corrientes y modas europeas. La experiencia de *Colónida* (y del denominado "colonidismo") ha sido considerada como la expresión de un momento de transición entre el modernismo y el vanguardismo. Más allá de su decadentismo y su esteticismo, más allá de sus posturas individualistas y elitistas (cuasi aristocratizantes), más allá de su desinterés por la política, los "colónidos" produjeron una ruptura importante en el campo literario, al rechazar enfáticamente el academicismo y la estética oligárquica.

Precisamente, en colaboración con Abraham Valdelomar, Mariátegui escribe y publica el drama histórico *La Mariscala*, sobre la vida de doña Francisca Zubiaga de Gamarra. Y en forma independiente compone *Tristeza*, libro de poemas que nunca llega a la imprenta.

También en 1916, Mariátegui renuncia al diario *La Prensa* y pasa a desempeñarse como redactor principal y cronista parlamentario en el diario *El Tiempo*. Su amigo César Falcón sigue el mismo itinerario. En sus artículos, Mariátegui ya se refiere a Tupac Amaru II, a Rumi-Maqui y a la restauración del Tawantinsuyo. Pero el joven Mariátegui, por ese tiempo, para explicar la inviabilidad de una rebelión campesino-indígena –en el presente o en el pasado, la de Rumi-Maqui o la de Tupac Amaru II– recurría a argumentos tales como la abulia del medio y la raza (Ver: EJ, T. 3, pp. 132-133). Un punto de vista que modificará en

poco tiempo, precisamente gracias a Rumi-Maqui y a la indiada rebelde, quienes le permiten comenzar a descubrir los ignotos e inexplorados subsuelos del país: el mundo andino.

Mientras tanto se disuelve el Comité Central de la Asociación Pro-Indígena. La conflictividad social va en aumento. Se producen huelgas en Huacho (que terminan en una masacre), Sayan, Supe, Barranca, y Pativilca, también Talara y Negritos. Van a la huelga los trabajadores de Cerro de Pasco, y los telegrafistas de Lima.

Mariátegui, quien por aquellos años no renegaba de su cristianismo, atraviesa una etapa en la que los perfiles inocultablemente "místicos" de su fe se realzan. Realiza un retiro espiritual en el Convento de los Descalzos de Alameda. Allí compone su soneto "Elogio de la celda ascética":

> Piadosa celda, guardas aromas de breviario,/ tienes la misteriosa pureza de la cal,/ Y habita en ti el recuerdo de un Gran Solitario/ que se purificara del pecado mortal. […] Y, en el rumor del campo y de las oraciones,/ habla a la melancólica paz de los corazones/ la soledad de San Juan de la Cruz… (EJ, T. 1, p. 72).

Ya había publicado una serie de artículos vinculados a temas religiosos, "Viendo la cuaresma" y "Santa efeméride" (ambas de 1915). En abril de 1917, en *La Prensa*, *La Crónica* y *El Tiempo* se publica en forma simultánea su artículo "La procesión tradicional". Según Manuel Miguel de Priego, Mariátegui "siente profunda comprensión hacia la multitud ferviente que participa en la Procesión del Señor de los Milagros", de algún modo –sugiere el autor– intuye "la potencialidad de esa fe en las transformaciones terrenales a favor de los pobres".[101] Mariátegui describe a la procesión como un "desfile místico y tumultuoso que canta, reza y emociona" (EJ, T. 2, p. 139).

---

101 Miguel de Priego, Manuel, "Mariátegui y Valdelomar. Estudio Preliminar", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3. Lima, Empresa Editora Amauta, 1991, p. 83.

1917 es un año clave en múltiples aspectos. Marca el principio del fin de la "edad de piedra", el abandono de las *boutades* valdelomarianas y la bohemia del Palais Concert, el comienzo de un tiempo en el cual se perfilan las orientaciones político-ideológicas que unos años después, en Europa, terminarán convirtiéndose en certezas. En primera instancia se produce, a comienzos del año, una sublevación de los indios de Huancané que activa el entusiasmo por la figura de Rumi-Maqui. El 17 de enero, en el diario *El Tiempo,* Mariátegui no oculta sus simpatías por el jefe de la rebelión de 1915, y afirma: "El general Rumi-Maqui, que entre nosotros era solo el mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas, entre los indios es el Inca, el restaurador y otras cosas tremendas y trascendentales" (EJ, T. 5, p. 171). El 25 de abril, en el artículo "Minuto solemne" publicado en el mismo diario, Mariátegui anuncia el "renacimiento peruano" y dice: "Tenemos arte incaico. Música incaica. Y para que nada nos falte nos ha sobrevenido una revolución incaica" (EJ, T. 5, p. 347). El 11 de junio, también en *El Tiempo,* en el artículo "La ciudad triste", publicado en el mismo diario, afirma su predilección por las huelgas "distintas y pujantes", "bravías y fuertes", con "trapo colorado y grito socialista" (EJ, T. 6, p. 54).

Pero más allá de estas definiciones tan tajantes y delatoras de nuevas inquietudes, sigue impregnado de espíritu bohemio. A instancias suyas y de un grupo de jóvenes literatos, la bailarina suizo-argentina Norka Rouskaya danza una noche entre las tumbas del Cementerio de Lima con el fondo de la Marcha Fúnebre de Federico Chopin interpretada por el violinista Luis Cáceres. La célebre Isadora Duncan ya había presentado sus coreografías recurriendo a cementerios como escenarios, en París y en Nueva York, con gran suceso; similar fue la ejecución de la bailarina española Tórtola Valencia en el altar de la Iglesia de los Caballeros de San Juan, en Letrán.[102] Pero en Lima el acontecimiento deriva

102 Los organizadores del evento del cementerio habían convocado en primera instancia a la bailarina Tórtola Valencia, de cierta fama. Pero esta, aduciendo

en un escándalo de gran magnitud. Organizadores e invitados terminaron arrestados, acusados de "profanación".

Asimismo, impulsado por sus afanes místico-religiosos, con la intención de estudiar filosofía escolástica y latín con el fraile agustino erudito Pedro Martínez Vélez, Mariátegui inicia un curso como alumno libre en la Universidad Católica de Lima, pero lo abandona al poco tiempo.

Su prestigio como periodista se acrecienta. Por su crónica "La procesión tradicional" obtiene el Premio Literario otorgado por el Círculo de Periodistas (institución que poco después lo designa como vicepresidente) y el Premio Municipalidad de Lima. Queremos insistir aquí en la persistencia del misticismo, en el interés por la temática religiosa y en la constatación del poder movilizador de la fe y los mitos cuando se asumen colectivamente. Por lo tanto, cabe reiterar aquí lo señalado por Flores Galindo en relación a las "estaciones previas" del camino de José Carlos Mariátegui hacia Marx:

> …primero, ese instintivo y elemental sentimiento antioligárquico que *Colónida* alentó; luego, vino la confluencia entre el fervor religioso, que lo obsesiona desde su niñez, con el entusiasmo por las multitudes para allí terminar descubriendo el poder del sindicato como forma de organización, de lucha y también de cultura.[103]

Las intervenciones de Mariátegui asumen perfiles cada vez más beligerantes. Junto a Carlos Guzmán Vera y César Falcón edita *La Noche*, periódico vespertino en clave humorística que venía a responder al diario oficialista *El Día*, defensor del gobierno civilista de José Pardo. *La Noche* apenas alcanza a salir durante un mes. Mariátegui, como el mundo, está en plena ebullición.

---

otros compromisos, se excusó. Finalmente la propuesta recayó en "la Rouskaya", más bisoña y prácticamente desconocida.

103 Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui,* en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 546.

Decíamos que el año 1917 era clave. No es casual que ese año Mariátegui anuncie el "renacimiento peruano" y "la revolución incaica". En 1917, además, se proclama en México la Constitución de Querétaro, y en la periferia de Europa se produce uno de los acontecimientos más significativos para el itinerario de Mariátegui: en octubre estalla la Revolución Rusa.

Antes de fin de año, es decir, cuando la Revolución Rusa tiene unos pocos días de vida y su destino es incierto, Luis Miró Quesada, Alcalde de Lima, desde las páginas del diario *El Comercio* califica a Mariátegui de "bolchevique". Epíteto que hace extensivo a toda la redacción de *El Tiempo*. El 30 de diciembre, en un artículo sin firma, responderá Mariátegui desde las páginas de *El Tiempo*, con su artículo "Maximalismo peruano". Allí dice: "¡Bueno! ¡Muy bolcheviques y muy peruanos! ¡Pero más peruanos que bolcheviques!".[104] En esa definición podemos identificar un punto de inflexión, ratificado el 9 de abril del año siguiente en otro artículo de *El Tiempo*. En "Bolcheviques aquí", sostiene Mariátegui:

> Nosotros que motejados de bolcheviques, no nos hemos defendido de este modo sino que lo hemos abrazado con ardimiento y fervor, tenemos que holgarnos y refocilarnos de que el socialismo comience a aclimatarse entre nosotros como una planta extranjera que halla amor en este suelo donde tan bien saben medrar y prosperar próvidamente la rica caña de azúcar y el generoso algodón mitafifi (EJ. T. 7, p. 54).

Por ese entonces, Mariátegui inicia una relación "informal" con Victoria Ferrer, hija del obrero gráfico Juan Ferrer. César Falcón hace lo propio con Beatriz, hermana mayor de Victoria.

---

104 Véase: Terán, Oscar, *op. cit.,* p. 36. También Rouillón, Guillermo, *op. cit.*, Tomo 1. *La edad de piedra,* p. 201. Este artículo no figura en los *Escritos Juveniles* de Mariátegui.

En 1918, junto a César Falcón, con Félix del Valle y Humberto del Águila, entre otros intelectuales, Mariátegui funda la revista *Nuestra Época*, que ya expresa una tendencia combativa filo socialista y que está influida por el periódico *España* (1915-1924), dirigido por Luis Araquistáin, periodista y dirigente socialista español. En una nota breve de la redacción, Mariátegui anuncia que abandona definitivamente todos sus seudónimos, un hecho por demás sintomático. La práctica "diarista" y la estampa de Valdelomar como referente estético quedan atrás. Otro tipo de práctica tiene inicio, programática y de signo vanguardista. En forma prácticamente paralela, desde el extremo conservador, Víctor Andrés Belaúnde lanza el *Mercurio Peruano* (24 de julio) en compañía de Mariano Ibérico, uno de los introductores de la filosofía de Bergson en Perú, al que nos referiremos más adelante.

En el primer número de *Nuestra Época* –y en la línea de Gónzalez Prada– Mariátegui publica el artículo "Malas tendencias: el deber del ejército y el deber del Estado", que le vale una agresión física por parte de un grupo de militares jóvenes encabezados por el entonces teniente José F. Vásquez Benavides y, además, un conato de duelo. Más allá de las renuncias del jefe del Estado Mayor del Ejército y del ministro de Guerra, Mariátegui no pudo seguir imprimiendo *Nuestra Época* en los talleres de *El Tiempo*, tal como venía haciéndolo.

Mientras algunos autores como Eugenio Chang Rodríguez consideran que *Nuestra Época* carecía de plan definido,[105] otros, como Robert Paris, han destacado que *Nuestra Época* marca una ruptura importante en Mariátegui, un punto de partida, tal vez la primera estación de su itinerario socialista.[106]

---

105 Véase: Chang Rodríguez, Eugenio, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Trujillo, Editorial Normas Legales SA, 1986, pp. 11 y 12.

106 París, Robert, "Preface" *a 7 essais d'interprétation de la realité peruvienne*, París, François Maspero, 1968.

Para Fernanda Beigel:

> El primer intento serio de crear un medio propio fue *Nuestra Época*, que podría ser inscripta entre las *revistas literarias* del modernismo peruano, aunque mostraba una intensa preocupación por lo político y por la problemática del movimiento estudiantil latinoamericano [...] La revista *Nuestra Época* fue una incursión de Mariátegui en las prácticas vanguardistas incipientes del momento que llegó a marcar un umbral. Pero este fue transpuesto recién con la fundación de *Amauta*, en 1926.[107] (itálicas en el original).

Beigel también señala que *Nuestra Época* puede ser considerada como un experimento liminar de una práctica clave para comprender el proyecto político-cultural de Mariátegui: el "editorialismo programático", y de la construcción de una red editorial de alcance nacional e internacional.

Ese año también participará activamente en la fundación del Comité de Propaganda y Organización Socialista, que convoca a intelectuales y a obreros. El Comité lanza el periódico *Germinal.* Obviamente, la impronta anarquista, tanto en los círculos intelectuales como obreros, seguía indeleble. Inicialmente la secretaría general quedará en manos de Alberto Secada, pero inmediatamente este fue reemplazado por Luis Ulloa. Al poco tiempo Mariátegui se separa del grupo por no compartir algunas de sus orientaciones estratégicas. Por ejemplo, rechazaba el electoralismo, el personalismo y el nacionalismo de Secada y Ulloa. Por otra parte sus simpatías para con la Revolución Rusa lo distanciaban de los sectores que pretendían participar en la Primera Conferencia Socialista y Obrera Panamericana convocada por los núcleos del Partido Socialista Argentino más afines a la II Internacional. Según Rouillión, en esa ocasión, Mariátegui "reivindicó la actuación principista y revolucionaria" del grupo

107 Beigel, Fernanda, La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina, *op. cit.*, pp. 54 y 60.

disidente, el Partido Socialista Internacional.[108] Finalmente Mariátegui estaba en desacuerdo con aquellos que impulsaban la conversión del Comité en partido político sin considerar los niveles de conciencia y de arraigo en las masas. Como veremos, esta posición de Mariátegui se irá delineando como una invariante de su concepción política.

El 14 de junio de 1918, en la provincia de Córdoba, Argentina, se inicia el movimiento de la Reforma Universitaria, que repercute en buena parte de Nuestra América, de modo muy intenso en el Perú y deja su impronta en Mariátegui, que captará el contenido social e identificará las perspectivas políticas más generales del movimiento. Poco antes del inicio del movimiento reformista, en la redacción de *El Tiempo*, Mariátegui conoce al joven trujillano Haya de la Torre. El 22 de julio de ese año fallece González Prada.

Mariátegui se adhiere al movimiento de la Reforma Universitaria, promovido en el Perú por el Comité General de la Reforma Universitaria y por la Federación de Estudiantes. Esta última, moderada al comienzo y con expectativas respecto del gobierno de Leguía, modificará su posición cuando la correlación de fuerzas se torne favorable a los estudiantes más radicalizados. Estos nombrarán como presidente del Comité General a Haya de la Torre y asumirán un compromiso activo con las reivindicaciones y las luchas de los trabajadores.

En forma paralela, ya en 1919, Mariátegui apoya la huelga de jornaleros en favor de la jornada de ocho horas y el paro general por el abaratamiento de las subsistencias que impulsan los anarco-sindicalistas. Adalberto Fonkén, Julio Portocarrero, Fernando Borjas y Nicolás Gutarra son los principales dirigentes de la huelga que, además de paralizar Lima, se hace sentir en el interior del país. Ese mismo año se constituye la Federación Obrera Regional Peruana, inspirada en los principios del comunismo anárquico. Y es que en el Perú, a diferencia del epicentro argentino, la Reforma Universitaria logrará articularse de

108 Véase: Rouillón, Guillermo, *op. cit.*, Tomo 1. *La edad de piedra*, p. 252.

manera "orgánica" con las demandas de los trabajadores.[109] De todos modos, desde Buenos Aires, José Ingenieros, inspirado por la Revolución Rusa y la Reforma Universitaria, lanza una convocatoria para formar la "Internacional del pensamiento". Miguel A. Asturias, Haya de la Torre, Carlos Quijano, Manuel Ugarte, Miguel de Unamuno, José Vasconcelos y el propio Ingenieros impulsan la formación de un Comité de Solidaridad Latinoamericana.

La Reforma Universitaria hará que el "juvenilismo arielista" exceda las expresiones puramente literarias, el elitismo y la ambigüedad política. En torno de ella se articularán diversas narrativas continentales antiimperialistas y antioligárquicas. Para Mariátegui, la Reforma Universitaria será la partida de nacimiento de la "nueva generación latinoamericana", con la que nace un "nuevo espíritu" en el Perú y en Nuestra América.

Como vemos, es posible ubicar la iniciación socialista-marxista de Mariátegui en el año 1918. Rouillón resalta la relación de Mariátegui con Víctor Maúrtua, lector de Hegel, Marx, Engels, Bergson, Sorel y Labriola, Rolland, Unamuno, etc., un divulgador temprano del marxismo en el Perú con ascendente en círculos intelectuales, concretamente en aquellos en los que Mariátegui participaba.[110]

---

109 Cabe aclarar que la composición de esos trabajadores urbanos era fundamentalmente artesanal, destacándose el proletariado textil. En la costa-norte del país existía un proletariado vinculado a la economía de enclave (azúcar y algodón), que combinaba formas modernas de producción con un régimen de explotación cuasi servil. Muchos de los trabajadores de ingenios, haciendas, plantaciones, eran indígenas serranos "enganchados". En la sierra existía un proletariado "minero" de origen chino al comienzo y predominantemente indígena más tarde.

110 Véase, por ejemplo, Rouillón, Guillermo, *op. cit.*, Tomo I. *La edad de piedra*, pp. 211, 212, 213. Rouillón también menciona la relación de Mariátegui con Remo Polastri Bianchi, pintor florentino residente en Lima, quien –según este autor– "había tomado partido por Sorel y Labriola" (p. 217).

Lo mismo podría decirse de su indigenismo. Es casi un lugar común sostener que Mariátegui descubre América en Europa, tal como él mismo lo expresara años más tarde. Hemos visto que antes de viajar a Europa, Mariátegui ya hablaba de revolución incaica. Podría considerarse un exabrupto folklórico, un desborde retórico, pero ocurre que en 1919, poco antes de embarcarse con destino a Europa, Mariátegui establece contacto con Carlos Condorena, líder de los campesinos indígenas de Huancané, al tiempo que un grupo de líderes indígenas y ex delegados y dirigentes de la Asociación Pro-Indígena (Mayer y Zulen, entre otros), junto a obreros de extracción anarco-sindicalista, y algunos intelectuales indigenistas como José Antonio Encinas e Hildebrando Castro Pozo, entre otros, inician un proceso que llevará a la fundación del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo.

En julio de 1919 el candidato presidencial Augusto Bernardino Leguía derroca al gobierno de José Pardo e inicia un período de gobierno que se extiende por 11 años. En los primeros tiempos del "oncenio" –tal como se denominó este período presidencial de Leguía– se produce una especie de *impasse* en la "República Aristocrática" que se había iniciado con la presidencia de Nicolás de Piérola. Esta República, también denominada "civilista", presentó perfiles católicos e hispanistas y contó con el apoyo del los terratenientes y el capital inglés. Leguía, un "hombre de negocios" que ya había ocupado la presidencia en el período 1908-1912, expresó a partir de 1919 a una nueva oligarquía que asumió objetivos de modernización y que estaba definidamente orientada al capital norteamericano. De ahí que se lo calificara de "agente de Wall Street". Contó, además, con el apoyo de algunos sectores de la pequeña burguesía urbana.

Hablamos de un *impasse* porque, inicialmente, la figura de Leguía había despertado ciertas expectativas entre los estudiantes y los trabajadores. Su ascenso de ninguna manera podía desvincularse del movimiento de la Reforma Universitaria –a la que apoyará– y de las luchas obreras de aquellos años; de hecho, no mucho tiempo antes de volver a ocupar la presidencia, la Federación de Estudiantes lo designó como "Maestro de la juventud".

A poco de asumir, Leguía impulsó la jornada de ocho horas, las Comisiones de Arbitraje y el salario mínimo. En los inicios del oncenio fueron atendidas algunas reivindicaciones indigenistas históricas. Se creó la Sección de Asuntos Indígenas dependiente del Ministerio de Fomento y Obras Públicas (Castro Pozo fue nombrado director), se dio impulso a las escuelas agrícolas, se estableció el Día del Indio, se inauguró el monumento de Manco Cápac y el presidente llegó a asumir una retórica pro-indigenista autoproclamándose "Wiracocha".

Lo más importante: Leguía aprobó leyes que reconocían a las comunidades indígenas-campesinas. Aprobó una Constitución que legalizaba la propiedad comunal, derogando, de hecho, el infausto Decreto del Libertador Simón Bolívar del año 1824 que despojaba de todo respaldo jurídico a las comunidades. Leguía creó también un Patronato de la Raza Indígena. Las expectativas iniciales en torno de su figura y su proyecto político se desvanecieron rápidamente. La "fase democrática" de su gobierno se extendió hasta 1922 y la República retomó su camino "aristocrático".

A partir de 1923 el gobierno de Leguía (apoyado en el capital norteamericano) cederá a las presiones de los gamonales que desencadenan una feroz matanza en Huancané y comenzará a desplegar, de cara a las comunidades y al movimiento campesino indígena, una política que alternará la cooptación con la represión pero que no logrará detener el proceso de rebelión. En realidad, Leguía buscó disciplinar al gamonal serrano y a los hacendados costeños, quiso hacerles sentir la presencia del Estado, pero en ningún momento pensó en erradicarlos.

También en 1919, Mariátegui y César Falcón abandonan la redacción de *El Tiempo* (más tarde retomarán la colaboración) y en mayo inician con Humberto del Águila la publicación del diario *La Razón*. Una experiencia breve –se extiende de mayo a agosto– pero que refleja con claridad el contexto en el que Mariátegui se embarca a Europa. En efecto, *La Razón* dará cuenta de un alza en las luchas sociales, del auge del movimiento de la Reforma Universitaria y de los primeros pasos del oncenio. Sin lugar a dudas se trató de un periódico "de izquierda", tal

vez el primero en adquirir masividad y relevancia en el medio limeño. *La Razón* hará explícita su simpatía por las luchas del Comité Pro-abaratamiento de las subsistencias (que servirá de base para la creación de la Federación Obrera Regional Peruana), adherirá a la demanda de los trabajadores por la jornada de ocho horas y llamará a la unificación del "proletariado", al mismo tiempo que desde sus páginas celebraba la aparición de *Los Heraldos Negros*, de César Vallejo. El tipo de reivindicación reflejaba la composición de la clase trabajadora limeña de aquellos años. La lucha por el abaratamiento de las subsistencias convocaba a un amplio espectro de asalariados y no asalariados.

Mariátegui reconocerá que la experiencia de *La Razón* inició su "orientamiento [sic] al socialismo" (IyP, pp. 98-99). *La Razón* se imprimía en los talleres gráficos del arzobispado, situación que se aprovechó para impedir su aparición, en ocasión de proponer un editorial escrito por Mariátegui y titulado "La patria nueva. Un personal senil y decadente" que criticaba duramente al elenco gobernante.

El descubrimiento de América (en Europa)

En octubre del año 1919 el gobierno de Leguía "envía" a Mariátegui (y a Falcón) a Europa en calidad de "agente de propaganda". Si nos atenemos estrictamente a las formas, debemos decir que Mariátegui fue un funcionario menor del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. Algunos han planteado la hipótesis de un supuesto leguiísmo de Mariátegui, lo que en buena medida es desmentido tanto por la línea asumida por *La Razón* como por su virtual clausura y, sobre todo, porque Leguía llegó a dar la orden de arrestar a Mariátegui y a Falcón. Para otros se trató, lisa y llanamente, de una deportación encubierta y que lo que atemperó la dureza en la represalia –su conversión en "beca"– fue el parentesco que vinculaba a Mariátegui con la esposa de Leguía, Julia Swayne Mariátegui (una prima hermana del padre de José Carlos). Por cierto, los cargos y las misiones en el exterior eran una práctica habitual de Leguía a la hora de deshacerse de opositores molestos. Sobre todo cuando estos no podían darse el lujo de costearse una temporada en el

exterior (concretamente en Europa). No fue el caso de otros "exiliados" de Leguía, intelectuales o políticos conservadores como José de la Riva Agüero o Víctor Andrés Belaúnde.

De todos modos quedó instalada la discusión respecto de la condición de Mariátegui a punto de zarpar: ¿exilio o beca? A nosotros no nos parece descabellado pensar en una zona gris, indefinida, que indudablemente afectó el prestigio de Mariátegui. Según la interpretación de Yerko Moretic (que puede ser considerada como representativa de un extenso conjunto de autores y autoras), esta actitud de Mariátegui constituyó una especie de "mancha" en su trayectoria.[111] Lo cierto es que sus contemporáneos no vieron en la partida de Mariátegui (y Falcón) nada parecido a "un destierro". Juan Gargurevich sostiene que Mariátegui y Falcón: "Partieron el 8 de octubre, una fría mañana. Solo una pareja de amigos acudió a despedirlos. El resto los acusaba de 'vendidos al leguiísmo' desatándose, una vez más, la maledicencia limeña".[112] Esta acusación –y el lógico recelo generado entre obreros y estudiantes–, pesará sobre Mariátegui después de su regreso, en 1923. Muchos autores señalan que fue Víctor Raúl Haya de la Torre quien se dedicó a minimizar la "falla" de Mariátegui, otros plantean exactamente lo contrario. Lo cierto es que, como veremos, Haya de la Torre, facilitará la inserción político-intelectual de Mariátegui después de su regreso al Perú.

El barco que lo lleva a Europa realiza una parada en Nueva York y durante dos semanas Mariátegui, en compañía de Falcón, recorre la ciudad y es testigo de una importante huelga de los trabajadores portuarios. Los visitantes peruanos se entrevistan con Samuel Gompers, dirigente "reformista" de la *Union of Lavour*. Días después desembarcan en Francia, donde permanecen aproximadamente un mes.

En Francia, Mariátegui establece contacto con el grupo *Clarté*, creado en París (con seccionales en varios países), poco antes de su arribo

---

111 Ver: Moretic, Yerko, *José Carlos Mariátegui. Su vida e ideario, su concepción del realismo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Técnica del Estado, 1970.

112 Gargurevich, Juan, *La razón del joven Mariátegui*. Lima, Horizonte, 1978, p. 137.

a Europa. Incluso llegará a conocer personalmente a su mentor, Henri Barbusse, que además dirigía la revista también llamada *Clarté*. Mariátegui, que admiraba a Barbusse por obras como *El fuego*, intentará una entrevista, según él, malograda por su deficiente francés y por el hecho de que Barbusse no hablaba una palabra en castellano. Asimismo entra en contacto con dirigentes políticos y sindicales. En París, Mariátegui recibe un cablegrama con la noticia del nacimiento de su primogénita: Gloria María.

La experiencia de *Clarté* propuso una figura universal del papel histórico del intelectual revolucionario o progresista y propició un modelo de intervención política. Ese modelo de intervención (muchas veces mal concebido como antiintelectualismo) venía a cuestionar a los intelectuales que se consideraban portadores, por derecho de casta, de una función directora sobre la política de las clases subalternas y que además creían que podían ejercer esa función externamente, al tiempo que eran parte de instituciones y circuitos de legitimación "oficiales". *Clarté* rompía con la hipóstasis de los intelectuales derivada de una concepción de las ideas como algo ajeno a los procesos y tensiones sociales. Robert Paris sostenía que, si bien la "formación ideológica" de Mariátegui fue principalmente italiana, las "formas" fueron tomadas de *Clarté*. Consideraba además que la imitación del "formato *Clarté*" era "un elemento común a todo el período".[113]

Mientras tanto, en Turín, Gramsci coeditaba *L'Ordine nuovo* (el 1 de mayo de 1919 aparece el primer número) y en Moscú se fundaba la Tercera Internacional o Internacional Comunista (IC). Cabe tener presente que en París, Mariátegui y Falcón toman distintos caminos: el primero marcha a Italia, el segundo a España. Con el tiempo, se podrá constatar que esa bifurcación fue de "destinos" en el sentido más fuerte del término, y se expresará –como veremos– en visiones contrapuestas e irreconciliables.

---

113 Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, p. 16.

En 1920 Mariátegui llega a Italia, país en el que permanecerá por dos años y siete meses, alternando en distintas ciudades. Durante este período, Mariátegui escribirá fundamentalmente de política internacional, temática que concitará sus intereses y sus esfuerzos por unos cuantos años más. Retoma sus colaboraciones para el diario peruano *El Tiempo*; las notas que escribe compondrán más tarde sus *Cartas de Italia*.

El norte del país, principalmente Turín, está convulsionado por el movimiento huelguístico y el desarrollo de la experiencia de los Consejos Obreros o *Consigli di fabbrica* (Consejos de Fábrica), proceso que Mariátegui sigue de cerca y que registraba como antecedentes más relevantes las "repúblicas soviéticas" establecidas en Hungría, Baviera y Eslovaquia durante el año 1919. También está atento a las acciones del campesinado que en la zona cercana a Roma venía desarrollando un proceso de toma de tierras.

En Italia, Mariátegui aspira aires neorrománticos. Descubre un mundo en crisis y, por lo tanto, colmado de posibilidades. Vive un tiempo caracterizado por el incremento de la autoactividad y el protagonismo de las masas, asiste a una mudanza de la política que va del parlamento a las calles y a las fábricas. Un tiempo de enorme entusiasmo y creatividad.

Según Robert Paris:

> La Italia de los años 1919-1922 aparecía, en efecto, junto a Alemania […] como un epicentro de la revolución mundial; una de esas encrucijadas donde la lucha de clases alcanzaba su más alto nivel y la elaboración teórica, sus formas más acabadas.[114]

En el artículo "Las fuerzas socialistas italianas", publicado en *El Tiempo*, en junio, Mariátegui afirma:

> …los instrumentos de dominación del Estado burgués no pueden en ninguna forma transformarse en órganos de liberación del pro-

114 Paris, Robert, *La formación ideológica de Mariátegui*, *op. cit.*, p. 89.

> letariado […] a ellos deben ser opuestos nuevos órganos proletarios –consejos obreros, de campesinos, etc.– que, funcionando por ahora bajo la dominación burguesa como instrumentos de lucha, serán mañana los órganos de transformación social y económica del orden de cosas comunista (CdI, pp. 52-53).

Mariátegui, en pleno "bienio rojo", se familiariza con la propuesta político-pedagógica del *prolekult* (cultura proletaria), una red impulsada por Anatoli Lunacharsky y Aleksandr Bogdanov, surgida tiempo antes de la Revolución de Octubre con el fin de impulsar la creatividad artística y cultural de los trabajadores. También tiene contacto directo con la praxis consejista revolucionaria. Por ese tiempo, intelectuales como Gramsci, Karl Korsch, Lukács, teorizaban sobre las experiencias consejistas. Un eje compartido –que retomaba opiniones y fórmulas del socialista norteamericano Daniel de León, fallecido en 1914– era la búsqueda en la realidad material del proceso de trabajo de los elementos potenciales de una institucionalidad (consejista) alternativa a la dominante y de una sociabilidad anticapitalista que prefiguraba la nueva sociedad y que, por tanto, podía y debía ser proyectada al conjunto de la sociedad. Por ejemplo, desde las páginas de *L'Ordine nuovo* se ponía de manifiesto el interés por dar con formas locales que pudiesen ser equiparables a los soviets rusos, formas que debían estar ligadas a la propia historia y que hicieran factible la traducción de la experiencia revolucionaria soviética. No casualmente Lenin consideraba que el grupo turinés hacedor de *L'Ordine nuovo* constituía la tendencia del Partido Socialista Italiano que mejor representaba a la III Internacional.

En Italia, esas formas locales fueron halladas en las comisiones internas de fábricas, devenidas, al calor de las luchas de los trabajadores, consejos obreros. Los consejos representaban la posibilidad misma del autogobierno de los trabajadores, el "germen" del futuro Estado proletario, su existencia potencial, al decir de Gramsci. Korsch, por su parte, sostenía: "el movimiento consejista ya no aparece como una mera acción

preparatoria para la futura batalla principal, sino como el verdadero y definitivo comienzo de esta batalla decisiva misma".[115]

La noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico retoma el sentido más general de las inquisiciones ordinovistas. Por supuesto, para Mariátegui la forma local análoga será la comunidad campesino-indígena. Del mismo modo, y como ha sostenido Beigel, la influencia ordinovista también se manifestará en la praxis editorialista de Mariátegui (en su "editorialismo programático"), sobre todo a partir de *Amauta*.[116]

En Roma, en un grupo de estudios teóricos vinculado al Partido Socialista Italiano, Mariátegui profundiza su formación marxista. Formación que, como hemos señalado, había comenzado en el Perú unos pocos años antes de su viaje a Europa. Si tenemos en cuenta la influencia de Maúrtua y las combinaciones de autores que divulgaba (Marx, Labriola, Sorel, etc.) hay que decir que Mariátegui estaba predispuesto al marxismo italiano. Un marxismo que, en esa época, rechazaba el reduccionismo de Aquiles Loria, el cientificismo fatalista de la II internacional y las simbiosis entre Darwin y Marx. Podemos afirmar que un marxismo caracterizado por su impronta antipositivista, antideterminista, antievolucionista y priorizadora de la praxis; un marxismo apto para conjugar realismo interpretativo y voluntad (o contenido heroico de la ideología), devendrá un hito en la conformación de su pensamiento. No solo cabe destacar la influencia de Antonio Labriola, sino también la de Benedetto Croce, Piero Gobetti, y la del francés Georges Sorel.[117]

---

115 Korsch, Karl, *Lucha de clases y derecho del trabajo*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 112.

116 Véase: Beigel, Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, *op. cit*.

117 Del campo cultural italiano también debe destacarse la influencia de Adriano Tilgher. Mariátegui toma de Tilgher la idea de la falta de una fe, que complementaría su spengleriana idea de la crisis terminal de la civilización occidental. También fue importante la influencia de Francisco de Santis en la comprensión de ciertos temas literarios.

Entre otras nociones, Mariátegui toma de Croce la idea de la caducidad del liberalismo como utopía, tema presente en su *Defensa del marxismo*; su posición sobre la crítica, que subyace en algunos pasajes de los *Siete ensayos*; y su visión del fascismo, tal como aparece en la *Cartas de Italia, Signos y obras* y en *Figuras y aspectos de la vida mundial*.

De Gobetti, a quien definirá como un "croceano de izquierda", dirá que es uno de "los espíritus con quienes siento más amorosa asonancia" (SE, p. 206). El director del periódico *La Rivoluzione liberale* le suministra a Mariátegui nada más y nada menos que una clave para asimilar y ejercer el marxismo: como una filosofía que "santifica los valores de la práctica" (DM, p. 86), y también como un humanismo libertario. El problema de la unidad italiana, el protagonismo histórico de los trabajadores, los consejos de fábrica como pilares de una economía no capitalista, serán temas gobettianos que Mariátegui retomará ("traducirá") en clave peruana. La identificación con Gobetti también se manifiesta en el plano personal, fuentes comunes, métodos e inquietudes políticas y teóricas compartidas, muertes prematuras…

Como veremos más adelante, la influencia de Sorel es importante en Mariátegui. También lo fue en Gramsci. A través de Sorel se filtra el vitalismo, la impronta nietzscheana de la metafísica de la voluntad, la crítica a cierta idea de progreso y a cierta idea de ciencia. En contra de lo que usualmente se sostiene, la influencia de Henri Bergson no es fruto de su experiencia europea, tampoco es filtrado por Sorel. Esta influencia es posterior y está vinculada al mundo académico limeño. En efecto, la referencia más temprana aparece en el emblemático artículo "El Hombre y el mito", publicado en *Mundial* el 16 de enero de 1925, donde Mariátegui dice "Bergson nos ha enseñado que no solo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título" (EAM, p. 23).

Respecto de la apreciación de la obra de Bergson por parte de Mariátegui, David Sobrevilla ha destacado la influencia de Mariano Ibérico, intelectual cajamarqueño, catedrático de San Marcos y contemporáneo de Mariátegui. Ibérico fue un temprano divulgador de la obra de Bergson en

Perú, sus trabajos más importantes fueron *La filosofía de Enrique Bergson* (1916) y *Filosofía estética* (1920) y *El nuevo absoluto* (1926). Este último publicado justamente por Minerva, la editorial fundada por Mariátegui junto a su hermano Julio. Para Sobrevilla

> Ibérico contribuyó a que Mariátegui cambiara de opinión sobre la importancia de la filosofía bergsoniana para la historia de su época, y a que leyera al pensador francés. Además el Amauta adoptó en parte la interpretación ibericana de la filosofía de Bergson.[118]

Por su parte, Honorio Delgado, introductor del psicoanálisis en el Perú a fines de la década del 10 y promotor de la obra de José Ingenieros, fue un lector devoto de Bergson.

También Sorel ofrece un *locus* que hace factible (y deseable) la articulación de anarquismo, marxismo y cristianismo. Mariátegui mismo hablará de una reconciliación entre Marx y Proudhom que acontece en Sorel (PP, p. 118). Un dato que debe ser considerado a la hora de analizar los sentidos y alcances de la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico.

Sorel, fundamentalmente, suministraba a los grupos más radicalizados algunos insumos para la batalla ideológica y política contra el aburguesamiento de los partidos socialistas. Sorel venía a proponer una revisión del marxismo en clave antirreformista y antiparlamentaria, una revisión que fue visualizada como una de las más aptas para la restauración de la impronta revolucionaria del marxismo en los años de la primera posguerra.

---

118 Véase: Sobrevilla, David, "Mariátegui e Ibérico", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2, *op. cit.*, p. 40. Agrega Sobrevilla que las influencias entre Ibérico y Mariátegui fueron recíprocas, si Ibérico contribuye a que Mariátegui aprecie la obra de Bergson, "Mariátegui llevó a Ibérico a una posición de izquierda hacia 1928" (p. 43).

Creemos, en efecto, que el sorelismo condiciona la visión del marxismo de Mariátegui. Lo que no significa que estemos de acuerdo en definir a Mariátegui como un "marxista soreliano" (lo mismo podría decirse de Gramsci) y mucho menos plantear que Mariátegui era un soreliano a secas o, en la línea de Hugo García Salvattecci, decir que Sorel constituye la "fuente más importante de todo su pensamiento".[119]

Mariátegui comparte en Italia el mismo clima político-cultural (o "campo cultural" en los términos de Pierre Bourdieu) de Gramsci y, en un marco europeo más amplio, el de Lukács, Bloch, Korsch, Bertolt Brecht, Benjamin, Adorno y otros exponentes de un marxismo crítico y antideterminista, pero que persistirá heterogéneo, dado que sus énfasis no serán exactamente los mismos y se colocarán, según los casos, en el antidirigismo y lo prefigurativo, en el utopismo realista, en el voluntarismo y/o en el lugar del reconocimiento del carácter políticamente estratégico de las intervenciones relacionadas con la organización de la cultura y los intelectuales (la preparación espiritual e intelectual del proletariado).

De esta manera, el marxismo de Mariátegui se opondrá casi espontáneamente a la visión de la II Internacional, a su interpretación cientificista y a su socialismo "homeopático" y, de hecho, también confrontará con la concepción filosófica del marxismo postulada por Nicolai Bujarin en su *Manual de materialismo histórico*, concepción que terminará asumiendo la III Internacional, la IC, sobre todo a partir de su VI Congreso (1928). Décadas más tarde, Hugo Pesce declaró haber recibido de Mariátegui las siguientes obras en italiano: *Filosofía y socialismo* de Antonio Labriola y *Reforma o Revolución* de Rosa Luxemburgo (junto al manual de Bujarin y *El origen de la familia, la propiedad privada y el*

---

119 García Salvattecci, Hugo, *George Sorel y J. C. Mariátegui. Ubicación ideológica del Amauta*. Lima, Enrique Delgado Valenzuela editor, s-f [1993] Primera edición de 1979, p. 18.

Estado, de Engels y *La enfermedad infantil del izquierdismo en el Comunismo*, de Lenin)[120].

Un párrafo aparte merece el vínculo entre Mariátegui y Gramsci. Rouillón, a partir del testimonio de Falcón, refiere a un encuentro que ambos amigos tuvieron con Gramsci en 1920, en la redacción de *L'Ordine Nuevo*, en Turín.[121] Al margen de esta relación cabe destacar que a lo largo de toda la obra de Mariátegui hay tres menciones a Gramsci. En dos ocasiones lo reconoce como uno de los escritores más importantes del comunismo italiano (LEC, p. 141 y CdI, p. 123) y en otra señala su vínculo con Gobetti (EAM, p. 115). Como se puede apreciar, se trata de referencias superficiales. Por otro lado, la obra principal de Gramsci fue publicada años después de la muerte de ambos. El vínculo que se puede establecer entre el peruano y el sardo es de otra índole y no puede dejar de lado algunas analogías vinculadas a las condiciones históricas de sus respectivos países, por ejemplo, entre la cuestión indígena y la cuestión meridional. Consideramos infundados aquellos planteos que ven elaboraciones de Mariátegui directamente inspiradas en Gramsci.[122]

En los primeros años de la década del 20, en el sur de Perú, tienen inicio una serie de rebeliones campesinas-indígenas: Ayaviri en 1920, Trocoyoc en 1921, La Mar y Huancané en 1923, Cajamarca entre 1919 y 1925. En líneas generales, estas rebeliones responden al avance de las haciendas y a los abusos de las autoridades locales y de los comerciantes.

---

120 Rouillón, Guillermo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui,* Tomo II, *La edad Revolucionaria. Lima*, Armida Picón Vda. de Rouillón e Hijos, 1993, p. 302.

121 Rouillón, Guillermo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui,* Tomo II, *op. cit.*, p. 55. El autor, a partir de testimonios de Falcón y Palmiro Macchiavello, sostiene que Mariátegui acudía donde Gramsci "en busca de consejos ideo-políticos" (p. 91).

122 Véase, por ejemplo, Moraña, Mabel, "Mariátegui y la 'cuestión nacional'. Un ensayo de interpretación", en AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, *op. cit.*, p. 50.

Todas ellas finalizan después de perpetrarse grandes matanzas de dirigentes y activistas.

En relación directa con esas rebeliones, en 1920, finalmente se crea en Lima el Comité Central Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo, mucho más radical que la extinta Asociación Pro-Indígena. El Comité, a diferencia de las posturas "filantrópicas" iniciales de la Asociación, planteaba la cuestión indígena en términos de autoemancipación. Los fundadores del Comité eran campesinos jóvenes venidos de las provincias andinas del sur. Estaban en condiciones de identificar las expectativas indígenas y de formular programas de acción más amplios. De esta manera aportaron recursos materiales, políticos e ideológicos a las rebeliones campesinas-indígenas. A partir de estas rebeliones, el indigenismo comenzó a asociarse al "comunismo". Según Burga y Flores Galindo, en 1920

> La antigua ideología andina de la restauración del Tawantinsuyo, de unificación y salvación de la raza indígena, de "guerra de castas" y de recuperación de los bienes usurpados por los descendientes de los conquistadores, se institucionalizó en este comité y comenzó a difundirse a través del periódico *Tawantinsuyo*.[123]

Haya de la Torre, quien como presidente de la Federación de Estudiantes de Perú había impulsado el movimiento de la Reforma Universitaria, junto a los estudiantes de la Universidad de San Marcos y la Federación de Obreros Textiles impulsa la fundación, en Lima y en Vitarte, de la Universidad Popular González Prada. La creación de universidades populares fue uno de los objetivos asumidos en el Primer Congreso de Estudiantes convocado por la Federación de Estudiantes del Perú (FEP) y realizado en Cusco en el mes de mayo. Las universidades populares se concebían como un paso a favor de la unidad

123 Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 187 y 188.

obrero-estudiantil. Haya de la Torre fue el primer rector y el director de lo que era, en los hechos, el órgano de prensa de las universidades populares: la revista *Claridad*. Entre los docentes se destacaban: Jorge Basadre, Enrique Cornejo Koster, Luis Heysen y Raúl Porrás Barrenechea. También, en 1920, se publican los *Cuentos andinos* de Enrique López Albújar.

En 1921 Mariátegui participa del XVII Congreso del Partido Socialista Italiano (PSI) en Livorno, en el cual se escinde su ala izquierda dando origen al Partido Comunista Italiano (PCI). Antonio Gramsci, claro está, también estuvo allí. Uno de los ejes del debate político en la izquierda de la época consistía en la estricta delimitación entre sectores reformistas y revolucionarios. Un eje que, de ahí en más, estará presente en los análisis políticos del Amauta.

Pero los fuegos del bienio rojo se apagaban y se iniciaba una etapa de reflujo político, a escala europea. La situación genera un debate al interior del PCI, entre una postura que insistirá en una visión instrumental del Estado, y una concepción jacobino-blanquista de la revolución (Amadeo Bórdiga) y otra que –asumiendo una orientación leninista– se acercará a una idea prefigurativa, de "guerra de posiciones" o de toma de poder por "asedio" y que trasladará el eje desde los consejos de fábrica al partido como instancia de unificación de las clases subalternas (Gramsci). Ese mismo año, tiene lugar en Moscú el Primer Congreso de la Internacional Sindical Roja. Participan en él delegados de 36 países que representan a 17 millones de trabajadores. Se establece un vínculo muy ajustado entre la Internacional Sindical y la IC.

También se realiza el III Congreso de la IC, que sustituye la opción por organizaciones bolchevizadas (centralizadas, hiperprofesionalizadas) por la consigna de "ir a las masas". En términos gramscianos, una especie de reemplazo de la guerra de movimientos por la guerra de posiciones. En este Congreso aparece la concepción del Frente Único Proletario que adoptará Mariátegui para no desprenderse jamás de ella. Desde el punto de vista de Alberto Flores Galindo, este Congreso

formó a Mariátegui.[124] Desde esta perspectiva, la futura polémica de Mariátegui con la IC puede verse como una polémica "interna", aunque esta posición es harto discutible, dado que es "estática" y no contempla los cambios que se dieron tanto en la IC como en la política de la Unión Soviética y a nivel mundial.

En un sanatorio en el distrito de Nervi, en Génova, Mariátegui conoce a Anna María Chiappe Giacomini, una joven nacida en Siena, pariente de los dueños del establecimiento. Al cabo de unos meses contraen matrimonio. Años más tarde, Mariátegui dirá que en Italia desposó a una mujer y algunas ideas.

En Perú, a instancias del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo y con el aval del Estado, comienzan a reunirse los Congresos Indígenas (1921-1924). Más allá del oneroso auspicio del régimen de Leguía, los Congresos cumplen una función muy importante, ya que contribuyen a la articulación y concientización del incipiente movimiento indigenista.

En Trocoyoc, invocando la restauración del Tawantinsuyo, los comuneros de las regiones altas dirigidos por Domigno Huarca toman la población y piden la expulsión de los mistis (mestizos) y los hacendados. La impronta mesiánica y milenarista es notoria en esta y en otras sublevaciones de la época.[125] En La Mar, por ejemplo, la revuelta busca instaurar a Paulino Romero como presidente de una "República Incaica".

En 1921, además, se publica *Los hijos del sol*, unos cuentos "incaicos" de Valdelomar.

En mayo del año 1922 Mariátegui participa de la Conferencia Económica Internacional de Génova, coincidiendo nuevamente con Grasmci, y en esta ocasión, con un joven periodista norteamericano: Ernest

---

124 Véase: Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui,* en*: Obras completas*, Tomo II, *op. cit*.

125 Véase: Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*. Lima, Tomo II, *op. cit.*, p. 47.

Hemingway.[126] Ese mismo año y en esa ciudad funda una "célula comunista" junto a César Falcón, el médico Carlos Roe y el cónsul Palmiro Macchiavello. Se trata de uno de los años más intensos de su experiencia europea.

En Italia nace Sandro, su segundo hijo y el primero del matrimonio Mariátegui-Chiappe. Poco después inicia un recorrido por distintos países europeos: Francia, Alemania, Bélgica, Austria, Hungría y Checoslovaquia. Analiza *in situ* la experiencia de los movimientos revolucionarios de posguerra (en particular la revolución bávara) y la posterior ola reaccionaria, evidenciada en el ascenso del fascismo que, por cierto, comenzaba a asediar los ámbitos que Mariátegui frecuentaba, sobre todo en Roma.

En efecto, el optimismo revolucionario comenzaba a ceder y las previsiones más apocalípticas respecto del régimen burgués perdían crédito. La IC daba cuenta de esta situación e iniciaba el "segundo período", que caracterizaba como de "estabilización relativa del capitalismo". Tal como vimos, en el III Congreso de la IC (1921) se perfilaba la alternativa (táctica) del Frente Único para contrarrestar los problemas generados por la "bolchevización", en particular, las dificultades para conjurar el prestigio que conservaba la socialdemocracia entre los trabajadores al inicio de los años veinte. Esta alternativa, como veremos, será reelaborada por Mariátegui, aplicada a las condiciones del Perú y terminará adquiriendo un carácter estratégico. Será un elemento determinante de su concepción política que no se modificará con el tiempo. Aunque el V Congreso de la IC de 1924 relativice la idea de una "estabilización relativa" y del Frente Único, aunque el VI Congreso de 1928 rompa directamente con estas políticas, retomando posiciones sectarias.

Martiátegui asiste a las primeras batallas del dadaísmo, el ultraísmo, el creacionismo, el futurismo y el surrealismo, movimientos vanguardistas

---

126 Miguel de Priego, Manuel, "Estación de Génova. Mariátegui y Hemingway en la Conferencia Internacional de 1922", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4, *op. cit.*

que, en líneas generales, se caracterizaron por la búsqueda de una "expresión directa" y rechazaron cualquier forma de falsificación de la experiencia. Asimismo, toma contacto con la obra de George Grosz y el expresionismo alemán. Es la época en la que Walter Gropius funda la Bauhaus en Weimar, Max Reinhardt dirige el Teatro del Estado y se inicia el teatro político de Edwin Piscator y el teatro experimental de los independientes del ex-futurista Antón Giulio Bragaglia. En diciembre de 1922, cerca de Berlín, en el Sanatorio Saarow Ost, visita al escritor ruso Máximo Gorki, artífice de la literatura social soviética. En Berlín también conoce a Herwarth Walden, editor de la revista *Der Sturm* (*La Tormenta*) y futuro colaborador de *Amauta*.

Ese año César Vallejo da a luz *Trilce*.

Guillermo Rouillón, basándose en el testimonio de César Falcón, dice que Mariátegui tomó clases de alemán y que leyó en esta lengua las siguientes obras: *Carlos Marx. Historia de su vida*, de Franz Mehring; *Economía y sociedad*, de Max Weber; *La Decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler; *Así hablaba Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche. También agrega el periódico *Rote Fahne* (Bandera Roja), órgano del Partido Comunista Alemán.[127]

Según Estuardo Nuñez, "Mariátegui afirmó su espíritu en Francia, colmó su experiencia en Italia y decidió su destino en Alemania."[128] Alberto Flores Galindo, por su parte, sostiene que "de los tres años y siete meses europeos nace esa doble vertiente mariateguista: la defensa de lo nacional y la necesidad del internacionalismo".[129] Según Terán, los dos objetos teóricos que constituyen el discurso mariateguiano durante su experiencia europea son la "descripción del capitalismo" y la "configuración de una voluntad colectiva".[130]

---

127 Rouillón, Guillermo, *op. cit.*, Tomo II, *La edad Revolucionaria*, p. 117.

128 Núñez, Estuardo, *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima, Amauta, 1994, p. 64.

129 Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 427.

130 Terán, Oscar, *op. cit.*, p. 57.

Mariátegui no se encandila con Europa. Sabe bien lo que busca: un nuevo lenguaje, herramientas para comprender el Perú. Europa no le impone una mirada sobre su patria. Por los caminos de Europa, Mariátegui encuentra al Perú. Lo encuentra porque lo buscaba. Al fin y al cabo siempre fue un hombre de fe.

Para cerrar este apartado, y a riesgo de ser reiterativos, queremos destacar la importancia que tuvieron en la formación del pensamiento político-revolucionario de Mariátegui las experiencias de lucha de los trabajadores europeos del período 1919-1923. En efecto, en Europa, Mariátegui no solamente conoce autores y obras, sino, principalmente, procesos de masas.

De regreso al Perú.
Los años de intensa labor intelectual y organizativa

En el mes de marzo de 1923 Mariátegui está de regreso en el Perú, previo paso, con breve estadía, por Guayaquil y Quito en Ecuador. Dos meses después estalla una protesta de obreros y estudiantes contra la consagración de Perú al Sagrado Corazón de Jesús que impulsaba Leguía, no precisamente por fervor religioso sino para ganarse el apoyo de los sectores más conservadores. Mariátegui no participa ni se adhiere a la protesta, a pesar de haber sido expresamente invitado, otro signo del valor asignado al sentimiento religioso, como búsqueda interior, pero sobre todo como experiencia colectiva.[131]

Mariátegui establece contacto con Haya de la Torre, quien es detenido en el mes de octubre y enviado a la prisión de San Lorenzo para luego ser deportado. Haya de la Torre era uno de los referentes del movimiento de oposición a la consagración de Perú al Sagrado Corazón de Jesús. Paralelamente sobreviene un conflicto con los estudiantes de la Universidad de Trujillo que pretendían designar a José Vasconcelos

---

131 Véase: Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, Tomo III. Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo, 2008, p. 296.

como Maestro de la Juventud. Las autoridades locales rechazan el proyecto estudiantil y responden reprimiendo manifestaciones y amenazando con cerrar las Universidades Populares.

Mariátegui asumirá la dirección de la revista *Claridad* en reemplazo de Haya de la Torre, quien termina exiliado en México donde colaborará con Vasconcelos en la Secretaría de Educación. Antes, Haya de la Torre había pasado por Cuba y se había vinculado con Julio A. Mella, secretario general de la Federación de Estudiantes de Cuba. Con Mariátegui como director, *Claridad* cambiará su lema: de "Órgano de la juventud libre del Perú" pasa a asumirse como "Órgano de la Federación Obrera Local de Lima y de la juventud libre del Perú". La reedición de *Claridad* le vale un corto arresto. Paralelamente, inicia su colaboración en la revista *Variedades* y comienza a pergeñar el proyecto de una revista cuyo nombre sería *Vanguardia.* El lanzamiento de esta revista fue anunciado en el periódico *Información* y en la revista *Bohemia azul*, en sendos avisos publicitarios que señalaban como directores a Mariátegui y a Félix del Valle. El subtítulo era: "Revista semanal de renovación ideológica. Voz de los nuevos tiempos".[132]

Como ya señalamos, en 1923 se producen las rebeliones indígenas de La Mar y Huancané. Los gamonales en forma directa o a través de las autoridades locales (prefectos y subprefectos), asesinan a delegados y militantes indígenas y queman las escuelas establecidas por el Comité Pro-Indígena Tawantinsuyo.

A instancias de Haya de la Torre, Mariátegui comienza a participar en la Universidad Popular Manuel González Prada. En el mes de junio, y frente a un auditorio de composición obrero-popular (en el distrito de Vitarte), da inicio al ciclo de conferencias sobre política internacional que poco después serán compaginadas en su libro *Historia de la crisis mundial*. En efecto, tal como plantea la periodización de Terán, la temática internacional, básicamente europea; la idea fuerza que sostiene la irremediable crisis de Occidente (en términos de una crisis civilizatoria)

132 Rouillón, Guillermo, *op. cit.,* Tomo II, *La edad Revolucionaria,* p. 198.

y el tono cosmopolita predominan en esos años y son muy pocas las referencias a las cuestiones nacionales. Por lo menos en lo que atañe a las referencias más directas, porque el enfoque de Mariátegui busca dilucidar los modos a través de los cuales se manifiesta la crisis mundial en el Perú. No por casualidad, su primera conferencia, pronunciada el 15 de junio (de 1923) en el local de la Federación de Estudiantes, se tituló: "La crisis mundial y el proletariado peruano".

En esta conferencia Mariátegui sostenía:

> En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del extremo oriente. La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización […] porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones… (HCM, p. 16).

Consideramos que esta cita, entre muchas posibles, puede servir como ejemplo del posicionamiento sustentado por Mariátegui en los años 1923 y 1924 (pero que comenzará a modificarse muy poco tiempo después).

Asimismo, en 1923 se publica *El destino de un continente*, de Ugarte y nace el tercer hijo de Mariátegui: Sigfrido.

Cabe tener presente que en ese tiempo aflora un primer desacuerdo con la célula comunista europea, en particular con Falcón, quien insistía en una idea de revolución centrada en la toma del poder y en una adhesión incondicional a la IC, mientras que Mariátegui, tempranamente, da señales de concebir el proceso revolucionario y el vínculo con la IC en términos diferentes. (Abordaremos este tema en el Capítulo 7).

Esos años "internacionalizantes" de Mariátegui no dejan de estar fuertemente influenciados por los procesos políticos y culturales que se desarrollan en el Perú y en Nuestra América. Por ejemplo, con los favores

del gobierno de Leguía se realiza en Lima el Tercer Congreso de la Raza Indígena. En ese contexto se produce el encuentro de Mariátegui con Pedro S. Zulen y Ezequiel Urviola. Zulen, como hemos visto, era uno de los referentes más destacados de las luchas pro-indígenas en el Perú. Urviola, por su parte, era uno de los activistas más importantes del indigenismo radical. Mariátegui tiene una influencia decisiva en el pasaje de Urviola del anarco-sindicalismo al socialismo. Por cierto, la influencia será mutua, dado que Urviola le permitirá a Mariátegui un contacto directo con el indigenismo revolucionario. Urviola oficia de nexo entre Mariátegui y un conjunto de figuras del indigenismo, intelectuales, dirigentes campesinos, entre otros: Carlos Conderena, Gamaliel Churata (pseudónimo de Arturo Peralta), Inocencio Mamani y Mariano Larico (uno de los sobrevivientes de la matanza de Huancané).

Zulen y Urviola fallecen en 1925. Mariátegui asumirá su legado. Al igual que ellos, concebirá la cuestión indígena en términos de autoemancipación.

Por ese entonces, Magda Portal y Federico Bolaños inician la publicación de una serie de revistas político-literarias de carácter vanguardista; primero fue *Flechas,* unos años más tarde continuarán con *Trampolín*, *Hangar*, *Rascacielos*, *Timonel.* Vale aclarar que *Trampolín* se definía como revista de supracosmopolítica, *Hangar* como ex *Trampolín*, arte supracosmopolita; *Rascacielos* como ex *Hangar*, revista de arte internacional, y *Timonel* como ex *Rascacielos*, arte y doctrina.

Mariátegui promueve la fundación de un "Ateneo de estudios sociales y económicos" y de la editorial Claridad. Colabora además con la revista *Mundial*.

Mientras *Variedades* servía de receptáculo para sus típicas inquietudes respecto de la "escena contemporánea", de las "figuras y aspectos de la vida mundial", la revista *Mundial* será el ámbito privilegiado de sus reflexiones en torno de la cuestión nacional. Inicialmente comenzará publicando en las secciones "Motivos polémicos" y "Ensayos sintéticos", pero al poco tiempo reemplaza a Ezequiel Balarzo Pinillos en la sección "Peruanicemos al Perú". En efecto, los artículos que publica en esta

sección, que animará durante todo el año 1925, instalan la pregunta por el Perú y promueven una reflexión y una modalidad de intervención preparatorias de los *Siete ensayos* y que luego se extenderán hasta el fin de sus días.

Pero también se ponen de manifiesto aspectos nodales de su concepción política. Una predisposición ecuménica que, en ese tiempo, podía hallarse en figuras como Gramsci. En ocasión del Día de los Trabajadores escribe:

> El Primero de Mayo no pertenece a una Internacional: es la fecha de todas las Internacionales. Socialistas, comunistas, libertarios de todos los matices se confunden y se mezclan hoy en un solo ejército que marcha hacia la lucha final… (IyP, p. 107).

En mayo Mariátegui sufre la amputación de la pierna derecha, que era su pierna "sana". Convaleciente escribe una carta a la redacción de *Claridad*:

> Mi mayor anhelo actual es que esta enfermedad que ha interrumpido mi vida no sea lo bastante fuerte para desviarla ni debilitarla. Que no deje en mí ninguna huella moral. Que no deposite en mi pensamiento ni en mi corazón ningún germen de amargura y desesperanza... (*Correspondencia* T. I, pp. 55-56).

Al tiempo que se crea el Secretariado Sudamericano de la IC, en México, en el mes de mayo, se funda la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) con el propósito de luchar contra el imperialismo. Haya de la Torre establece sus "bases programáticas", que contienen definiciones políticas amplias:

1. Acción contra el imperialismo yanqui.
2. Por la unidad política de América Latina.

3. Por la nacionalización de la tierra y la industria (Julio A. Mella señalaba que en algunos casos se utilizó el término "socialización" en lugar de "nacionalización").[133]
4. Por la internacionalización del Canal de Panamá.
5. Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo.

Haya de la Torre asiste en calidad de Delegado Fraternal al V Congreso de la IC. En este Congreso ocupa un lugar central la cuestión china. La IC sostiene que en China el movimiento de emancipación nacional debe ser dirigido por la burguesía, de este modo obliga al Partido Comunista Chino (PCCH) a ingresar al Kuomintang, el partido nacionalista dirigido por Chiang Kai-Shek, quien, por otra parte, se había pronunciado a favor de la colaboración con el gobierno soviético. Haya de la Torre, más tarde, definirá al APRA como un Kuomintang latinoamericano. La definición no se contradecía con las posiciones sustentadas por Mariátegui, quien en ese momento contemplaba la posibilidad de construir un ala izquierda al interior del APRA, parangonando la táctica de los comunistas chinos. De todos modos nos parece exagerado el planteo de Rouillón quien consideraba que en torno de Mariátegui se conformó desde el principio un núcleo interno del APRA como "pre-facción política partidaria".[134]

En 1924 se publican textos fundamentales para el debate ideológico y político de la década: *Nuestra comunidad indígena*, de Castro Pozo que, como veremos, influirá enormemente en Mariátegui; la novela *El pueblo del sol*, de Augusto Aguirre Morales, que retoma la tesis del comunismo incaico desde una posición crítica y desde una matriz liberal (y que tendrá una segunda edición en 1927); el *Manifiesto surrealista* de André Breton (1896-1966); y *La patria grande*, de Manuel Ugarte.

---

133 Véase: Mella, Julio A., "Qué es el ARPA", en: AA.VV., *El marxismo en América Latina*, (Antología), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972, p. 50.

134 Véase: Rouillón, Guillermo, *op. cit.,* Tomo II, *La edad Revolucionaria*, p. 311.

Una de las iniciativas más importantes de Mariátegui a partir de su regreso de Europa consistió en establecer una "tertulia intelectual" diaria en su casa de la calle Washington Izquierda, donde se instaló, junto a su familia, en 1925. Las reuniones tenían lugar en uno de los cuartos de la casa, en el célebre "rincón rojo". Con relación a estas tertulias, Alberto Flores Galindo refiere:

> …entre las 6 y las 8 de la noche, desde que regresó de Europa, hasta su muerte, José Carlos Mariátegui reunió una tertulia amable a la que acudían personajes tan diferentes como Antonio Navarro Madrid, Martínez de la Torre, fundadores del Partido Socialista; José Sabogal, María Wiesse, Carmen Saco, Ángela Ramos, Julio del Prado, artistas y connotados bohemios. También fueron Jorge Basadre, Valcárcel y Romero cuando se encontraban en Lima. Incluso Sebastián Llorente, funcionario gubernamental y Carlos Roe, médico. Entre los jóvenes, se acercaron a la tertulia Rafael de la Fuente Benavides (que comenzaba a ser Martín Adán), Estuardo Núñez y César Miró, entonces un poeta precoz. La tertulia no era solo de intelectuales. Acudían también estudiantes y obreros. Fue allí donde comenzó a gestarse lo que después sería el Grupo Rojo Vanguardia de la Universidad de San Marcos. Los intelectuales latinoamericanos de paso por Lima encontraban un ambiente acogedor: lo podían haber testimoniado la uruguaya Blanca Luz Brum, el norteamericano Waldo Frank y el boliviano Tristán Maroff.[135]

En forma paralela a esta tertulia y hasta su muerte, Mariátegui tendrá reiterados encuentros con los principales dirigentes obreros, indígenas, estudiantiles, de Lima o de las provincias. Las limitaciones físicas y la imposibilidad de desplazarse para establecer contacto con las

135 Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 448-449.

diferentes situaciones son compensadas con estos encuentros que tuvieron un carácter sistemático y pautado. Mariátegui también elaborará su pensamiento con la mirada de los otros y las otras.

Según un testimonio de Manuel Zerpa recogido por Rouillón, en la casa de Mariátegui se daban cita

> algunos dirigentes de la Federación Textil, Federación Gráfica, Confederación Ferroviaria, Federación de Choferes, Centro Unión de Estibadores, Federación de Operarios de Fábricas de Calzado, Federación de Motoristas y Conductores, Unificación Cervecera "Backus y Johnston", Sindicato de Tripulantes de Cabotaje del Callao, Federación General de Yanaconas, Federación Regional Indígena, Federación Obrera Local de Lima, etc.".[136]

La realidad peruana

En el año 1925, a instancias de la Federación de Estudiantes, Mariátegui es recomendado para una cátedra sobre temas de su competencia en la Universidad de San Marcos. La propuesta es rechazada por las autoridades. Poco después Mariátegui comentará en una carta a Samuel Glusberg que dicha posibilidad se frustró por la mala voluntad del rector (el Dr. Matías Manzanilla) y por la precariedad de su salud (*Correspondencia,* T. II, p. 332).

Mariátegui comienza a publicar artículos en el *Mercurio Peruano*, fundado por Víctor Andrés Belaúnde, quien se hallaba exiliado. Justamente, a partir de esta ausencia, los encargados de la publicación –entre quienes figuraban Alberto Ureta, Mariano Ibérico, César Ugarte y Alberto Ulloa– le imprimen a la misma una orientación diferente y en algunos aspectos opuesta a la de su fundador.

Junto a su hermano Julio César funda la imprenta-editorial Minerva y publica su primer libro *La escena contemporánea*. Junto a la tertulia de la calle Washington, estos pueden verse como momentos de un proyecto

136 Rouillón, Guillermo, *op. cit.,* Tomo II, *La edad Revolucionaria,* p. 319.

que tenía por objeto hegemonizar el campo cultural peruano. Como parte de las tareas de la editorial, Mariátegui lanza un boletín bibliográfico, *Libros y revistas*, del cual se editan dos números, uno correspondiente a febrero y otro a marzo-abril. Más tarde el boletín pasará a formar parte de *Amauta* como una sección fija. Por su parte, Luis Valcárcel publicará *De la vida incaica*. En Argentina, Ingenieros funda la Unión Latinoamericana.

En 1926, Mariátegui participa en las primeras células limeñas del APRA. Considera que este movimiento representa la posibilidad de unión de las tendencias progresistas y un punto de partida para la acción revolucionaria. En junio se funda en Ica la Federación de Campesinos y en Puno la Federación Regional del Sur.

En septiembre, aparece *Amauta*, "revista de doctrina y polémica" que Mariátegui dirigirá hasta su muerte y que será una de sus creaciones más representativas y de dimensión continental. *Amauta* se publicará de septiembre de 1926 a septiembre de 1932. En su primer número contó con 40 páginas; del número 2 al 16, 44 páginas; de los números 17 al 30, las páginas llegan a 104, para bajar a 84 en los últimos dos números, el 31 y el 32 que aparecen después de la muerte de Mariátegui, con Ricardo Martínez de la Torre como director. La revista se editaba en la imprenta de su hermano Julio César Mariátegui, primero con tipos móviles y a partir de 1929 con linotipo.

Como señalábamos páginas atrás, Mariátegui inicialmente pensó en llamar a su revista *Vanguardia*, pero finalmente se impuso la denominación incaica, posiblemente porque ese nombre era la expresión de un desplazamiento teórico-político que ya se había consumado y que tenía por fundamento la tematización del Perú.

Siendo ya un escritor consagrado, Arguedas evocará los efectos imperecederos de su contacto juvenil con *Amauta*:

> Cuando yo tenía veinte 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 como *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 dar curso a nuestra fe en el pueblo con el que habíamos vivido.[137]

El "Amauta" era el sabio, el maestro en el Perú de los incas. Todos los testimonios coinciden en señalar que fue el pintor peruano José Sabogal, miembro fundador de la revista y uno de los "dueños" de sus tapas (uno de sus ilustradores), quien propuso el nombre. Otro pintor, el argentino Emilio Pettoruti, que había trabado amistad con Mariátegui en Europa, unos meses antes de la aparición de *Amauta*, le escribe desde La Plata:

> Lo del nombre de su revista me parece muy acertado, […] ya verá Ud. que se calmarán todos aquellos que nos han acusado de vanguardistas, de fumistas, exotismo y extravagantes; el tiempo se encargará de demostrarles que el aprendizaje que hemos realizado lo resumiremos, o mejor, lo pondremos en juego en nuestra futura obra. (*Correspondencia*, T. I, pp. 125-131).

En la presentación de *Amauta* Mariátegui afirma: "Todo lo humano es nuestro". La revista, que combina crítica social y crítica literaria, publicará trabajos de: Isaac Babel, Henri Barbusse, André Breton, Nicolai Bujarin, Jean Cocteau, Ilia Ehrenburg, Waldo Frank, Sigmund Freud, John Galsworthy, Piero Gobetti, Máximo Gorki, V. I. Lenin, Anatoli Lunacharsky, Rosa Luxemburgo, Vladimir Maiacovski, F. T. Marinetti, Carlos Marx, José Ortega y Gasset, Boris Pilniak, Yuri Plejanov, Romain Rolland, Bernard Shaw, José Stalin, Ernst Toller, León Trotski, Miguel de Unamuno y Palmiro Togliatti. También de: Martín Adán,

---

137 Arguedas, José María, *Primer encuentro de narradores peruanos*. Lima, Latinoamericana editores, 1986, p. 236.

Xavier Abril, Germán Arciniegas, Mariano Azuela, Jorge Basadre, Armando Bazán, Jorge Luis Borges, Enrique Bustamante, Hildebrando Castro Pozo, José María Eguren, José Uriel García, Alberto Guillén, Haya de la Torre, Vicente Huidobro, José Ingenieros, Enrique López Albújar, Tristán Maroff, Ricardo Martínez de la Torre, César A. Miró Quesada, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Antenor Orrego, Alfredo Palacios, Ricardo Palma, Magda Portal, Atahualpa Rodríguez, Luis Alberto Sánchez, Manuel Ugarte, Luis Valcárcel, César Vallejo, José Vasconcelos, entre otros.

En el primer número, junto a artículos de Valcárcel y Orrrego, de Dora Meyer de Zulen, George Grosz, Ramiro Pérez Reinoso, César Falcón y Carlos Roe; junto a poemas de José Eguren, Alberto Hidalgo, Armando Bazán y Alcides Spelucín, se publica el trabajo de Sigmund Freud "Resistencia al psicoanálisis".

A partir del quinto número, *Amauta* saldrá con un suplemento, el "Boletín de la defensa indígena", bajo el rótulo de "el proceso al gamonalismo". *Amauta* convocará a la solidaridad con el pueblo nicaragüense que, encabezado por el general Augusto César Sandino, luchaba contra la intervención imperialista de Estados Unidos.

Según José Aricó:

> Lo que hacía de *Amauta* una revista marxista única en su género era su singular capacidad de incorporar las corrientes renovadoras de la cultura europea a las expresiones más vinculadas a la emergencia política y cultural de las clases populares latinoamericanas.[138]

Por su parte, Fernanda Beigel sostiene:

138 En: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, *op. cit.*, p. XLVIII.

> Amauta fue el eje de todo el *proyecto mariateguiano*, y el momento culminante del desarrollo de su praxis política y cultural. Allí se encuentran condensados no solo los postulados ideológicos y los nuevos sujetos del cambio social que Mariátegui propugnaba para el Perú, sino también las principales formas de la relación social que promovía y ensayaba en la publicación: un laboratorio de ideas, que actuaba como tribuna abierta para construir un programa político-cultural revolucionario[139] (itálicas en el original).

El campo de intervención que elige *Amauta* es el de la lucha y –si se nos permite la expresión un tanto extrapolada– la construcción contrahegemónica. En este sentido fue un ejemplo de revista político-cultural que se intentó reproducir en Nuestra América con resultados dispares a lo largo de todo el siglo XX.

Es importante destacar que entre 1924 y 1927, antes y junto a *Amauta*, en Perú vio la luz un conjunto de publicaciones vanguardistas; a las ya mencionadas *Flechas* y *Trampolín-Hangar-Rascacielos-Timonel*, debemos sumarles: *Poliedro* (editada por Armando Bazán), *Guerrilla* (editada en Lima y en Buenos Aires por Blanca Luz Brum, poetisa uruguaya, viuda del poeta peruano Juan Parra del Riego), *Hurra* (editada por Oquendo de Amat), junto a otras como *Kosko, Kuntur* (en Cusco) y el *Boletín Titikaka* (en Puno), publicación del movimiento Orqopata, orientado por Gamaliel Churata, uno de los padres de la literatura andina del siglo XX y autor de *El pez de oro* (libro publicado en 1957). En 1916 Churata había fundado en Puno el grupo Bohemia Andina y dos años más tarde, en Potosí, el grupo Gesta Bárbara. El movimiento orqopata se desarrolló entre 1926 y 1930, es decir, nació con la revista *Amauta* y desapareció con la muerte de Mariátegui.

---

139 Beigel, Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, *op. cit.*, p. 44. Más adelante, la autora establece una sugerente analogía entre la praxis editorialista de Mariátegui (reflejada en *Amauta*) y el "ordinovismo" italiano (p. 47).

Para Estuardo Nuñez,

> Dichas revistas reclamaban un sentido social en la literatura y lanzaban ataques desembozados contra las falsas consagraciones literarias. De otro lado, tampoco pudo el Mercurio Peruano (representante de la mentalidad universitaria) sustraerse a ese impactante efecto renovador.[140]

En otros países de Nuestra América varias revistas se convertirán en punto de referencia e instancias articulatorias de proyectos culturales o político-culturales vanguardistas. Es el caso de *Babel* y *La vida literaria* (dirigidas por Samuel Glusberg, cuyo pseudónimo era Enrique Espinosa), *Claridad* (dirigida por Antonio Zamora) y la *Revista de Filosofía* (dirigida por José Ingenieros y Aníbal Ponce), en Argentina; también de *Repertorio Americano* (dirigida por Joaquín García Monge) en Costa Rica, y de *Klaxon* (animada por Mario de Andrade y otros protagonistas de la Semana de Arte Moderno en San Pablo en 1922), *Revista de Antropofagia* y *Homen de Povo* impulsadas por Oswald de Andrade, en Brasil.

En Buenos Aires, ya en 1926, Leopoldo Lugones, después de leer un trabajo de Mariátegui en la *Revista de Filosofía* ("La revolución y la inteligencia", que luego formará parte de *La escena contemporánea*), comienza a recomendarlo, en especial a Samuel Glusberg. *Amauta* se podía conseguir en la "Librería de Samet", en la Avenida de Mayo.

Ese año comienza a publicarse *La Correspondencia Sudamericana*, la prensa del Secretariado Sudamericano de la IC. Y ve la luz *El bosquejo de la historia económica del Perú*, de César A. Ugarte, citado reiteradamente por Mariátegui en sus *Siete ensayos*. Nace el cuarto hijo de Mariátegui: José Carlos.

A comienzos de 1927, en Cusco, se crea el grupo indigenista "Resurgimiento". Entre los fundadores y adherentes iniciales se destacan: Luis

---

140 Núñez, Estuardo, *op. cit.,* p. 107.

E. Valcárcel, José Uriel García, Luis F. Paredes, Casiano Rado, Roberto La Torre, Francisco Choquehuanca Ayulo, Dora Mayer de Zulen, Manuel Quiroga, Julio C. Tello, Rebeca Carrión, Francisco Mostajo y José Sabogal. Resurgimiento asume la defensa de la cultura indígena y una visión mesiánica, pero sus posiciones políticas carecen de radicalidad. Poco antes de crearse este grupo, se había constituido en Cusco un círculo intelectual denominado "Ande", orientado por Román Saavedra y Sergio Caller, con la participación de otros intelectuales como Estela Bocángel, Corina La Torre, Rafael Tupayachi, Casiano Rado, César Gutiérrez. Ande se diferenciará de Resurgimiento por sus definiciones político-ideológicas más radicalizadas y por asumir un marxismo que, a diferencia de Mariátegui, pensarán como doctrina antagónica al mundo indígena. La rivalidad entre Resurgimiento y Ande se expresará en sus respectivas publicaciones: *Kosko* y *Kuntur.* De esta manera el comunismo cusqueño nace desvinculado de Mariátegui. Lo que explica que poco tiempo después, una prematura célula comunista local pida su incorporación a la IC, al margen del partido fundado por Mariátegui (el Partido Socialista del Perú –PSP–). Mariátegui estará más cerca del indigenismo de Resurgimiento, al tiempo que se autodefine como un marxista "convicto y confeso". Es decir, propone, desde Lima, una síntesis que resultaba inviable en Cusco.[141]

En paralelo se desarrolla la polémica con el escritor Luis Alberto Sánchez sobre el indigenismo. Si bien Sánchez aún no era aprista y menos aún hayista, la polémica anticipa algunas de las futuras diferencias de Mariátegui con el APRA. Inicialmente Sánchez publica un artículo en tono satírico que resalta las incongruencias de las posiciones indigenistas cobijadas por *Amauta*, principalmente las sustentadas por Luis E. Valcárcel y Enrique López Albújar. El artículo de Sánchez tenía por título "Batiburrillo indigenista" y fue publicado en *Mundial,* el 18 de febrero de 1927. Mariátegui responderá con "Intermezzo polémico", que

141 Véase: Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.,* p. 487.

también publica *Mundial*, a fines de febrero. El 4 de marzo, Sánchez publica su "Respuesta a José Carlos Mariátegui", Mariátegui responde la semana siguiente con su "Réplica a Luis Alberto Sánchez". La polémica concluye con dos artículos que aparecen en el número 7 de *Amauta*, uno de Sánchez: "Punto final con José Carlos Mariátegui" y otro de Mariátegui: "Polémica finita" (pueden verse todas las intervenciones de Maríategui en: IyP, pp. 214-228).

Mariátegui asume las "contradicciones" señaladas por Sánchez, pero no ve en ellas una limitación, por el contrario, ve un hecho positivo. Considera que no hay en el Perú un programa indigenista acabado, que ese programa debe construirse con visiones diversas, en un proceso no exento de tensiones y polémicas. Mariátegui pretende que *Amauta* se convierta en el ámbito de esa construcción y esos debates.

En "Intermezzo polémico" Mariátegui señala:

> Los indigenistas o pseudo-indigenistas, a su juicio [se refiere al juicio de Sánchez] adoptan simultáneamente los puntos de vista de Valcárcel y López Albújar. Pero este es un error de visión. Que se contraste, que se confronte dos puntos de vista, no quiere decir que se les adopte. La crítica, el examen de una idea o un hecho, requieren precisamente esa confrontación, sin la cual ningún seguro criterio puede elaborarse. Las tendencias o los grupos renovadores no tienen todavía un programa cabalmente formulado ni uniformemente aceptado. Como he escrito polemizando con Falcón, mi esfuerzo no tiende a imponer un criterio, sino a contribuir a su formación. Y […], debo recordar a Sánchez que un programa no es anterior a un debate sino posterior a él (IyP, p. 215).

En el mismo sentido, afirma en "Polémica finita":

> *Amauta*, […] en cuanto concierne a los problemas peruanos, ha venido para inaugurar y organizar un debate; no para clausurarlo. Es un comienzo y no un fin. Yo, personalmente, traigo a este debate mis

> proposiciones. Trabajaré, por supuesto, porque prevalezcan; pero me conformaré con que influyan –en la acción, en los hechos, prácticamente–, en la medida de su coincidencia con el sentimiento de mi generación y con el ritmo de la historia (IyP, p. 227).

Creemos que, a partir de estas afirmaciones, es posible deducir toda una estrategia político-cultural basada en la construcción colectiva del conocimiento y de la política. Al margen de estos aspectos tan relevantes, hay que señalar que la polémica le sirve a Mariátegui para proponer definiciones rotundas con relación al vínculo entre indigenismo, nacionalismo y socialismo. Por ejemplo, en "Intermezzo polémico" afirma: "nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas" (IyP, p. 217). También confiesa "haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor del tema indígena […] por el camino –a la vez intelectual, sentimental y práctico– del socialismo (IyP, pp. 217-218). En la "Respuesta a Luis Alberto Sánchez", dice que, a diferencia de lo que ocurre en las naciones europeas, en los pueblos coloniales y semicoloniales, el nacionalismo es revolucionario "y, por ende, concluye en el socialismo" (IyP, p. 221).

La polémica también reflejaba diferentes posturas frente al mestizaje. Mientras Sánchez ponía el acento en la integración armoniosa de variados elementos y postulaba su tesis del "totalismo", Mariátegui colocaba el énfasis en las tensiones resultantes de un proceso histórico signado por la violencia y la opresión (y la resistencia) de un pueblo y una cultura. Por otro lado, mientras Sánchez negaba todo rol positivo, todo aporte de las comunidades campesinas e indígenas a la nacionalidad peruana, Mariátegui veía en ellas a las depositarias de la conciencia nacional.

Pero además de estas polémicas, el año 1927 traerá situaciones menos fructíferas. El gobierno de Leguía denuncia un "complot comunista". Mariátegui es acusado de formar parte del mismo, de ser el principal gestor. La noche del 5 de junio su casa es allanada y él es detenido y recluido en el Hospital Militar de San Bartolomé. Un grupo de militantes

y activistas, intelectuales y obreros, serán confinados en la isla de San Lorenzo, entre otros: Jorge Basadre, Armando Bazán, Carlos Manuel Cox, César Miró, Julio Portocarrero. Los poetas Serafín Delmar y Magda Portal son deportados a La Habana. Blanca Luz Brum será víctima de injurias y vejaciones. *Amauta* es clausurada temporalmente entre el número 9 (mayo) y el número 10 (diciembre). Los talleres de la Editorial Minerva corren una suerte similar. El Prefecto de Lima, José Francisco Mariátegui, tío de José Carlos, participó activamente de la batida.

En la respuesta represiva del gobierno no podía dejar de verse una represalia por el énfasis antiimperialista del número 9 de *Amauta,* que salió a la calle en los primeros días de junio del año 1927. Incluso, algunos autores han planteado la injerencia de la embajada norteamericana.

El diario *El Comercio* del 10 de junio en el artículo titulado "Sobre la captura de un grupo de comunistas" exhibía una temprana mirada paranoica que años mas tarde será distintiva en Nuestra América del maccarthismo y la Doctrina de la Seguridad Nacional: "se sabe que el señor Mariátegui era el principal gestor del todo el movimiento comunista en el Perú y que se hallaba en contacto continuo con los soviets de Rusia, de donde recibía instrucciones precisas acerca de la forma como debía actuarse en el país". Otro artículo, "El soviet en el Perú", sostenía que "con la clausura de la anárquica revista 'Amauta', se ha dado un fuerte golpe al bolchevismo criollo; falta ahora expurgar de las librerías y bibliotecas sindicales, toda esa perniciosa lectura con que se alimenta a nuestro pueblo".[142]

Más allá de las afinidades con la Revolución Rusa –nunca disimuladas–, hasta el año 1927 las referencias de Mariátegui y su entorno a la IC no se habían carectizado por su profusión. Podemos mencionar un poema de Esteban Pavletich publicado en *Amauta* que decía: "La Tercera Internacional ha pasado/ su tarjeta de visita al mundo/ llegará

142 Véase: Stein G. William, "José Carlos Mariátegui y el 'complot comunista' de 1927, en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Nº 7, *op. cit.*, pp. 124 y 128.

mañana/ proletarios, hay que alistarse" (*Amauta,* Nº 3, noviembre de 1926, p. 36).

Por otra parte no existían conexiones formales con la IC. En prisión, Mariátegui recibe el apoyo y la solidaridad de figuras intelectuales, literarias, en su totalidad no vinculadas al movimiento comunista internacional: Alejo Carpentier, Waldo Frank, Emilio Frugoni, Joaquín García Monge, Alberto Gerchunoff, Samuel Glusberg, Juan Marinello, Gabriela Mistral, Nicolás Olivari, Alfredo Palacios, Roberto J. Payró, Horacio Quiroga, Carlos Sánchez Viamonte, Manuel Ugarte, Miguel de Unamuno, José Vasconcelos, entre otros y otras. El reaccionario y filo-fascista Leopoldo Lugones, también se suma a la cruzada por la libertad del Amauta.

Desde el hospital, el 10 de junio, Mariátegui dirige una carta al diario *La Prensa*, en la que dice:

> Acepto íntegramente la responsabilidad de mis ideas, expresadas claramente en mis artículos de las revistas nacionales o extranjeras en que colaboro o de la revista *Amauta*, fundada por mí en septiembre último, con fines categóricamente declarados en su presentación; pero rechazo en modo absoluto las acusaciones que me atribuyen participación en un plan o complot folletinesco de subversión […] Desmiento terminantemente mi supuesta conexión con la central comunista de Rusia (o cualquiera otra de Europa o América); y afirmo que no existe documento auténtico alguno que pruebe esta conexión […] Dos méritos me han sido siempre generalmente reconocidos; un poco de inteligencia y sinceridad en mis convicciones. […] Tengo, pues algún derecho a que se me escuche y crea una afirmación que está en rigurosa coherencia con mi actitud y mi doctrina, la de que soy extraño a todo género de complots criollos de los que aquí puede producir todavía la vieja tradición de las conspiraciones. La palabra revolución tiene otra acepción y otros sentidos (C*orrespondencia,* Tomo I, pp. 289 y 290).

Mariátegui considera la posibilidad de trasladarse a Buenos Aires, aunque tampoco descarta Montevideo. Sueña con adquirir una prótesis que lo libere de la silla de ruedas y aspira a conseguir un trabajo que lo libere de las urgencias domésticas. Confía en desarrollar, desde esta ciudad, una labor intelectual y organizativa en mejores condiciones que las ofrecidas por el Perú de Leguía, una tarea libre de presiones y persecuciones. Buenos Aires, dado su carácter de "polis cultural", ofrecía además la posibilidad de una repercusión continental más expeditiva para sus iniciativas político-culturales. Por lo menos eso es lo que Mariátegui creía, tal vez idealizando la situación o exagerando por simple contraste. En carta a Glusberg del 30 de septiembre dice: "Trataré de reanudar en Lima la publicación de 'Amauta'. Si no pudiera conseguir la reconsideración de su cláusura, me dedicaré a preparar mi viaje a Buenos Aires para establecer ahí la revista..." (*Correspondencia,* Tomo I, pp. 304). Conceptos similares se reiteran en una carta dirigida a Luis de Rodrigo, un colaborador de *Amauta* cercano al movimiento Orqopata. Mariátegui le comentaba a fines de 1927: "Confío en que la gestión encaminada a conseguir la aparición de *Amauta* en Lima tenga pronto éxito. Pero en ningún caso *Amauta* ha terminado, pues tengo el firme propósito de establecerla en Buenos Aires".[143]

Alberto Hidalgo, poeta peruano instalado en Buenos Aires, es uno de los pocos que lo desalienta:

> Debe Ud. meditar mucho sobre ese viaje. Primero el factor salud. Sospecho –algunos amigos me lo han asegurado– que la suya es bastante precaria. ¿Ud. sabe lo que es Bs. As.? En cuanto hay una probabilidad –no ya síntoma– de debilitamiento pulmonar, no se

143 Carta de José Carlos Mariátegui a Luis de Rodrigo del 26 de diciembre de 1927. Véase: "7 cartas inéditas de José Carlos Mariátegui a Luis de Rodrigo". Presentación de José Luis de Ayala. En: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3, *op. cit.*, p. 16.

> puede vivir aquí. ¡Es algo horrible! ¡Ho-rri-ble! (*Correspondencia*, T. I, p. 322).

Además, le plantea alternativas económicas poco alentadoras: un empleo público que le demandaría, además tiempo, una movilidad de la que Mariátegui carecía; dificultades para publicar en la "prensa burguesa" o de obtener colaboraciones suficientes para subsistir en otro tipo de publicaciones, entre otras posibles situaciones decepcionantes. Respecto de *Amauta*, Hidalgo es tajante: augura la muerte de la revista en Buenos Aires, "porque costaría tres o cuatro veces lo que cuesta en Lima" y "porque luego le encontrarían los canallas de allá la manera de impedir su entrada al Perú" (*Correspondencia*, T. I, p. 323).

Pero, finalmente, la presión del régimen de Leguía cede. Mariátegui puede retomar la edición de *Amauta* y sus actividades políticas, por lo que el proyecto de traslado a Buenos Aires será pospuesto.

Otros sucesos significativos tienen lugar en 1927: se lleva a cabo el Primer Congreso Antiimperialista Mundial, en Bruselas, convocado por la Liga Antiimperialista Mundial. En este Congreso se ponen de manifiesto las primeras divergencias entre el APRA y el movimiento comunista internacional, se hace evidente la disputa por la conducción del movimiento revolucionario antiimperialista. Apelando a una fórmula general "Indoamericana", Haya de la Torre se niega a que el APRA forme parte de la Liga Antiimperialista Mundial, influida por la IC. El APRA, definido por Haya de la Torre como un organismo sin "ninguna filiación extranjera", comienza a ser contrapuesto a la IC.

Asimismo tiene lugar el II Congreso de la Federación Local de Trabajadores de Lima en el que se plantea la necesidad de lograr la unidad de los trabajadores peruanos y conformar una federación nacional. Mientras tanto, en China se produce un golpe de Estado dirigido por Chiang Kai-Shek (1887-1975). Se separa un ala de izquierda del Kuomintang. La IC ordena al PCCH ingresar al Kuomintang de izquierda, que al poco tiempo desata una feroz represión contra los comunistas.

Haya de la Torre no considera estos sucesos y persiste en la identificación del APRA con el Kuomintang.

Finalmente, cabe agregar que en 1927 se publica *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel. Mariátegui, autor del prólogo, se siente impactado por este libro; lo califica de "vehemente y beligerante evangelio indigenista". El quinto capítulo del libro de Valcárcel titulado "Ideario", reproduce prácticamente en forma integral el manifiesto "De los Andes irradiará otra vez la cultura", un documento clave del indigenismo que había sido publicado por la revista *Kosko* en 1925. En 1927 también aparece el primer libro de Haya de la Torre, *Por la emancipación de América Latina*, donde despliega posturas antiimperialistas, antioligárquicas y defensoras de la comunidad campesino-indígena.[144]

Polémica en dos frentes

En 1928 Haya de la Torre, desde México, lanza el Partido Nacionalista Libertador (PNL), concebido como el instrumento del nacionalismo revolucionario encargado de aplicar en el Perú el programa del APRA. En consecuencia, el APRA dejaba de ser un frente político y pasaba a asumir un esquema partidario y la representación de la pequeña burguesía. En abril-mayo se consuma la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre y el APRA. Haya califica a Mariátegui de "tropicalista" y "europeista".

En el editorial de su número 17 del mes de septiembre, titulado "Aniversario y balance", *Amauta*, por intermedio de Mariátegui, se define como revista socialista y declara su independencia frente a la idea aprista de un partido nacionalista pequeñoburgués (y "demagógico"). Se inicia una nueva época para la revista, asentada en unos principios de acción más delimitados y precisos desde aspectos ideológicos y políticos. Según Beigel "con el editorial Aniversario y balance" comienza la segunda etapa

144 Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Por la emancipación de América Latina*, en: Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Obras completas*, Vol. I. Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1976.

de *Amauta*"[145]. Pero además, este breve texto de Mariátegui es de una enorme riqueza, dado que propone una serie de definiciones políticas, ideológicas y teóricas que expresan el grado de madurez de su pensamiento y de su proyecto de alcances continentales basado en la idea del socialismo indoamericano. Como indicio incontrovertible de la renovación, en este número 17 de *Amauta*, después de "Aniversario y balance" sigue la primera parte de "Defensa del marxismo".

En ese año tienen lugar los primeros contactos con la IC, a través de su Secretaría Sindical. Se inician relaciones con el Secretariado Sudamericano de la IC de Buenos Aires. Julio Portocarrero (el ya mencionado dirigente obrero de extracción anarco-sindicalista y de destacada actuación en las luchas obreras del Perú durante la década del 20) y Armando Bazán (intelectual, colaborador de la revista *Amauta*), muy cercanos a Mariátegui, participan del IV Congreso de la Profintern (Sindical Roja) en Bakú,[146] y de la Primera Conferencia Sindical Hispanoamericana en Moscú. En el Congreso de Bakú, los delegados peruanos se niegan a firmar un documento contra Andrés Nin, dirigente marxista catalán vinculado a la oposición de izquierda y futuro fundador del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), que será asesinado por la GPU (policía soviética). Tampoco aceptan condenar abiertamente al APRA, ya que consideraban que el debate aún no estaba totalmente cerrado en Perú. Finalmente, discrepan con Victorio Codovilla, uno de los principales di-

---

145 Beigel, Fernanda, "La 'nueva generación' en la praxis editorialista de José Carlos Mariátegui", en: AA.VV., Amauta y su época. Simposio Internacional, *op. cit.*, p. 80.

146 Basándose en testimonios de Armando Bazán y Julio Portocarrero, Rouillón sostiene que Mariátegui inició gestiones ante la Secretaría Sindical Sudamericana (Secretariado de la IC) en Buenos Aires con el fin de garantizar la participación de los delegados peruanos en el IV Congreso de la Profintern. Según Rouillón, Miguel Contreras viajó desde Argentina para concretar el acuerdo. Véase: Rouillón, Guillermo, *op. cit.,* Tomo II, *La edad Revolucionaria*, p. 390.

rigentes del Partido Comunista Argentino (PCA), en torno de la posibilidad de que el dirigente revolucionario cubano Antonio Mella ingresara clandestinamente a México.[147]

En 1928 también se desarrolla una importante huelga minera en Morococha. Por negligencia de la empresa –de capitales norteamericanos– se produce el hundimiento de una laguna que provoca un derrumbe y mueren 26 trabajadores. A raíz de estos hechos toma impulso la organización de la Federación Minera.

Junto con la aparición del número 17 de *Amauta* se constituye oficialmente el Partido Socialista del Perú (PSP) con Mariátegui como secretario general. Como veremos en el Capítulo 7, la constitución del PSP es una respuesta a la creación del PNL de Haya de la Torre, que venía a alterar el proceso que Mariátegui consideraba óptimo y lo obliga a una disputa por el sentido de lo nacional-popular, al tiempo que, desde otro flanco, la vinculación indiscutida con la IC[148] le exigía grandes esfuerzos para conservar cuotas de autonomía ideológica, política y organizativa. Esto es, el PSP y Mariátegui en particular intentaron conciliar las veintiuna condiciones exigidas por la IC con una cultura y unos saberes políticos arraigados en el Perú; en fin, con una "sensibilidad" que en líneas generales se venía expresando en *Amauta*. Un deseo que, como veremos, resultará excesivo e inviable. Por lo tanto, la creación del PSP será considerada en este trabajo como una acción más reactiva que proactiva.

De manera inmediata se establecen los conceptos básicos del futuro accionar del PSP: el punto 1º promueve la organización de obreros y campesinos con carácter clasista; el punto 2º impulsa la constitución de sindicatos de fábrica y de hacienda; el 3º habla de la necesidad de crear un partido de clase basado en las masas obreras y campesinas organi-

---

147 Véase: Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*

148 Una vez constituido, el PSP establece contacto con el Secretariado Latinoamericano de la IC y con el Comité Organizador de la Confederación Sindical Latinoamericana de Montevideo.

zadas. También se establecen sus principios programáticos. El punto 6º establece que la supervivencia de las comunidades campesinas-indígenas ofrece una solución socialista al problema agrario.

Asimismo, además del nombre socialista, se acuerda la afiliación a la IC y la colocación del partido bajo la dirección de "elementos" marxistas. Paralelamente se sientan las bases del "Grupo Rojo Vanguardia", que nuclea a estudiantes universitarios. El proceso de delimitación ideológica y política se torna cada vez más transparente. A medida que van coagulando los fundamentos de la ruptura con el APRA se perciben los primeros amagues tendientes a evitar la subordinación a los designios de la IC.

Mientras en Perú se funda la Federación de Yanacones y se dan los primeros pasos en pos de la construcción de una central de trabajadores, en la Unión Soviética se realizaba el VI Congreso de la IC. Se iniciaba así el denominado "tercer período" que se extenderá hasta 1934, cuando se formule la táctica de los Frentes Populares. La IC planteaba la inminencia de una crisis capitalista y "establecía" el papel reaccionario de la pequeña burguesía. Impulsaba una línea de "clase contra clase" y la teoría del "social-fascismo". De esta manera se reforzaba el proceso de bolchevización de los partidos adheridos a la IC y emergía un marcado sectarismo "social" (con ribetes obreristas y antiintelectualistas) en un formato ultrarradical. Paralelamente se le otorgaba mayor cabida a la problemática del mundo periférico, lo que llevaba a plantear el "descubrimiento de América" por parte de la IC. Esto, objetiva y contradictoriamente, dejaba abierta la posibilidad de establecer un carácter específico para las revoluciones en el mundo periférico, un rol menos negativo para la pequeña burguesía y una línea no tan estrictamente ajustada a la confrontación de clase contra clase. Una posibilidad no consumada en los años posteriores.

Pero el cambio de orientación no estuvo motivado por ninguna caracterización minuciosa de la realidad de Nuestra América sino por el fracaso de la táctica implementada por la IC en China. Tengamos presente que la IC había propiciado una alianza entre el Partido Comunista Chino (PCCH) y el ala izquierda del Kuomintang, que terminó en una feroz

represión y persecución al primero. Los responsables de la IC, para no repetir la experiencia china, optaron por generalizar una línea "sectaria".

Ese año, en Buenos Aires, el VIII Congreso del Partido Comunista Argentino (PCA) establecía el carácter democrático-burgués, agrario y antiimperialista de la revolución, que, de este modo, perdía inmediatez y contenido socialista. Se iniciaba la era del "etapismo" y se sentaban algunas bases de la futura preeminencia del estalinismo en la izquierda de Nuestra América.

En noviembre se publica *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Consideramos que este libro de Mariátegui, que fue maltratado por la crítica académica de su tiempo, sigue siendo derrotero y a la vez revelación, una de las obras más importantes del marxismo de Nuestra América y por siempre su piedra basal. Con motivo de la aparición de los *Siete ensayos*, Alberto Hidalgo le escribía desde Buenos Aires el 21 de diciembre de 1928 para decirle:

> Ud. junta a un estilo sobrio, claro, preciso –el estilo verdaderamente moderno– un constante contacto con el sentido íntimo, profundo, de las cosas y la vida. Ud. no pasa sobre las cosas sino que las araña para ver lo que se oculta bajo su epidermis (*Correspondencia*, T. II, p. 486).

Ese mismo año Haya de la Torre escribe *El antiimperialismo y el APRA*, que recién será publicado en 1936 en Santiago de Chile. Mariátegui lanza el semanario *Labor* como una extensión de *Amauta* pero, a diferencia de esta última, centrado en los temas políticos de la coyuntura. Mariátegui pretende hacer de *Labor* el punto de partida de un futuro diario socialista. A partir de una iniciativa del abogado Abelardo Solís Vásquez secundada por Moisés Arroyo Posadas y otros militantes de Jauja se le agrega a *Labor* la sección "El Ayllu", centrada en la reivindicación de las luchas de los campesinos-indígenas, específicamente de los comuneros.

Dos datos más para completar la síntesis del año 1928: se publica la novela *Matalache*, de López Albújar y nace Javier, el quinto hijo de Mariátegui.

En el último año de la vida de Mariátegui el tráfago se incrementará notablemente. En mayo de 1929 se constituye el Comité Organizador Pro-Central de Trabajadores del Perú y Mariátegui redacta su primer manifiesto. En el mismo mes, Julio Portocarrero y Armando Bazán asisten al Congreso Constituyente de la Conferencia Sindical Latinoamericana, celebrado en Montevideo. Un mes después, Portocarrero y Hugo Pesce (médico), con los seudónimos de Zamora y Saco, respectivamente, participan como delegados en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, junto a otros 26 representantes de Partidos Comunistas de Nuestra América. Portaban los documentos "El problema de las razas en América", "Antecedentes y desarrollo de la acción clasista" y "Punto de vista antiimperialista", elaborados por Mariátegui, y el "Informe sobre el Perú" que escribió Ricardo Martínez de la Torre con la colaboración de Portocarrero y Pesce. Se inicia, o mejor dicho, se profundiza la polémica con la IC (tengamos en cuenta los primeros desacuerdos en el IV Congreso de la Profintern).

Las tesis de Mariátegui son objetadas por los representantes de la Sección Sudamericana de la IC, en particular por los representantes argentinos (Codovilla asumió la voz cantante, pero también se destacan las intervenciones críticas de otros dirigentes comunistas argentinos, como Paulino González Alberdi); además se cuestiona la negativa de los peruanos a conformar un partido comunista, según lo establecían las veintiuna condiciones exigidas por la IC. No se trataba de una cuestión de rótulos ni de diferencias "tácticas". Existían diferencias de fondo con relación a las alianzas políticas, la composición de clase y los modos de construir el partido. En general, la IC, con visible desapego frente la realidad concreta de Nuestra América, no tolera la reivindicación de la autonomía teórica y política que, directa o indirectamente, formula la delegación peruana, la defensa del campesinado y sus tradiciones, el planteo de la cuestión indígena como cuestión de clase y como cuestión

nacional peruana y no como un "problema nacional", referido a la creación de inviables repúblicas aymaras o quechuas.

El grueso de los delegados de la IC no estaba en condiciones de apreciar la riqueza política de las tesis mariateguistas. A la vez, consideraban que su falta de correspondencia con la línea oficial (la "línea correcta") atentaba contra el monolitismo que era admitido y valorado como un componente esencial de un organismo como la IC.

La IC actuaba a lo Procusto, acorazada con una visión universalizada que utilizaba como el lecho (el molde) en el que depositaba (mutilando) las "realidades nacionales". Fundamentalmente la IC no admitía la proclamación de la actualidad del socialismo en Nuestra América. Es decir, para Mariátegui la revolución debía ser socialista y antiimperialista, mientras que la IC la concebía –por lo menos para el mundo periférico– como democrático-burguesa y "por etapas", es decir, negándole prioridad histórica al socialismo, sostenía que antes de plantearse tal horizonte había que pasar por una etapa capitalista.

Victorio Codovilla minimizará los aportes de Mariátegui y considerará que *El movimiento obrero peruano 1918-1919*, un trabajo de Martínez de la Torre, era más representativo del "comunismo peruano" que los *Siete ensayos*. Evidentemente, el ensayo no era un género seductor para algunos funcionarios de la IC. Tampoco la figura *cuasi* literaria de Mariátegui.

Cabe destacar la similitud en última instancia con los postulados del nacionalismo populista de Haya de la Torre y el APRA. Stalin y Haya de la Torre exaltarán los particularismos ruso y peruano y minimizarán los rasgos característicos de toda nación bajo el sistema capitalista.

A pesar de la divergencia teórica, ideológica y política con la IC, Mariátegui busca permanecer en el seno de la misma. Más allá de la evidente tirantez, en el II Congreso Antiimperialista Mundial (realizado en Francfort, entre el 21 y el 27 de julio de 1929), Mariátegui es designado miembro del Consejo General de la Liga contra el Imperialismo y por la Independencia Nacional, órgano vinculado a la IC. Trotski definirá

–piadosamente– la táctica de la IC como un "sabotaje inconsciente" y le cuestionará su división del mundo en zonas "suficientes" e "insuficientes" para el socialismo.

Poco antes de la Conferencia de Buenos Aires, la célula comunista de Cusco, tal como hemos mencionado algunas páginas atrás, venía teniendo contactos con el Buró Sudamericano de la IC. Desconectada del grupo limeño nucleado en torno del PSP, decide su afiliación a la IC. Esta situación genera tensiones al interior del PSP. Por un lado estaban los sectores que se inclinaban por el comunismo ortodoxo y por el ingreso inmediato a la IC; por el otro, Mariátegui y su entorno más cercano, sin dejar de reconocer a la IC, perseguían la quimera de preservar un espacio más autónomo. Después de la Conferencia de Buenos Aires la situación se tornará favorable para los primeros. El grupo mariateguista perderá posiciones gradualmente hasta llegar a un relativo aislamiento.

Apelando a la falacia de un "complot judío" la policía allana la casa de Mariátegui. La evidencia presentada por las autoridades se limitaba a la constatación de la presencia en el círculo íntimo de Mariátegui de dos estudiantes (supuestos conspiradores) de la colectividad judía: Miguel Adler y Nomi Mulstein. En realidad, la opción por el antisemitismo tenía como fin reemplazar la gastada hipótesis del "complot comunista". Se produce así una nueva detención de Mariátegui junto a un grupo de amigos y colaboradores. La situación se torna agobiante. El período *Labor*, que había sido suspendido en septiembre por la publicación del artículo "Talara, feudo de la International Petroleum Co", es prohibido difnitivamente en noviembre. Mariátegui reafirma su decisión de abandonar Perú junto a su familia para instalarse en Buenos Aires, contemplando la posibilidad de una escala previa en Santiago de Chile con el fin de dictar algunas conferencias. En una carta del 21 de noviembre le dice a Glusberg:

> Se trata […] de crear el vacío a mi alrededor aterrorizando a la gente que se me acerque. Se trata […] de sofocarme en el silencio. Mi propósito de salir del Perú con mi mujer y mis niños se afirma

> ante estos hechos. No puedo permanecer aquí. No me quedaré sino el tiempo necesario para preparar mi viaje. Saldré del Perú como pueda (*Correspondencia*, Tomo II, pp. 671-674).

Estas contrariedades, junto a las que venía arrastrando, no menguan la labor de Mariátegui. Es así que participa activamente en la creación de la Confederación General de Trabajadores Peruanos (CGTP). Él es quien redacta los estatutos y el primer manifiesto. La CGTP nace hablando en un idioma propio y sacudiendo algunos fundamentos "universalizados" por la IC: da cabida no solo a los sindicatos obreros y a las ligas antiimperialistas sino también a las ligas campesinas y a las federaciones de comunidades indígenas.

A fines de 1929, en la revista *Mundial* aparece publicado su único texto de ficción: *La novela y la vida*.

En febrero de 1930, Eudocio Ravines, quien puede ser considerado un producto típico de la primera generación de funcionarios comunistas formados en el microclima del aparato de la IC, un político "profesional", es designado secretario general del PSP. Para evitar miradas simplistas, digamos que Mariátegui en una carta a Nicanor de la Fuente del 20 de junio de 1929 definía a Ravines como "el más serio y orientado de nuestros compañeros del exterior" (*Correspondencia*, T. II, p. 585). Poco tiempo después de la muerte de Mariátegui, Ravines será uno de sus principales detractores y uno de los abanderados en la lucha contra los resabios de "amautismo". Con los años mutará en reaccionario y fanático anticomunista.

Mariátegui toma la decisión de instalarse en Buenos Aires. El 25 de febrero le escribe a Waldo Frank: "Glusberg prepara […] mi presentación en Buenos Aires para mayo más o menos. En abril espera poder remitirme el dinero de los pasajes. Tengo completamente resuelto por mi parte, este viaje…".[149] El 6 de marzo le ratifica a Glusberg que

---

149 Carta de José Carlos Mariátegui a Waldo Frank, en: Archivo Waldo Frank, Universidad de Pennsylvania. Transcripta de *Anuario Mariateguiano,* Vol. I,

el programa que este preparó para su presentación en Buenos Aires le parece excelente y el 25 le comenta que posiblemente esté partiendo en los primeros días de mayo (*Correspondencia*, Tomo II, pp. 747-748). Días más tarde es atacado nuevamente por su antigua dolencia. Muere en Lima, el 16 de abril.

El número 30 de *Amauta*, parcialmente dedicado a Mariátegui, inicia su última etapa. En su editorial dice:

> Comienza el Tercer Acto. *Amauta* se define una vez más como tribuna del movimiento de la clase trabajadora. Mantendrá la independencia del proletariado en la lucha social. Rechazará toda intervención extraña a sus intereses inconfundibles. Reivindica, desde este número, su categoría de revista de clase (*Amauta,* Nº 30, p. 4).

La tercera etapa de *Amauta* será breve, solo se logran publicar dos números más.

En mayo se funda el Partido Comunista del Perú (PCP), Ravines asume como Secretario General y acata las directivas del IC. Según Alberto Filippi, la documentación revela que el dirigente comunista argentino

> Paulino González Alberdi (alias "Flores", "Ramón Bernard" o "Pablo Robles") fue enviado por el Secretariado Sudamericano a colaborar, en junio de 1930, con Eudocio Ravines para poner bajo el nuevo control de la Internacional el Partido de Mariátegui después de su muerte, actuando específicamente: "para luchar contra el 'grupo Amauta'" […], sobre la cuestión del partido de clase y de los indígenas…[150]

Nº 1, *op. cit.*, p. 129, en: Tarcus, Horacio, *op. cit.,* p. 195.

150 Filippi, Alberto, "Los 7 Ensayos en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y el de los otros",

Ravines construirá su liderazgo a partir de la negación sistemática del legado de Mariátegui. El PCP le reprochará a Mariátegui –post mortem– haber "sustituido la táctica y la estrategia revolucionaria por el debate y la discusión" [sic], considerará que *Amauta*, bajo la dirección de Mariátegui, no logró superar el carácter de una publicación "burguesa". Los marxistas peruanos adoptan la línea ultraizquierdista de clase contra clase y cambian radicalmente su estilo de trabajo. Sus formas de relacionarse con las clases subalternas se caracterizarán por su falta de realismo y por su idealismo (en el peor sentido del término). Caerán así en el olvido de las clases medias y descuidarán el trabajo entre los campesinos-indígenas.

El Buró Sudamericano, en el que Codovilla tenía mucho peso, dirigió un proceso de reacción teórica y política que tuvo correlatos a escala mundial y que fue generando una atmósfera de cinismo ideológico-político y vaciamiento moral. Se trató de una reacción antiutópica, "antirreligiosa" y, como tal, sembradora de pesimismo. El "mariateguismo" o "amautismo" es erigido en un tipo posible de "desviación". Los fracasos políticos del PCP en la década del 30[151] se adjudicarán injustificadamente a los resabios de dicha "patología". Un documento del PCP del año 1933 considera que

> el mariateguismo es una mezcla confusionista de ideas de la más distinta procedencia. Casi no hay ninguna corriente que no esté presente en él… Contiene grandes errores, no solo de naturaleza teórica, sino también práctica. De hecho solo existen pocos puntos de contacto entre el leninismo y el mariateguismo y, cuando los hay, entonces son de naturaleza puramente casual.[152]

---

en: *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit*., p. 65.

151 José Deustua y Alberto Flores Galindo explicaron con claridad y rigor estos fracasos. Véase: Deustua, José y Flores Galindo, Alberto, "Los comunistas y el movimiento obrero", en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas,* Tomo I, *op. cit*.

152 Documento del PCP, año 1933, en: revista *Socialismo y Participación,* Nº 11, septiembre de 1980, p. 115. Citado por: Füssel, Kuno, "Introducción a la edición

En términos muy similares, y también en 1933, se expresaba el informe de la Conferencia Nacional del Partido Comunista de Chile (PCCH) que formalizaba la descalificación de su fundador Luis Emilio Recabarren. El documento presentaba el corpus ideológico de Recabarren como una pesada herencia que el partido debía superar rápidamente, como un "lastre ideológico", como un "obstáculo ideológico, político y orgánico para la penetración del marxismo leninismo" y "para su transformación en verdadero partido de combate del proletariado". El Secretario General del PCCH, Carlos Contreras Labarca, actuando el mismo papel que Ravines, replicando los mismos modos acríticos y hablando la misma lengua, afirmaba que "El recabarrenismo constituye hoy uno de los más grandes obstáculos para dar al Partido Comunista una orientración consecuentemente revolucionaria"[153].

Años antes, Barbusse había pronunciado una frase que terminó obrando como epitafio pero que –creemos– podría oficiar como presentación (porque remite a una "presencia"): *Vous ne savez pas qui est Mariátegui? Eh… bien, c'est une nouvellle lumière de l'Amerique; un specimen nouveau de l'homme americáin* [¿Ustedes no saben quién es Mariátegui? Y bien…, es una nueva luminaria de América; un espécimen nuevo del hombre americano].

---

alemana" [de los *Siete Ensayos*], en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2, *op. cit.*, p. 74.

153 Véase: Massardo, Jaime, *La formación del imaginario político de Luís Emilio Recabarren. Contribución al estudio crítico de la cultura política de las clases subalternas de la sociedad chilena*, Santiagi de Chile, LOM Ediciones, 2008, pp. 53, 54, y 55.

Capítulo 2

Mariátegui en el marco de la tradición socialista y marxista de Nuestra América y Argentina

La perduración de una escritura consiste,
quizás, en su aptitud de producir o de mostrar sentidos nuevos,
inclusive insólitos, en cada recodo del tiempo
o en cada convulsión de la historia.
Es más probable que se trate ante todo,
de nuevas maneras de mirar, de perspectivas,
de modos de urdir una relación cognitiva con el mundo.
La escritura mariateguiana ha probado exactamente,
esa capacidad de recorrer el tiempo, produciendo, en cada época,
una relación nueva con su entorno y, de ese modo, nuevas lecturas.

Aníbal Quijano

Contextos de una exégesis

Muchos estudios sobre la historia del marxismo latinoamericano han ensayado diferentes periodizaciones. Nosotros hemos optado por la que propuso Michael Löwy en su antología *El marxismo en América Latina*

(de 1909 a nuestros días),[154] por un motivo fundamental: el análisis de Löwy gira en torno del problema de la naturaleza de la revolución en Nuestra América. A partir de la caracterización del tipo de revolución "más afín" con la realidad de Nuestra América, se derivan cuestiones políticas fundamentales, por ejemplo: rol de las burguesías nacionales, alianzas políticas, vías, estrategias, tácticas. También tomamos en cuenta la periodización propuesta por Raúl Fornet-Betancourt, dado que consideramos que puede servir como complemento a la de Löwy. Con el fin de incluir una postura diferente, hemos considerado la crítica de Agustín Cueva a la periodización de Löwy.

Löwy distingue tres períodos en la historia del marxismo latinoamericano:

Un primer período, que denomina "revolucionario", que se extiende de los años veinte hasta 1935 (el año del VII Congreso de la IC, el que establece la línea de los Frentes Populares). La obra y el pensamiento de José Carlos Mariátegui y la insurrección salvadoreña de 1932 constituirían, respectivamente, la expresión teórica y la manifestación práctica más acabada del período. Dice Löwy: "Es el período en que los marxistas [se refiere a los marxistas de Nuestra América] tienden a caracterizar la revolución latinoamericana como socialista y antiimperialista simultáneamente".[155]

Un segundo período, desde 1935 hasta 1959, que marcaría la hegemonía del estalinismo, de sus interpretaciones y sus políticas. En el marco de una concepción etapista de la revolución, los partidos comunistas de Nuestra América debían bregar por la revolución "democrático-burguesa". Löwy no reconoce referentes teóricos descollantes, ni manifestaciones prácticas significativas. La experiencia de la Columna de Carlos Prestes en Brasil se ubicaría en un momento de transición entre el primer y el segundo período. Resulta evidente que este vacío

154 Véase: Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, México, Era, 1982.

155 Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, *op. cit.*, p. 11.

teórico-práctico es expresión de la chatura impuesta por las concepciones hegemónicas y las prácticas verticalistas.

Un tercer período se inaugura con la Revolución Cubana. El carácter de la revolución se vuelve a plantear en los términos de la simultaneidad entre socialismo y antiimperialismo. La lucha armada se va delineando como la vía principal, prácticamente en términos de exclusividad y por lo general, como método fetichizado. Además de erigirse en punto de partida de toda una época, en la que también se destacan los movimientos de liberación del tercer mundo y la emergencia de paradigmas socialistas que se plantean como alternativos al soviético (por lo general reivindicando siempre un camino propio, autóctono), la Revolución Cubana también constituye la manifestación práctica más contundente de este período, dado que no solo expresa un paradigma revolucionario a nivel local (de Nuestra América), sino que también se consolidará como referente estatal socialista. En el mismo sentido, la figura de Ernesto "Che" Guevara, su obra y pensamiento, son considerados como su expresión teórica más representativa.

Ahora bien, el trabajo de Löwy del cual tomamos esta periodización es de 1982. Mucha agua ha corrido debajo del puente. Creemos que es lícito sugerir una cuarta etapa, respetando el planteo de Löwy y conservando como matriz principal las posiciones y debates respecto de la naturaleza de la revolución en Nuestra América.

A diferencia de las etapas anteriores, lo primero que salta a la vista es la ausencia de visiones hegemónicas y tampoco encontramos acontecimientos y figuras tan claramente rupturistas e influyentes. Es difícil hallar símbolos tan poderosos a los que asignarles funciones históricas delimitadoras. Como contrapartida se han multiplicado las referencias y en buena medida, se han despartidizado y desestatizado. Hoy se pueden tomar como ejemplo una extensa serie de organizaciones populares y movimientos sociales y políticos de Nuestra América que asumen proyectos revolucionarios. El alzamiento zapatista de 1994 posiblemente pueda ser considerado como un hito. Por cierto, el zapatismo –más allá del actual aplacamiento de sus fervores iniciales– supo plantear, en un

contexto político e ideológico adverso, una serie de nuevas interrogantes que revitalizaron intelectual y políticamente a la tradición revolucionaria de Nuestra América.

A diferencia de Löwy, Fornet-Betancourt, propone una periodización para el marxismo latinoamericano basada en aspectos teóricos-filosóficos más que políticos. En concreto: propone una historia intelectual. Algunos elementos de esta periodización son relevantes, por eso creemos que vale la pena considerarla dado que complementa a la de Löwy.

Fornet-Bentancourt identifica las siguientes etapas: 1) "Etapa preparatoria o de confusa difusión del marxismo como programa socialista (1861-1883)"; 2) "Etapa del inicial deslinde ideológico o la recepción del marxismo en el conflicto de los socialismos (1884-1917)"; 3) "Etapa de la implantación ortodoxa o de recepción del marxismo a través de los partidos comunistas latinoamericanos (1918/1919-1929)"; 4) "Etapa del intento de naturalizar el marxismo en América Latina o la significación de la obra de José Carlos Mariátegui (1928-1930)"; 5) "Etapa de las primeras polémicas filosóficas sobre el marxismo o su incorporación al movimiento filosófico latinoamericano (1930-1940)"; 6) "Etapa stalinista o época del estancamiento dogmático del marxismo (1941-1958)"; 7) "Etapa de los nuevos intentos de naturalizar el marxismo en América Latina o fase actual (1959-1991)".[156]

Fornet-Betancourt considera a Mariátegui como "el pensador marxista más original que ha dado América Latina hasta nuestros días", por eso le asigna a su obra una importancia capital, la considera disruptiva, herética respecto de las coordenadas que caracterizan al período histórico en que se inserta; y asocia su figura a una operación clave: la "naturalización" del marxismo en Nuestra América. De alguna manera, Mariátegui es erigido por Fornet-Betancourt en el nombre de los intentos por naturalizar el marxismo en Nuestra América, en el fundamento del programa para desarrollar el marxismo en este lado del mundo. Dice: "más que una etapa en la historia del marxismo en América

156 Véase: Fornet-Betancourt, Raúl, *op. cit*.

Latina, Mariátegui significa un programa, cuya realización marcaría el paso justamente de un marxismo en América a un 'marxismo latinoamericano'…".[157] Compartimos plenamente estas afirmaciones.

Finalmente, para Agustín Cueva, la periodización propuesta por Löwy posee carácter "fantasioso", dado que presenta una primera etapa –hasta la muerte de Mariátegui– como una "supuesta edad de oro" y una segunda etapa –desde la muerte de Mariátegui hasta la Revolución Cubana– como una "edad oscura". Cueva considera que esta versión "carece de seriedad". Según su punto de vista es "a partir de los años treinta cuando cobra cuerpo el movimiento intelectual inspirado en el marxismo", cuando la región se "marxistiza". Cueva niega un estancamiento político y teórico del marxismo latinoamericano durante el período 1930-1959. Es más, afirma todo lo contrario. Sostiene que el marxismo, en esos años, se fundió "indisolublemente con lo nacional popular".

Sostenemos que Cueva conspira contra sus propios argumentos, dado que al proponer un listado de "autores marxistas" representativos del período 1930-1959, tiene que recurrir a figuras tales como Pablo Neruda, César Vallejo, Nicolás Guillén, Jorge Amado, Carlos Luis Fallas, Jorge Icaza, Ciro Alegría, Miguel Ángel Asturias, los muralistas mexicanos y Oscar Niemeyer. Es decir, poetas, novelistas, pintores y arquitectos. Cueva no menciona referentes teóricos o políticos, lo que es todo un síntoma. Creemos que no se puede sostener que la influencia de esas figuras en el plano estético haya tenido correlatos en el plano de la invención teórica y la acción política. La "aclimatación" latinoamericana del marxismo-leninismo, durante el período 1930-1959 no aportó demasiado a la teoría revolucionaria.

El mismo autor se encarga de señalar que la hegemonía del marxismo en áreas de la cultura cuajó menos en el plano partidario y que este penetró solo muy lentamente en las masas. Nos parece excesivo, entonces, plantear el auge de una "visión fuertemente marxistizada de la realidad" durante el período 1930-1950. En todo caso, correspondería decir que

157 Véase: Fornet-Betancourt, Raúl, *op. cit.*, p. 124.

la misma estuvo acotada a ciertos ámbitos, no tuvo efectos trascendentes y, sobre todo, que no logró expresarse a nivel de la praxis. Por otra parte, Cueva considera a la Revolución Cubana como una "superación" crítico-práctica del marxismo precedente, dado que modifica una serie de concepciones relacionadas, entre otras cosas, el carácter de las formaciones sociales de Nuestra América y –coincidiendo con Löwy– "el carácter de la revolución en el continente".[158] La idea de superación –y las modalidades de los tópicos superados– de por sí implica un cuestionamiento al período anterior.

"Superamericanismo" y "europeísmo"

Los intentos por "aplicar" el marxismo a la realidad concreta de Nuestra América (una realidad y un contexto histórico ajenos y diferentes a los que gestaron la teoría) y por dilucidar un conjunto de prácticas que no lo contradijeran, es decir, prácticas afines, dieron lugar a dos posibilidades extremas y contrapuestas: el denominado superamericanismo y el europeísmo, visualizados, uno y otro, directamente como patologías o como posibles "tentaciones" favorables a una "desviación". Löwy los caracteriza de la siguiente manera:

> El exotismo tiende a absolutizar la especificidad de América Latina, su cultura, su historia o su estructura social. Extremado hasta sus últimas consecuencias, este particularismo "indoamericano" acaba por enjuiciar al propio marxismo, como una doctrina demasiado exclusivamente europea. El ejemplo más significativo de este enfoque fue, por supuesto, el APRA. [En contraposición el

158 Cueva, Agustín, "El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales", en: *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Fundamentos conceptuales: Agustín Cueva*. Antología y presentación de Alejandro Moreano, Bogotá, Siglo del Hombres-Clacso, 2008, pp. 182-185 y 187. En este trabajo Cueva sostiene que el concepto de hegemonía es "apenas una mistificación subliminal" (p. 198).

> europeísmo] se limita a transplantar mecánicamente a América Latina los modelos del desarrollo económico y social de Europa en su evolución histórica hasta el siglo XIX.[159]

Löwy entiende el superamericanismo como exotismo. Se trata del clásico tema de la exuberancia de Nuestra América, del "tropicalismo". Ahora bien, vale aclarar que en el Perú de la década del veinte, el exotismo remitía a algo totalmente diferente: lo exótico era lo europeo, al igual que la "demagogia tropical" (una deformación de la realidad de Nuestra América). Löwy invierte el sentido y cuando habla de exotismo se refiere a la exageración de los rasgos específicos de la realidad de Nuestra América.

En el caso del europeísmo, el ejemplo serían los partidos comunistas latinoamericanos de fines de la década del 20, sobre todo aquellos caracterizados por sus tendencias marcadas a la subordinación respecto de los lineamientos políticos e ideológicos impuestos por la III Internacional.

No es objeto de este trabajo discutir si es acertada la filiación del APRA con el superamericanismo (como estrategia de adaptación de algunos principios básicos del marxismo a la realidad del Perú y de Nuestra América) durante el período que va de su creación en 1924 al año 1928, es decir, el año de la ruptura con Mariátegui. Consideramos que esa filiación se torna mucho más notoria cuando el APRA deja de ser una corriente de opinión latinoamericana y se transforma en un partido político peruano. Por cierto, ese intento de adaptación devendrá con los años en una negación lisa y llana del marxismo y en la proposición de una supuesta "forma superadora" (que no era más que un formato populista con especificidades peruanas) y en la exaltación con ribetes exagerados de las diferencias entre las realidades témporo-espaciales de América Latina y Europa. Promediando la década del 30, el APRA manifestará sus simpatías para con la figura del presidente norteamericano

159 Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, *op. cit.*, p. 12.

Franklin D. Roosevelt y reivindicará las políticas del "New Deal". Hacia la década del 40 asumirá posturas abiertamente pro-norteamericanas. En la década del 60, Haya de la Torre replicará los inconfundibles tópicos desarrollistas y anticomunistas, cantará loas al beneficio civilizador del capital extranjero, todo en sintonía con la narrativa de la "Seguridad nacional". Asimismo repudiará a la revolución cubana.

La relación entre Mariátegui y el APRA y la posterior reivindicación –y hasta apropiación– de su figura por parte de militantes apristas, ha servido para abonar la imagen de un Mariátegui "superamericanista", al tiempo que desde el seno mismo de las tradiciones nacionalistas (incluyendo al propio aprismo y al mismo Haya de la Torre) no se dejó de considerarlo un europeizante. El mejor ejemplo es la carta que Haya de la Torre le envía a Marátegui desde México el 20 de mayo de 1928:

> Recibí su carta. No la contesté porque la noté ya infectada de *demagogia tropical*, de absurdo sentimentalismo lamentable. Dejé que se enfriara Ud. Preferí hacerla pedazos y echarla al canasto. Ud. está llenó de *europeísmo* […] No se caiga en la izquierda o en el izquierdismo (zurdismo le llamo yo) de los literatos de la revolución. Póngase en la realidad y trate de disciplinarse no con Europa revolucionaria sino con América revolucionaria. Está Ud. haciendo mucho daño por su falta de calma. Por su afán de aparecer siempre europeo dentro de la terminología europea… (*Correspondencia*, T. II, pp. 378 y 379 [itálicas nuestras]).

En el artículo "Lo nacional y lo exótico", publicado en *Mundial* el 28 de noviembre de 1924, Mariátegui sostiene que los que juzgan el carácter adecuado o inadecuado de una idea respecto de la realidad nacional son, por lo general, los intelectuales reaccionarios. Para Mariátegui, el rechazo de las ideas por su condición de "extrañas", "extranjeras" o "exóticas", no era precisamente un ademán popular. Sostenía:

> Los adversarios de la ideología exótica solo rechazan las importaciones contrarias al interés conservador. Las importaciones útiles a ese interés no les parecen nunca malas, cualquiera que sea su pertenencia. Se trata pues de una simple actitud reaccionaria, disfrazada de nacionalismo (PP, p. 25).

Para Mariátegui, los detractores de toda idea europea por "exótica" no conocían la realidad nacional y reproducían acríticamente un agregado de lugares comunes. Además, fallaban en lo fundamental: la definición de la peruanidad. Es más, Mariátegui consideraba que para los refutadores sistemáticos de las "ideologías exóticas" la peruanidad fungía solamente como una ficción.

En este trabajo sostenemos que Mariátegui se apartó tanto del superamericanismo como del europeísmo, por contradecir una tesis capital asumida tanto por superamericanistas como europeizantes: la que planteaba la inexistencia de condiciones para el socialismo en América Latina, y otras derivadas de la misma e igualmente saturadas de un mediocre determinismo, por ejemplo, la que subordinaba el desarrollo de la conciencia de clase al desarrollo económico o la visión que establecía que la destrucción del capitalismo era soólo factible en los países más desarrollados.Los supearmericanistas, más allá de su retórica, reproducían un conjunto de lugares comunes eurocéntricos.

Haya de la Torre, por ejemplo, sostenía:

> …antes de la revolución socialista que llevaría al poder al proletariado, nuestros pueblos deben pasar por períodos previos de transformación económica y política y quizá por una revolución social que realice la emancipación nacional contra el yugo imperialista y la unificación económica y política indoamericana. La revolución proletaria llegará después.[160]

160 Citado por: Alba, Víctor, *Historia del movimiento obrero en América Latina*, México, Limusa-Wiley, 1964, pp. 277 y 278.

Inspirado en los flancos más eurocéntricos y más positivistas del marxismo, con el auxilio de Engels, Haya de la Torre fue delineando una concepción determinista que consideraba que un proletariado delimitado en términos de clase y políticamente consciente de su misión histórica requería de un largo período de expansión del capitalismo. En la nota preliminar a *El antiimperialismo y el APRA*, trabajo escrito en México en 1928 pero publicado en Chile en 1935, Haya de la Torre sostenía:

> Facil es inferir que la abolición radical del sistema capitalista no puede cumplirse sino donde el capitalismo ha llegado al punto cenital de su curva, vale decir, en los grandes países que marchan a la vanguardia de la industria mundial, cuyas bien contexturadas clases proletarias deben realizar la trascendente tarea transformadora que el marxismo señala. No ha de ser, pues, en los países coloniales que recién viven su primera o sus primeras etapas capitalistas, donde el capitalista puede ser destruido. En ellos, la clase proletaria llamada a dirigir la revolución está todavía muy joven, como joven es el industrialismo que determina su existencia.[161]

En este trabajo, Haya de la Torre invierte la formula leninista y plantea que el imperialismo en el Perú, en Nuestra América, constituye la primera etapa del capitalismo, no la última, por lo cual resultaría necesario "un proceso de negación y sucesión" de las etapas anteriores.

Para los superamericanistas el europeismo aplicado al Perú caía en el olvido de la razón suprema que era la defensa de la soberanía nacional, cometía el error de pensar en ideales sociales cuando se era colonia, tal como planteaba Alejandro Rojas Zeballos en carta a Mariátegui de septiembre de 1929 (*Correspondencia*, T. II, p. 446).

---

161 Haya de la Torre, Víctor Raúl, "Nota preliminar a la primera edición" de *El anrtiimperialismo y el APRA*, en: Nieto Monstesinos, Jorge (estudio introductorio y selección), *Haya de la Torre o la política como obra civilizadora*, México, FCE, 2000, p. 130.

Por su parte, Alexandro Martínez Cambero, del Partido Comunista de México, escribía en el año 1945 en el periódico *La Voz de México*:

> Las coincidencias objetivas y subjetivas en las cuales nos hallamos no permiten la instauración inmediata del socialismo en México […] Objetivamente, las condiciones económicas, el modo de producción (en sus bases fundamentales y no solo en sus centros industriales aislados) aún no es esencialmente capitalista…[162]

En síntesis, la conclusión es la misma, ya sea partiendo del particularismo nacional como premisa o de una fórmula (dogmática) universalizada. El emplazamiento de Mariátegui es bien diferente. En "Lo nacional y lo exótico", afirmaba:

> La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica (PP, pp. 25-26).

Mariátegui parte de la certeza de que existían condiciones para el socialismo en Nuestra América. Es más, podemos afirmar que Mariátegui consideraba que el socialismo era la condición para que en América Latina tuvieran lugar la "transformación económica y social" de la que hablaba Haya de la Torre y las "condiciones económicas" de las que hablaba Martínez Cambero.

---

162 Cambero, Alexandro M., "Perspectivas del socialismo en México", *La Voz de México*, 25 de noviembre de 1945, p. 7.

Por otra parte, Mariátegui contaba con un ejemplo histórico para refutar las tesis superamericanistas: la Revolución Mexicana. Decía:

> México, hizo concebir a apologistas apresurados y excesivos la esperanza tácita de que su revolución proporcionaría a la América Latina el patrón y el método de una revolución socialista, regida por factores esencialmente latinoamericanos, con el máximo de ahorro de teorización europeizante. Los hechos se han encargado de dar al traste con esta esperanza tropical y mesiánica. Y ningún crítico circunspecto se arriesgaría hoy a suscribir la hipótesis de que los caudillos y planes de la Revolución Mexicana conduzcan al pueblo azteca al socialismo (TNA, pp. 66 y 67).

Hacia el año 1929 Mariátegui apelará a la Revolución Mexicana como ejemplo de las limitaciones del nacionalismo; en una carta al pintor argentino José Malanca del 2 de julio señalará su "incurable fondo" pequeñoburgués. (*Correspondencia* T. II, p. 601). Comenzaba a utilizarse el término "mexicanización" para hacer referencia a los procesos de masas cuya dirección quedaba en manos de la pequeña-burguesía, para dar cuenta de una "revolución congelada".[163]

Para Mariátegui era imposible ser nacionalista revolucionario sin ser socialista. Los verdaderos superamericanistas y los europeizantes (en particular aquellos que se adhirieron al estalinismo) cometieron el error de creer que en Nuestra América se podía ser primero una cosa y luego, solo luego, la otra.

Para Mariátegui una idea "exótica" dejaba de serlo en el preciso instante en que se aclimataba, o si echaba raíces. La "realidad nacional" era la que determinaba las posibilidades de una idea.

Mientras Haya de la Torre acentuaba la especificidad, la peculiaridad distintiva americana y proponía "superar" el marxismo para poder dar

---

163 Véase la carta que Esteban Pavletich le envía a Mariátegui desde México el 17 de agosto de 1929 (C*orrespondencia*, TII, p. 615).

cuenta de la realidad de Nuestra América, Mariátegui quiere incorporar la particularidad americana (a la teoría universal, a la Revolución Mundial) sin negarla. Reivindica su posición socialista, "más revolucionaria siempre que cualquier invención latinoamericana" (*Correspondencia*, T. II, p. 445).

Para hacer un uso creativo del marxismo y para ubicarse en continuidad respecto de la tradición marxista, Mariátegui tuvo que rechazar las versiones eurocéntricas del marxismo e ir "más allá" del marxismo dogmático. Así, el marxismo le sirvió para dar cuenta, precisamente, de la especificidad de Nuestra América. Mariátegui fue acusado de europeísta por articular lo particular con lo universal. En la "Advertencia" con la que da inicio a los *Siete ensayos* decía:

> No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme contra esa barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales (SE, p. 14).

La crítica al eurocentrismo en Haya de la Torre y en Mariátegui tiene sentidos diferentes. Haya de la Torre reclama el derecho a reinterpretar el marxismo en clave local, a determinar la afinidad del método y la filosofía con las realidades ajenas al contexto histórico (y la racionalidad) que le dio origen. El "marxismo latinoamericano" era para Haya de la Torre una negación del marxismo, no solo de la perspectiva eurocéntrica. Mariátegui, por el contrario, reclamaba la pluralidad de perspectivas en el seno del marxismo. Según Fornet-Betancourt, Mariátegui busca el "descentramiento del marxismo desde dentro", pretende una superación del eurocentrismo "en el marxismo",[164] esto es: la capacidad de producir perspectivas nuevas. El "marxismo latinoamericano" para Mariátegui

164 Fornet-Betancourt, Raúl, *op. cit.,* p. 129.

era una expresión más del marxismo, pero al mismo tiempo una expresión original.

Estratos de interpretaciones. A modo de síntesis general de las principales visiones sobre Mariátegui

Mariátegui ha sido reivindicado por una gran variedad de tradiciones político-ideológicas: estalinistas, trotskistas, maoístas, reformistas, nacionalistas, entre otras. Se han hecho y aún se hacen esfuerzos intelectuales, muchos vanidosos e infecundos, para asimilarlo a cada una de estas categorías. Por supuesto, no han faltado los escrupulosos descubridores de inconsecuencias. De modo más errátil, se instruyen filiaciones "inconscientes" o liminares a uno u otro bando. Pero creemos que es tan absurdo disputar la filiación de Mariátegui a identidades y tradiciones revolucionarias malogradas o desfasadas, con sus cánones convertidos en superstición, como sostener que Mariátegui ha sido "tergiversado" y que en algún lugar subyace un Mariátegui puro. Nada más ajeno a la cultura política del propio Mariátegui, fundada en una filosofía de la praxis.

En este apartado haremos referencia a la exégesis que puede ser considerada como "clásica" en relación con la obra de Mariátegui. Dicha exégesis se inicia pocos años después de la muerte de Mariátegui y –consideramos– puede hacerse extensiva hasta los años 70-80. El Congreso de Sinaloa (en Culiacán, México, en el año 1980) al cual nos referiremos más adelante, puede ser considerado un punto de inflexión. A partir del mismo las investigaciones, ensayos, etc., que proponen reinterpretaciones de la obra de Mariátegui se multiplican. Sería imposible dar cuenta de las mismas y, por otra parte, ese no es nuestro objetivo. Además, al desarrollar el tema específico de este trabajo, haremos referencia a una parte importante de dicha producción.

Un insumo básico para presentar una síntesis de la "exégesis clásica" sobre la obra de Mariátegui es la compilación de José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Aricó toma algunos trabajos

de la compilación *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, editado por la revista *Crisis*, en Buenos Aires, en 1973, que a su vez recupera trabajos de un número de la revista *Claridad* dedicado a Mariátegui (el Nº 280, de agosto de 1934). Aricó presenta el debate entre Carlos Manuel Cox y Juan Vargas, el juicio de V. M. Miroshevski, Jorge del Prado y Moisés Arroyo Posadas, entre otros.[165]

No sería del todo incorrecto plantear que la exégesis relacionada a la obra de Mariátegui nace antes de su muerte. En el año 1929 se hablaba profusamente de mariateguistas y hayistas. Eran apelativos lanzados como incriminaciones. En carta a Mariátegui escrita en Buenos Aires el 13 de mayo de 1929 la poeta uruguaya Blanca Luz Brum se autodefinía como "brutalmente mariateguista" (*Correspondencia*, T. II, p 563). Podríamos tomar como referencia los comentarios sobre los trabajos de Mariátegui publicados antes de su muerte, en particular sobre los *Siete ensayos* (y que figuran en el Capítulo V del libro de Aricó).[166] También se puede sostener que dicha exégesis se inicia días después de la muerte de Mariátegui, con la aparición del número 30 de *Amauta.* Por ejemplo,

---

165 Véase: Cox, Carlos Manuel, "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui" y "Aprismo y marxismo en la obra de Mariátegui"; Vargas, Juan, "En defensa de José Carlos Mariátegui" y "Aprismo o marxismo"; Miroshevski, V. M., "El 'populismo' en el Perú. El papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano"; Del Prado, Jorge, "Mariátegui, marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano", Arroyo Posadas, Moisés, "A propósito del artículo 'El populismo en el Perú', de V. Mishovski", todos en: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*

166 Aricó incluye unas "Contribuciones al análisis de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*", con juicios de: Luis E. Valcárcel, Samuel Glusberg, J. L. Morenza, Atilio E. Torrasa, Alberto Zum Felde, Baldomero Sanín Cano, Miguel Ángel Urquieta, la revista *Archipiélago*, Luis Baudin, J. Natush Velasco, Ramón Doll, Esteban Pavletich, Franz Tamayo, Manuel Ugarte, F. García Calderón. Al final agrega comentarios críticos de: Víctor Raúl Belaúnde, Jorge Valvidia, Robert Paris y Jorge Basadre. Aricó, José, *op. cit.* pp. 239-272.

la nota editorial (probablemente escrita por Ricardo Martínez de la Torre) lo define como "un ideólogo proletario" y "un marxista de la tercera internacional" (*Amauta*, Nº 30, p. 4); similar es el planteo de Moisés Arroyo Posadas (*Amauta,* Nº 30, p. 36).

Pero preferimos ubicar el inicio de esa exégesis inmediatamente después de la muerte de Mariátegui, y al mismo tiempo optamos por denominarla "clásica". ¿Por qué? En primer lugar porque los juicios posteriores a la muerte en mayor o en menor medida, consciente o inconscientemente, abordan la cuestión del significado histórico de su obra. No ocurre lo mismo con los comentarios anteriores. Luego, porque a partir de su muerte se inicia una disputa por la pertenencia de Mariátegui a una u otra tradición. Al comienzo la contienda será exclusivamente entre apristas y comunistas. Con los años el panorama se irá tornando más complejo. En síntesis, la polémica es un elemento consustancial a la exégesis clásica. La revista *Claridad* de Buenos Aires cedió el marco para ese momento polémico inaugural.

Manuel Seoane en su artículo titulado "Contraluces de Mariátegui" describe al Amauta como un "místico de la revolución", "un espíritu de formación romántica", "un espíritu literario", alejado de la realidad inmediata. Al mismo tiempo considera que en Mariátegui subyace una tensión irresuelta "entre el criterio europeo y el objetivo americano".[167]

Un artículo de Luis Heysen, "Mariátegui, bolchevique d'annunziano", se inscribe en una línea similar. Afirma:

> …una disímil interpretación nos separaba en los precisos instantes de su muerte. Para nosotros la salvación estaba en nuestra tierra y riqueza nacionalizadas, en nuestra independencia frente al yanqui voraz o al oso despierto y sin cadenas, gigante y provisor que da lecciones para todos los pueblos y vende kilos de teoría, difícil de

167 Seoane, Manuel, "Contraluces de Mariátegui", en: AA.VV., *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*", Ediciones de Crisis, Buenos Aires, 1973, pp. 163 y 164.

> aplicar en pueblos sin industrias, sin proletariado numeroso […] Para él no. Más que al luchador infatigable vencedor de sí mismo y al revolucionario admirable que dentro de Mariátegui vivió, culpemos de ello al intelectual, al bolchevique d'annunziano.[168]

Más adelante agrega que Mariátegui era un artista, y que supo escribir páginas bellas y, a la vez, indescifrables para el pueblo.

Estos breves artículos son precursores de una tradición vinculada al APRA. Presentarán sus principales tópicos: una condición literaria sobredimensionada de Mariátegui, negación de sus funciones organizativas y políticas, identificación de supuestas tendencias europeizantes, etc. Todo en el marco de una visión general signada por el antiintelectualismo y el anticomunismo.

Los fundamentos de esta tradición ya habían sido formulados por el mismo Haya de la Torre en sus cartas a Eudocio Ravines de los años 1928 y 1929. En ellas se refiere a Mariátegui como un "revolucionario de papel satinado" y califica a *Amauta* de "revista de salón" (4 de abril de 1928). Considera a Mariátegui como una especie de líder de la "inteligencia" aprista, una inteligencia compuesta por "literatos y poetas súbitamente convertidos en teorizantes y adoctrinadores" (18 de febrero de 1929). Haya de la Torre contrapone el realismo a la "imaginación" y a las "teorías fantásticas", los revolucionarios a los literatos y a los poetas. Asimismo, introduce el tema de la incapacidad física como limitación para la acción político-revolucionaria. Afirma: "Mariátegui no transigirá porque es inválido, porque es cojo y porque es fantaseador" (19 de febrero de 1929). Reduce las posiciones ideológico-políticas de Mariátegui a un simple "engreimiento de inválido"; y para definir al mariateguismo recurre a términos tales como "malabarismos", "italianismos", "necedades" (30 de marzo de 1929). La intransigencia de Mariátegui es considerada

168 Heysen, Luis, "Mariátegui, bolchevique d'annunciano", en: AA.VV., *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*", *op. cit.*, pp. 168 y 169.

por Haya de la Torre como ineptitud para la política práctica, la silla de ruedas como límite para conocer la realidad.[169]

Por su parte, Ravines, antes de encabezar en proceso de desmariateguización, también alimentó esta tradición. Evidentemente acicateado por Haya de la Torre, en carta a Mariátegui del 24 de junio de 1929 le dice:

> …Ud. limitaba demasiado su acción y parecía como querer inhibirse frente a una influencia más o menos profunda sobre los agitados. Le expreso esta cosa […] para que Ud. tome verdaderamente en serio su papel de orientador y educador. Fundamentalmnente Ud. no superestima la importancia de las pequeñas burguesías urbanas, en los cual estamos concordes, pero su propaganda toca, sin que Ud. lo quiera deliberadamente, estoy seguro, con mayor intensidad las capas pequeño-burguesas que las capas proletarias (*Correspondencia*, T.II, p. 591).

Un mes más tarde, desde México, Pavletich le formula al Amauta el mismo reproche:

> Confieso que yo venía alentando, en su contra una acusación […] la que poseyendo usted el control incontestable de los elementos materiales y subjetivos para derivar el movimiento revolucionario peruano, hasta aquí desarticulado y sin un horizonte preciso, hacia una organización, un Partido de la clase obrera se hubiera dedicado casi exclusivamente a una tarea intelectual (*Correspondencia*, T. II, p. 608).

El primero en responder a Seoane y Heysen será Armando Bazán. El poeta vanguardista señalará la contradicción entre la condición de

---

169 Flores Galindo, "Un viejo debate: El poder (La polémica Haya-Mariátegui)", en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, Tomo IV. Lima, Concytec-SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1996, pp. 63-89.

bolchevique y la de d'annunaziano y fustigará el oportunismo y la ambigüedad del APRA.[170] A pesar de la filiación comunista de Bazán, su respuesta no presenta a Mariátegui como un marxista-leninista defensor de la Unión Soviética consumado o *in péctore*.

Retomando los planteos de Seoane y Heysen, Carlos Manuel Cox, en 1934 y 1935, presentó a Mariátegui como un intelectual valioso, un precursor, pero con severas limitaciones políticas (que, en parte, deriva solapadamente de las físicas), sobre todo por su inveterada tendencia a superestimar al proletariado. Su pretendida recuperación de Mariátegui terminó siendo una apología de Haya de la Torre. Años más tarde, Eugenio Chang Rodríguez también intentará vincular a Mariátegui a la tradición aprista y llegará a plantear que manos rapaces, con el fin de fundamentar otras vinculaciones, ajenas o accesorias, destruyeron y ocultaron textos que corroboraban la filiación más auténtica. Desde su punto de vista, Mariátegui nunca dejó de ser "ideológicamente" aprista.[171] En efecto, la tradición aprista considera falaz la paternidad de Mariátegui respecto del Partido Comunista del Perú y, por lo general, tiende a relativizar el marxismo de Mariátegui.

En general, la crítica aprista, aun en el esfuerzo reivindicatorio, considerará a Mariátegui como "dogmático abstracto" e "intelectual estetizante", negándole arbitrariamente a su trabajo de interpretación toda dimensión práctica y desatendiendo los alcances prácticos de sus empresas políticas y culturales. Por ejemplo, Luis Alberto Sánchez, una de las figuras más importantes del aprismo, decía que "pese al atractivo romántico de su figura maltratada por implacable mal, a su fecunda soledad, a su brillante estilo, a su entrega a la lucha de ideas, Mariátegui no alcanzó

---

170 Bazán, Armando, "La defensa de 'Amauta'", en: AA.VV., *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, *op. cit.*, pp. 171-175.

171 Chang Rodríguez, Eugenio, *Literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, México, Editorial De Andrea, 1957. Asimismo, Chang Rodríguez presentará a Mariátegui como un artista malogrado ("desviado") por la política.

el papel de líder; su imagen fue la de un *comentador apasionado*"[172] (itálicas nuestras). Al mismo tiempo, la lectura de Sánchez buscó subrayar las afinidades entre Mariátegui y Haya de la Torre. Quiso mostrar, por ejemplo, que en la década del veinte no era contradictorio con el aprismo asumir una identidad marxista; que los planteos de ambas figuras en torno de la cuestión agraria y la comunidad indígena fueron similares; que, en realidad, las diferencias entre Mariátegui y Haya de la Torre se dieron "al final" y por cuestiones menores, de índole personal. Finalmente la exégesis aprista no podía dejar de insistir –acríticamente– con la acusación de europeizante que Haya de la Torre lanzó a Mariátegui. De esta manera se contraponía el nacionalismo continental de Haya de la Torre con el "europeísmo" de Mariátegui.

Por su parte, Juan Vargas, también en 1934 y 1935, le respondió a Cox y "demostró" por qué Mariátegui no era aprista, acotándolo a solo dos de sus trabajos: "Defensa del marxismo" y "Punto de vista antiimperialista", adelantándose en algunos años a la operación mutiladora de Louis Althusser y discípulos respecto de Marx.

En la selección de Aricó figura un trabajo de Jorge Núñez Valdivia fechado en marzo de 1940 (sin aclaración de fuente), su título es "José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico". Por sus incongruencias, sus afirmaciones arbitrarias y por sus desmedidas e infundadas pretensiones teóricas, Aricó lo enmarca en la crítica que designa seudomarxista. Núñez Valdivia se identifica con el "nacionalismo democrático", pero en su crítica a Mariátegui recurre a un conjunto de categorías y argumentos que considera los más representativos del un sólido saber marxista, y que en realidad no son otra cosa que los lugares comunes de la concepción etapista clásica del estalinismo de la época. Incluso cita a favor de su argumento y en contra de Mariátegui, fragmentos del programa del VI Congreso de la IC. Para Núñez Valdivia el problema

172 Sánchez, Luis Alberto, "Un itinerario esclarecedor", Prólogo, en: García Salvattecci, Hugo, *op. cit.,* p. 9. Ver también del mismo autor: *Apuntes para una biografía del APRA. Lima*, Mosca Azul, 1978.

de Mariátegui fue "no comprender" que, atendiendo a las características semifeudales y precapitalistas del Perú, considerando el dominio del capital financiero internacional sobre su economía, las tareas que se imponían eran nacional-democráticas y de ningún modo socialistas. Jorge Núñez Valvidia consideraba que "Mariátegui no fue materialista dialéctico consecuente" y que, por lo tanto, no podía "ser calificado de marxista en la acepción política".[173]

Para Miroshevski, asesor del Buró Latinoamericano y funcionario de la IC, que publicó su artículo sobre Mariátegui en 1942, el Amauta "creía en los instintos comunistas de la 'comunidad campesina' y por eso vio en el campesinado el combatiente directo por el socialismo". Para él, Mariátegui era un exponente del socialismo pequeño burgués y del populismo (ruso) en "versión adaptada al Perú" y "sus ideas fueron los sueños utópicos de un intelectual pequeño burgués en un país campesino, atrasado". Para este portavoz del marxismo-leninismo soviético, Mariátegui estaba más cerca del socialismo pequeñoburgués que del socialismo proletario. Basándose en planteos de Lenin, veía en el "atraso" teórico y político de Mariátegui una manifestación del atraso material del Perú, del escaso desarrollo de la clase obrera. Pero, a pesar de tamañas limitaciones, consideraba que Mariátegui merecía ser perdonado. Primero por esto que venimos comentando: Mariátegui no sería totalmente responsable de su "atraso" teórico-político dado que la realidad peruana "no daba para más". Luego porque "reconoció al final de su vida la debilidad de su posición pequeño burguesa y venciendo la ideología 'populista' entró en el camino de la lucha por la hegemonía del proletariado en la revolución democrático-burguesa, antifeudal y antiimperialista".[174] La misma concepción determinista de la historia, con

173 Núñez Valdivia, Jorge, "Mariátegui y el materialismo dialéctico", en: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*, p. 307.

174 Miroshevski, V. M., "El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano". Publicado por primera vez español en: *Dialéctica*, La Habana, Vol. I, Nº 1, mayo-junio de 1942, en: AA.VV.,

su eje puesto en el desarrollo de las fuerzas productivas, la misma concepción economicista de la lucha de clases y la misma relación mecánica entre desarrollo económico y conciencia de clase, se puede identificar en Haya de la Torre.

Hacia 1943, Jorge del Prado, polemizando con Miroshevski pero también con Ravines, hará el esfuerzo mayor (hasta ese momento) de recuperación de Mariátegui para la tradición comunista "ortodoxa", un rescate que lo presentará como "ideólogo revolucionario" y "organizador del proletariado", cerrando de este modo la etapa de la desmariateguización del PCP. Así, Del Prado presentará a Mariátegui como un estalinista *avant la lettre*, un precursor de los frentes populares y el frentismo browderiano,[175] posicionándolo también como un adelantado a la "coexistencia pacífica". En esta línea sostiene: "Mariátegui, explicando el carácter de la revolución en el Perú, nos señaló la obligación de mantener una alianza con los sectores burgueses".[176] Jorge del Prado consideraba que Mariátegui "vivía" en el PCP, y agregaba, seguramente sin reparar en el sentido más recóndito de sus palabras: "no es por casualidad que con motivo de su entierro nuestro partido saliera por primera vez a la calle". En efecto, Del Prado se delataba: el PCP para salir a la calle tuvo que enterrar a Mariátegui. En 1946 Del Prado reúne sus artículos y conferencias sobre

---

Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*, pp. 55, 69 y 70. Aricó señalaba atinadamente que Miroshevski no expresaba un punto de vista particular sino a "toda una corriente interpretativa" (p. XXXV). La revista *Dialéctica* respondía al Partido Socialista Popular (PSP), sección cubana de la IC.

175 Earl Browder (1891-1973) fue la máxima autoridad del Partido Comunista de EE.UU. (Cpusa) desde 1932 hasta 1945. Fiel a las directivas de la IC, en un primer momento impulsó la táctica de los frentes populares. Después de la Segunda Guerra Mundial propuso la "convivencia pacífica" entre el capitalismo y el comunismo.

176 Del Prado, Jorge, "Mariátegui, marxista-leninista. Fundador del Partido Comunista Peruano", en: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*, p. 90.

Mariátegui en un libro: *Mariátegui y su obra*, publicado en Lima por ediciones Nuevo Horizonte.

Tanto Miroshevski como Del Prado insisten, con una especie de deleite de sacerdote necio, en la conversión de Mariátegui en el lecho de muerte: si vivió equivocado "murió como marxista-leninista".

En 1946, Moisés Arroyo Posadas le responde a Miroshevski desde la misma tradición comunista. Destaca lo errado del juicio del funcionario soviético respecto del populismo del Amauta partiendo de algunos textos marxistas como el Prólogo de Federico Engels a la edición alemana del *Manifiesto comunista* y la carta de Marx a Vera Zasulich (sobre los que hablaremos más adelante). Señala asimismo las diferencias entre los planteos de Mariátegui y el populismo ruso, principalmente el hecho de que Mariátegui partiera de un reconocimiento histórico del rol progresista del capitalismo y los populistas rusos no. También dejará en claro que muchos de los planteos de Mariátegui (criticados por Miroshevski) se correspondían con los momentos iniciales del comunismo latinoamericano, y que, además, estaban inspirados en la línea del III Congreso de la IC. No está ausente en la respuesta de Arroyo Posadas la apelación a la realidad peruana y el necesario trabajo de adaptación de la teoría.[177] De este modo, Mariátegui era reposicionado en el marco de la tradición del marxismo-leninismo. En este contexto aparecen los *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, de Ricardo Martínez de la Torre, dos volúmenes en los que el autor reúne documentos políticos, textos de Mariátegui y materiales propios (Lima, Empresa Editorial peruana, 1947 y 1949).

Como dato complementario, debemos tener presente que en el lapso de tiempo que va entre el artículo de Miroshevski y la reivindicación de Arroyo Posadas, concretamente en 1944, la editorial Minerva publica la segunda edición peruana de los *Siete ensayos*, 16 años después de la primera. La tercera edición demorará menos, aparecerá en 1952 bajo el

177 Véase: Arroyo Posadas, Moisés, "A propósito del artículo 'El populismo en el Perú', de V. Miroshevski", en: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit*.

sello de la Empresa Editora Amauta. Después habrá una cuarta edición chilena y en 1957 aparece una nueva edición en el Perú que marca un punto de inflexión. Esta edición configura el volumen 2 de las *Ediciones populares de las Obras completas* de Mariátegui. La "Biblioteca Amauta" dará a luz veinte títulos que incluyen buena parte de la producción escrita del Amauta y que se editarán y reeditarán hasta fines de la década del 80. La Biblioteca Amauta incluyó también: una biografía de María Wiesse, *José Carlos Mariátegui* –con ensayos de Jesualdo, Benjamín Carrión, Baldomero Sanín Cano, Medardo Vitier, Jorge Falcón y Rubén Sardón–; un trabajo de Alberto Tauro, *Amauta y su influencia*; una compilación de Armando Bazán, *Mariátegui y su tiempo*; y los *Poemas a Mariátegui,* compilación con prólogo de Pablo Neruda. La edición de los *Siete ensayos* a la que nos referimos tuvo una tirada de 50.000 ejemplares. Un año después es reeditada en igual cantidad. A partir de ese momento, y con el impulso de la Revolución Cubana, las ediciones de los *Siete ensayos* (y en menor medida las ediciones del resto de su obra) se reproducen por todo el mundo. Otro trabajo "precursor" fue la antología de Aníbal Quijano y Manuel Scorza, *Ensayos Escogidos*, publicada en Lima, en 1958, por el Patronato del Libro Peruano.

El reconocimiento de la obra de Mariátegui en la misma Unión Soviética reforzará las tendencias que buscaban recuperarlo como un pensador y un político del universo comunista. Un estudio de S. Semionov y A. Shulgovsky, "El papel de José Carlos Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú", fue publicado en 1957. Sin dejar de destacar las presuntas "inconsecuencias" de Mariátegui, relacionadas con la "organización del partido del proletariado" y con algunas "reminiscencias anarco-sindicalistas", lo reconocen como un "popularizador del marxismo en América de Sur". Los autores soviéticos, más interesados en incluir a Mariátegui en una plantilla y en el orden de la "línea correcta", y no atentos a las contradicciones (en su misma narración), lo presentan como "propagador de la idea de la dictadura del proletariado", un esclarecedor de "la necesidad de la hegemonía del proletariado" y un

luchador a favor de la creación de "un partido político independiente del proletariado".[178]

S. Semionov y A. Shulgovsky, al tiempo que fundamentan la filiación comunista de Mariátegui, presentan todo aquello que la tradición comunista anterior decodificaba como "desviación" y "herejía" como la lógica consecuencia de un trabajo de adaptación-aplicación del marxismo a la realidad peruana. De esta manera, la imagen del "populista" comienza a desdibujarse. El reconocimiento de la comunidad campesina-indígena como factor susceptible de facilitar el tránsito del Perú al socialismo es consideraba como un "feliz hallazgo" de Mariátegui.

En la década de 1960, desde la República Democrática Alemana, Adalbert Dessau será más específico y verá en Mariátegui a un "fundador de la ciencia literaria marxista-leninista", casi un precursor del realismo socialista.[179] El empeño de Dessau (en el que coincidía con otros autores tales como el búlgaro Atanas Stoykov), buscaba contrarrestar los puntos de vista de aquellos autores que, tempranamente, comenzaban a considerar a Mariátegui como el representante de un marxismo abierto o crítico en un contexto en el que se hacía sentir la influencia de la Revolución Cubana y el guevarismo. En efecto, en la década del 60, sobre todo en la segunda mitad, con la emergencia de una "nueva izquierda" crítica de los modos burocráticos y reformistas de la vieja izquierda, se inicia una revisión de la obra de Mariátegui. Un contexto que Luis Alberto Sánchez explicaba a partir del "sesgo anarquista que tomaban los acontecimientos políticos" y por la "prédica de Marcuse".[180]

---

178 Véase: Semionov S. y Shulgovsky, A., "El papel de José Carlos Mariátegui en la formación del partido comunista del Perú", en: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit*.

179 Dessau, Adalbert: "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui", en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*. Lima, Amauta, 1971.

180 Sánchez, Luis Alberto, "Un itinerario esclarecedor", Prólogo, en: García Salvattecci, Hugo, *op. cit.,* p. 11.

De todos modos, sostenemos que contribuciones como las de Dessau y Stoykov abrieron un campo de indagación de la obra de Mariátegui que, salvo algunas excepciones como el caso de Alberto Tauro, permanecía inexplorado. Nos referimos a un campo cultural, artístico o estético. A ese campo se fueron sumando los aportes de autores como Yerco Moretic, Diego Meseguer Illán, Xavier Abril, Eugenio Chang Rodríguez, Jorge Falcón, Estuardo Núñez, Mirla Alcibíades, entre otros. Además debemos reconocer que la mirada de intelectuales como Dessau y Stoykov, acotada en buena medida por su inserción en los aparatos culturales de regímenes de "socialismo real", se fue modificando hacia la década del 80.

En este contexto tiene lugar un aporte fundamental. En 1963 la Universidad Nacional Mayor de San Marcos publica la más completa bío-bibliografía de José Carlos Mariátegui. Con estos materiales, que incluían documentos inéditos, su autor, Guillermo Rouillón, confecciona una de las biografías más completas del Amauta. A diferencia de otros biógrafos como Armando Bazán y María Weisse, Rouillón aporta información sobre la "Edad de piedra" y recoge los testimonios de personas que conocieron personalmente a Mariátegui (Jorge Basadre, César Falcón, Ricardo Martínez de la Torre, Fausto Posada, entre otros). En 1975, aparece el tomo I *La edad de piedra (1894-1919)*. Rouillón fallece en 1978, dejando inconcluso el tomo II *La edad Revolucionaria (1920-1930)*, que su familia publica años más tarde.

El trabajo de Rouillón aporta datos y testimonios insoslayables y, sobre todo, permite una visión de conjunto de su obra, más allá de las limitaciones de un enfoque atado a la visión comunista prosoviética hegemónica. Por ejemplo: concibe a Mariátegui como un "aplicador" del marxismo aprendido en Europa al Perú, lo define como "el organizador indiscutido del partido revolucionario de la clase trabajadora", como un "escrupuloso intérprete de las ideas marxistas-leninistas". Hace afirmaciones harto discutibles y un tanto exageradas, llega a decir: "El partido alcanzó –con la orientación de Mariátegui– una organización monolítica

y, por consiguiente, el temple bolchevique que caracterizaba a los Partidos Comunistas de tendencia marxista-leninista".[181]

Una importancia similar podemos asignarle a la contribución de Genaro Carnero Checa, autor de *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*, del año 1964; y a la del norteamericano Harry E. Vanden, autor de *Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*, un trabajo publicado, como el primer tomo del libro de Rouillón, en el año 1975. Vanden, a partir de información suministrada por Rouillón, confecciona un listado de los libros de la biblioteca de Mariátegui entre los que aparecen obras de Bujarin, Engels, Kautski, Lenin, Marx, Trotski,[182] etc.

En este marco se inscribe también la intervención de Manfred Kossok, quien rescatará la condición de marxista "convicto y confeso" pero señalará las "limitaciones" y los "errores" de Mariátegui: principalmente la influencia de Friedrich Nietzsche y Henri Bergson en el plano filosófico y la de Sorel y el anarco-sindicalismo en el plano político. Al mismo tiempo, Kossok, sin recurrir a argumentos muy firmes, presenta el trabajo de Mariátegui *Defensa del Marxismo* como una crítica al trotskismo.[183] Emilio Choy también insistirá en el supuesto el carácter antitrotskista de Mariátegui.[184]

Por su parte, Vladimir Korionov, en "Mariátegui: destacado marxista-leninista latinoamericano", de 1966, realiza una operación similar de crítica y rescate. En el estudio de Korionov, al igual que en el estudio de S. Semionov y A. Shulgovsky, se busca refutar la imagen del populista y se recupera la idea de las comunidades. Korionov, incluso, busca avalar

---

181 Véase: Rouillón, Guillermo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui,* Tomo II, *op. cit*., pp. 186, 309 y 408.

182 Vanden, Harry E., *Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1975.

183 Ver: Kossok, Manfred: "Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú", en: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit*.

184 Choy, Emilio, Lenín y Mariátegui frente a las deformaciones de Marx. Lima, Amauta, 1980, p. 14.

la postura de Mariátegui filiándolo a los clásicos, y recuerda que fue el mismo Engels quien planteó que los restos de la propiedad comunal pueden ser un "poderoso instrumento para abreviar considerablemente su proceso de desarrollo hacia la sociedad socialista".[185]

A mediados de la década del 60, a instancias de Vanguardia Revolucionaria, probablemente una de las organizaciones más representativas de la "Nueva Izquierda" peruana, se inicia lo que Flores Galindo denominó el "reencuentro del marxismo peruano con Mariátegui".[186] Vanguardia Revolucionaria insistirá en la recuperación del marxismo "creativo" de Mariátegui, difundirá algunos de sus textos fundamentales secularmente negados por la ortodoxia, tales como "Punto de vista antiimperialista", entre otros. Paralelamente (en el año 1967) el Comité Central del Partido Comunista del Perú (PCP), específicamente el núcleo que a comienzos de los setenta conformaría el PCP Sendero Luminoso, propuso una edición de textos de Mariátegui.[187] Un recorte que lo mostraba como un adherente incondicional a la III Internacional, un maoísta, un antitrotskista, un defensor de las organizaciones clasistas y piramidales. Correlativamente, el mito mariateguista era reducido a una transposición acrítica del pasado al presente. Este libro tuvo una importante circulación durante la década del setenta. Con los años, Sendero Luminoso articulará, en el plano ideológico, mesianismo con dogmatismo y, en el plano político, ultrarradicalismo de elites con espontaneísmo de masas (en el marco de una situación de violencia estructural). De este modo, la mística milenarista terminó puesta al servicio de una versión autoritaria y vertical del socialismo. La utopía se convertirá en pesadilla.

---

185 Korionov, Vladimir, "Mariátegui: destacado marxista-leninista latinoamericano", en: AA.VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*, pp. 226-235.

186 Flores Galindo, Alberto, "La Nueva Izquierda: Sin faros ni mapas", en: Flores, Galindo, Alberto, *Obras completas*, Tomo IV, *op. cit.*, p. 123.

187 Véase: Mariátegui, José Carlos, *La organización del proletariado. Lima*, Ediciones Bandera Roja, 1967. Este texto se asemeja notoriamente a una primera compilación de textos de Mariátegui publicada en 1956 por el sello Populibros.

Precisamente en 1967, y como signo de tendencias exegéticas más fecundas, la revista italiana *Crítica Marxista* publica un trabajo fundamental de Antonio Melis, "Mariátegui primer marxista de América".[188] Inmediatamente traducido al castellano, su título sencillo y rotundo se convirtió en fórmula incandescente que despertó (y sigue despertando) inquietudes historiográficas y políticas, dado que sugiere, nada más y nada menos, la autonomía del mariateguismo. También en 1967 Augusto Salazar Bondy contrapone el "marxismo abierto" del Amauta al marxismo de la ortodoxia.[189]

El 3 de octubre de 1968, en el Perú toman el poder las Fuerzas Armadas. Una "Junta revolucionaria" encabezada por el general Juan Velasco Alvarado, impulsa una serie de medidas de tipo nacionalista y una Ley de Reforma Agraria. Más allá de los límites de estas políticas, más allá de que los dirigentes e intelectuales que las apoyaron hayan pensado a la sociedad peruana exclusivamente desde el poder y desde Estado, el contexto, no exento de apelaciones al socialismo e invocaciones al indigenismo, no dejó de alimentar el interés por la figura de Mariátegui que comenzó a ser "oficialmente" reivindicado.

En 1970, siguiendo una línea de indagación similar, Robert Paris –intelectual francés, ajeno al campo específicamente académico– publica "El marxismo de Mariátegui" y un año más tarde "Mariátegui: un 'sorelismo' ambiguo"[190] (una respuesta al texto de Luis Villaverde Alcalá-Galiano, "El sorelismo de Mariátegui").[191] Una década más tarde Cuadernos Pasado y Presente (México) publica otro texto fundamental

---

188 Véase: Melis, Antonio, "Mariátegui, el primer marxista de América", en: AA. VV., Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*

189 Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo*. Lima, Moncloa, T. II, 1967, pp. 310-337.

190 Véase: Paris, Robert, "El marxismo de Mariátegui" y "Mariátegui un 'sorelismo' ambiguo", en, AA.VV, Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*

191 Villaverde Alcalá-Galiano, Luis, "El sorelismo de Mariátegui", en: AA.VV, Selección y prólogo de José Aricó, *op. cit.*

de Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. En el Prefacio, el autor destaca el papel jugado por Ruggiero Romano en la difusión de la figura de Mariátegui (y su obra) en Francia e Italia.

Estos aportes resultaron indispensables y pioneros a la hora de "desestalinizar" a Mariátegui. Desbrozaron el campo y dieron cabida a inquisiciones originales, pusieron en evidencia las afinidades del pensamiento mariateguiano; con Gramsci, por ejemplo, o con la Teología de la Liberación que daba sus primeros pasos (téngase presente que el influyente libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, se publicó en 1971).

En 1972 el ex jesuita español Diego Meseguer Illán en *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* –una tesis dirigida por Ruggiero Romano– además de ofrecer una síntesis apropiada del pensamiento de Mariátegui, aporta nuevos fundamentos para contrastar el marxismo del Amauta –método de interpretación y transformación de la realidad, alejado de todo determinismo– del materialismo dialéctico (Diamat).[192]

En 1972 también aparece un volumen colectivo sobre Mariátegui, *Vigencia de José Carlos Mariátegui*, publicado en Lima por Ediciones Campodónico. A este le siguen los tomos de formato mayor editados por la Empresa Editora Amauta al cumplirse 50 años de la publicación de los *Siete ensayos* y de la muerte de Mariátegui: *7 Ensayos. 50 años en la historia* (1979), *Mariátegui y la literatura* (1980), *Mariátegui en Italia* (1981), *Mariátegui y las ciencias sociales* (1982). Compilaciones a las que se deben sumar otras dos que ya hemos citado: *El marxismo latinoamericano de Mariátegui* (Buenos Aires, Crisis, 1973) y *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano,* con selección y prólogo de José Aricó (México, Siglo XXI, 1978). La publicación de compilaciones sobre la obra de Mariátegui se incrementará notablemente en los años 90. Inaugura la década el volumen compilado por Jorge Falcón, *José Carlos*

192 Véase: Meseguer Illán, Diego, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974 [Primera edición de 1972].

Mariátegui Rememoración y ratificación, publicado en Lima por la Empresa Editora Amauta.

En los años 60 y 70, también aparecen algunos trabajos que apuntan a "desestalinizar" a Mariátegui pero negando abiertamente su filiación marxista. Por ejemplo, el padre Antonio San Cristóbal, en su libro *Economía, Educación y Marxismo en Mariátegui* de 1960;[193] o Juan José Vega, en una serie de artículos publicados en el diario *El Comercio* de Lima entre agosto y diciembre del año 1978.[194] En otros casos, la desestalinización pagaba el costo de la "sorelización", tal como se puede constatar en los trabajos de José Barba Caballero[195] y en los del aprista Hugo García Salvattecci.[196]

En 1975, en plena dictadura militar, Florestán Fernandes, intelectual pionero en la difusión de la obra de Mariátegui en Brasil (por supuesto, junto a Michael Löwy), impulsa la primera edición de los *Sete ensaios,* a cargo de la editorial Alfa Omega. Según Luiz Bernardo Pericás:

> Florestán destacaría la importancia de José Carlos Mariátegui no solo en el campo académico, sino también como una figura fundamental para discutir los caminos que podría tomar el socialismo en

---

193 San Cristóbal, Antonio, *Economía, Educación y Marxismo en Mariátegui*. Lima, Studium, 1960.

194 Véase: Vega, Juan José: artículos publicados en Suplemento Dominical de *El Comercio. Lima*, el 27 de agosto, 3, 10, 17 y 24 de septiembre; 1, 8, 22 y 29 de octubre, 12 y 19 de noviembre y el 13 y el 17 de diciembre de 1978. Citados por: Hernández, Marcial, "José Carlos Mariátegui. La complejidad de la educación", en: *Ponencias del Simposio Internacional, 7 Ensayos: 80 años, op. cit.,* p. 417.

195 Véase: Barba Caballero, José, *Haya de la Torre y Mariátegui frente a la historia*. Lima Barba C, 1978.

196 Véase: García Salvattecci, *George Sorel y J. C. Mariátegui. Ubicación ideológica del Amauta*, *op. cit*. Tengamos presente que la primera edición es de 1979.

la década de 1990, cuando la Unión Soviética y el bloque socialista se encontraban descabezados.[197]

En 1976 se publican los 32 números de la revista *Amauta*, en edición facsimilar. La iniciativa partió de José Carlos Mariátegui Chiappe, y contó con la colaboración de Alberto Tauro (habrá una reedición en 1981).

En 1978 Juan Gargurevich con *La razón del joven Mariátegui* (Lima, Horizonte) contribuye a revalorizar la etapa juvenil del Amauta. Jorge Falcón, por su parte, en *Anatomía de los 7 Ensayos* (Lima, Empresa Editora Amauta) propone un abordaje minucioso de la principal obra de Mariátegui.

En 1979, desde Caracas, la Biblioteca Ayacucho lanza su edición de los *Siete ensayos*, con un prólogo de Aníbal Quijano titulado "Reencuentro y debate" y con notas de Elizabeth Garrels. Poco después, el trabajo de Quijano fue publicado en Lima por la editorial Mosca Azul. Ese mismo año se publica *José Carlos Mariátegui and the Rise of Modern Perú (1890-1930)*,[198] una investigación de Jesús Chavarría, obra influyente, que anticipa el clima intelectual del Coloquio de Sinaloa.

En 1980, como parte de las actividades conmemorativas de los 50 años de la muerte de Mariátegui, tuvo lugar el "Coloquio Internacional Mariátegui y la Revolución Latinoamericana", en la Universidad de Sinaloa, en Culiacán, México. Lamentablemente las ponencias no fueron publicadas por los organizadores del evento. Javier Mariátegui Chiappe, hijo menor del Amauta y activo difusor de la obra de su padre, vio en este Coloquio "el más importante cónclave mariateguiano", mientras que otros destacados mariateguistas, por ejemplo Antonio Melis, se encargaron de destacar su relevancia. Fernanda Beigel, por

---

197 Véase: Pericás, Luiz Bernardo, "Mariátegui e o Brasil", Sao Paulo, mimeo, 2010, p. 23 [traducción propia].

198 Chavarría, Jesús, *José Carlos Mariátegui and the Rise of Modern Perú (1890-1930)*, Albuquerque, University of New México Press, 1979.

su parte, identificó una "generación de Sinaloa", esto es, un conjunto de intelectuales y militantes políticos que, más allá de sus diferencias, expresaban un "cambio en las condiciones de lectura de la trayectoria del Amauta y una reconversión temática que abrió un nuevo camino en las investigaciones mariateguianas".[199] Según Beigel, los intelectuales que fueron protagonistas de polémicas y debates en México, señalaron "nuevos caminos de indagación" que se pueden sintetizar en tres cuestiones:

> Primero la promoción de una *mirada laica*, menos condicionada por separar lo "bueno" de lo "malo", lo verdadero de lo falso. Luego la *recuperación de la historicidad* de la obra de Mariátegui: estos intelectuales analizaron sus escritos en relación con las condiciones sociales de su producción. En tercer término, en este congreso ocurrió una suerte de *legitimación del pensamiento de Mariátegui como propiamente marxista* pues en él discutieron quienes lo interpretaban como un "marxismo abierto" a la multiplicidad de lo real y a la cultura de su época, y aquellos que lo consideraban marxista-leninista, no tanto en consonancia con el comunismo soviético sino más bien en una perspectiva distante frente al estalinismo[200] (itálicas en el original).

Podemos afirmar, entonces, que a partir de Sinaloa, las exégesis de Mariátegui se diversifican y proliferan. Al mismo tiempo Sinaloa impulsa la publicación de los dos tomos de la *Correspondencia* en 1984, con

---

199 Beigel, Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, *op. cit.*, p. 17. Al no existir actas del encuentro, la autora, a través de entrevistas, reconstruyó algunas discusiones y confirmó presencias: entre las más destacadas, las de José Aricó, Oscar Terán, Robert Paris, Antonio Melis, Alberto Flores Galindo, Aníbal Quijano (nota al pie, p. 17).

200 Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 17.

el estudio introductorio de Antonio Melis: "El diálogo creador de José Carlos Mariátegui".

La publicación de la *Correspondencia*, de los *Escritos Juveniles* (ocho tomos entre 1987 y 1994) y la recuperación de trabajos no conocidos o muy poco conocidos del Amauta, aportaron solidez y fundamentos empíricos a esta nueva etapa de la investigación mariateguiana y permitieron ahondar en facetas inexploradas. Por ejemplo, las cartas escritas por Mariátegui en el año 1929 por sí solas refutan las lecturas que le niegan cualidades de organizador y dirigente político.

Asimismo, en la década del 80 se producen otras situaciones que inciden en las exégesis de Mariátegui: la presencia de Sendero Luminoso y la crisis terminal de los denominados "socialismos reales". La retórica mariateguista a la que apelaba Sendero Luminoso era un dato demasiado evidente, excesivamente oneroso, que de ninguna manera podía ser obviado. Por lo tanto, directa o indirectamente, muchas de las exégesis sobre la obra y el pensamiento de Mariátegui de las décadas del 80 y el 90 dan cuenta de esta situación. Buscando subrayar la radical desemenjanza entre Mariátegui y Sendero Luminoso, se alcanzaron nuevas honduras respecto de los horizontes y significaciones de los principales tópicos, nociones y conceptos mariateguianos. Lo mismo puede decirse en relación a las operaciones de deslinde respecto de los socialismos reales.

El centenario de su nacimiento también fue un momento que alentó a la reflexión sobre su obra. Por supuesto, insistimos en el carácter determinante del contexto histórico durante las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI: la crisis de los denominados socialismos reales pero también de los trayectos emancipatorios "clásicos" en un sentido más amplio, el auge del paradigma neoliberal, el desarrollo de los movimientos sociales (viejos y nuevos) y sobre todo, los nuevos roles que comenzaron a asignárseles, etc. Estas condiciones, derivadas de importantes transformaciones geopolíticas y epistemológicas, impusieron las claves del redescubrimiento, oficiaron como estricto tamiz de las nuevas exégesis.

Ese contexto, sumado a la senda abierta por Melis y Paris,[201] dio lugar a aportes como los de José Aricó, Alberto Flores Galindo, César Germaná, Michael Löwy, Aníbal Quijano, Oscar Terán, entre otros. Autores que, por otra parte, dialogan entre sí (y sobre los que no nos detendremos detalladamente, dado que este trabajo da cuenta de sus aportes reiteradamente).

En buena medida el redescubrimiento de Mariátegui era expresión de la búsqueda (y en algunos casos del hallazgo) de un marxismo teórica y políticamente productivo, un marxismo "abierto" y, como sugería Salazar Bondy, alejado de cualquier impronta positivista, determinista, evolucionista.

Un párrafo aparte merece la figura de Alberto Flores Galindo y su contribución. Antonio Melis sostiene que el libro *La agonía de Mariátegui*, "representaba la reapropiación por parte de la cultura peruana de uno de sus valores más universales. […] Se realizaba coherentemente una aproximación a Mariátegui con espíritu mariateguiano".[202] En efecto, Flores Galindo no solo fue un pionero, sino que también puede ser considerado el mejor representante de la heterogénea línea exegética que se asume como mariateguiana, entendiendo por mariateguismo una "aventura inconclusa", "un discurso abierto que no requiere concesiones". El proyecto intelectual de Flores Galindo consistió en "entender a Mariátegui desde Mariátegui", en "pensarlo en sus propios términos";[203] retomando, en otro contexto histórico, la que fue una de las principales preocupaciones del Amauta: la articulación entre marxismo y mundo andino, entre marxismo y realidad nacional. Flores Galindo se ubica tras los pasos de Jesús Chavarría y José Aricó en el esfuerzo de "descubrir

---

201 Cabe recordar que Robert Paris publica en 1981 *La formación ideológica de Mariátegui*, México, Pasado y Presente.

202 Melis, Antonio, "Alberto Flores Galindo", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2, *op. cit.*, p. 129.

203 Flores Galindo, Alberto, La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern, en*: Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 527.

al hombre tras la maraña de la retórica".[204] Por otra parte, el conjunto de la obra de Flores Galindo exhibe una impronta mariateguiana, en particular *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, publicada por primera vez por Casa de las Américas, Cuba, en 1986.

Flores Galindo fue también animador principal de SUR Casa de Estudios del Socialismo, en el marco de la Universidad Libre que funcionó en la Federación Gráfica en Lima. Desde este ámbito, entre 1986 y 1988 se organizó una serie de ciclos conmemorativos de los 60 años de *Amauta* y los *Siete ensayos* y un Seminario Interno sobre Mariátegui.

Pero, a contrapelo de estas tendencias exegéticas, aún habrá tiempo para un último "coletazo" de las interpretaciones en una línea estalinista "clásica" que, sin dejar de mantener sus tradicionales frentes de conflicto con la socialdemocracia y el trotskismo y –de modo más insistente– con Sendero Luminoso, polemizará acremente con los que postulaban un marxismo abierto y se asumían como mariateguistas. Los cuestionamientos fueron dirigidos contra Alberto Flores Galindo y contra algunas organizaciones como Vanguardia Revolucionaria, Movimiento de Izquierda Revolucionaria y un sector del Partido Comunista Revolucionario. Estos grupos, junto a otros más pequeños, confluyeron en el Partido Comunista Mariateguista.

En 1982, Raimundo Prado Redondez retoma la figura tradicional del Mariátegui marxista-lenista en su trabajo *El Marxismo de Mariátegui*.[205] La misma "constatación" de ortodoxia marxista-leninista, aunque un

---

204 Flores Galindo, Alberto, "La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern", en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 585. Sobre la influencia de José Aricó en Flores Galindo, véase: Sorrilha Pinheiro, Marco: "Um novo Mariátegui: as influências de José Aricó nas formulaçoes de Alberto Flores Galindo", en: *e-l@tina, Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos*, Vol. 10, Nº 38, enero-marzo de 2012. http//iealc. sociales. Uba.ar/ publicaciones/e-latina/.

205 Prado Redondez, Raimundo, *El marxismo de Mariátegui. Lima*, Amaru Ediciones, 1982.

tanto más atemperada, propondrá tres años más tarde Narciso Bassols Batalla en *Marx y Mariátegui*.[206]

En 1984, al cumplirse los 90 años del nacimiento de Mariátegui, el Partido Comunista Peruano y la *Revista Internacional* convocan al Tercer Seminario Internacional. Jorge del Prado, secretario general del PCP, fue el encargado del discurso de clausura del seminario. Las intervenciones fueron publicados en dos tomos, en 1986 y 1987 (Ediciones Unidad. Lima) con el título *Mariátegui: unidad de pensamiento y acción*. Para la época, el PCP era el principal animador de Izquierda Unida, un frente político fundado en 1980, y en el cual participaban, además del PCP, las siguientes organizaciones: Partido Comunista del Perú, Vanguardia Revolucionaria-Proletario Comunista, Partido Comunista Revolucionario, Partido Socialista Revolucionario, Vanguardia Revolucionaria y Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular.

El seminario, en líneas generales, retomó las fórmulas que reivindicaban a Mariátegui como constructor del PCP y como una figura integrada al movimiento comunista internacional, es decir: un Mariátegui marxista-leninista. Se trató de un infructuoso intento de poner al día los juicios típicos del estalinismo, de hacer retoñar un tronco que ya estaba seco. Del Prado, senador de la República además de secretario general del PCP, fue presentado como el mejor discípulo de Mariátegui, el continuador de su obra, y se reiteró como fórmula la referencia a Mariátegui como "nuestro fundador", insistiendo en un galimatías: "Mariátegui fundó el Partido Comunista con el nombre de Partido Socialista".

Pueden considerarse intervenciones disonantes, entre otras, la del chileno Desiderio Saavedra, sobre los aportes de Mariátegui a la crítica literaria.[207] Lo mismo cabe afirmar respecto del testimonio de Moisés Arroyo Posadas y la intervención de Alberto Tauro del Pino. Este último,

---

206 Bassols Batalla, Narciso, *Marx y Mariátegui*, México, El Caballito, 1985.

207 Véase: Saavedra, Desiderio, "José Carlos Mariátegui y su contribución al desarrollo de la crítica literaria hispanoamericana actual", en: AA.VV., *Mariategui. Unidad de pensamiento y acción*, Tomo I. Lima, Ediciones Unidad, 1986.

uno de los mariateguistas más eruditos y consecuentes, protagonista de casi todos los eventos convocados en nombre del Amauta, participó junto a Del Prado y José María Lanao del panel de clausura del seminario. Ambos textos, el de Arroyo Posadas y el de Tauro, exhiben posiciones que contrastaban con las predominantes en el evento.

El testimonio de Arroyo Posadas insiste en "las reminiscencias y hábitos de cooperación y socialismo vigentes hasta la fecha dentro del pueblo quechua y aymara" y juzga que "el nuevo Perú será obra de José Carlos Mariátegui".[208] Mientras que en su intervención Tauro del Pino proponía una revalorización de los textos de la llamada "Edad de piedra" o "prehistoria".[209]

El seminario, entre sus principales objetivos, pretendía establecer una posición "ortodoxa" frente a las nuevas tendencias exegéticas, a las que, según la antigua manía clasificatoria, consideraba "deformaciones" o "contrabandos" seudomariateguistas de algunos sectores de la pequeña burguesía radical. Las intervenciones, directa o indirectamente, debaten principalmente con las visiones "heréticas" alentadas por el Coloquio de Sinaloa, identificadas con las figuras de Aricó y Flores Galindo y con sus influencias en el campo intelectual y político peruano en particular y latinoamericano en general. También polemizan, aunque menos intensamente, dado que se trata de un debate que se acarrea desde la década del sesenta y que presenta aristas ideológicas menos abruptas, con el "ultraizquierdismo" y el "putchismo" de Sendero Luminoso.

Los viejos temas de la exégesis estalinista se reiteran. Por cierto, uno de los ponentes del seminario, Gustavo Espinoza Montesinos, identificaba tres momentos en la lucha contra las revisiones de Mariátegui. El primero, contra la revisión del aprismo, del socialismo-nacional o del

---

208 Arroyo Posadas, Moisés, "El José Carlos Mariátegui que nosotros conocimos", en: AA.VV., *Mariátegui: Unidad de pensamiento y acción*, Tomo II. Lima, Ediciones Unidad, 1987, pp. 283 y 285.

209 Tauro del Pino, Alberto, "Intervención de clausura del Seminario", en: AA.VV., *Mariátegui: Unidad de pensamiento y acción*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 289-294.

"cholo-comunismo"; el segundo, contra la de la "nueva izquierda"; finalmente, el tercero, en la década del ochenta, en el que se incluye, contra la que denomina la "fiebre de mariateguismo".[210]

El estalinismo, en la que terminó siendo su hora póstuma, trasladaba a Mariátegui sus motivos ideológicos y lo presentaba como un revelador de la validez universal del marxismo-leninismo y de las regularidades universales de la revolución socialista; como un paladín en la defensa del rol histórico de la clase obrera, la dictadura del proletariado y el partido; como un miembro incondicional de la IC; como un guardián intransigente de la Unión Soviética como patria del socialismo y, extrapolando consignas típicas de otros momentos de la Guerra Fría, como un "incansable luchador en favor de la paz mundial".

El empeño por incluir a Mariátegui como miembro pleno de la tradición del marxismo-leninismo (en clave estalinista), llevó a considerar como "falsos" un conjunto de datos que a esa altura eran incontrastables, tales como las contradicciones con la IC o el eclecticismo de Mariátegui. En última instancia, para el estalinismo tardío el "mariateguismo" seguía siendo una "desviación" frente al marxismo-leninismo y los que se asumían como mariateguistas no eran más que "tergiversadores".

Por otra parte, no se descuidan los afanes por exculpar a Mariátegui de las insuficiencias de su marxismo-leninismo, para lo cual se recurre al expediente de su lucha por apartarse de las contaminaciones pequeñoburguesas o la conversión póstuma. En este sentido, seguían considerándose como válidas explicaciones como la de Manfred Kossok, quien en el 50 aniversario de la muerte de Mariátegui, en la Universidad Karl Marx de Leipzig, había sostenido:

> …incluyendo las desviaciones y los extravíos, […] debería recordarnos más bien el enorme trayecto recorrido por Mariátegui, antes

210 Espinoza Montesinos, Gustavo, "José Carlos Mariátegui y la revolución contemporánea", en: AA.VV., *Mariátegui: Unidad de pensamiento y acción*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 173 y 174.

> de llegar a condensar científicamente su convicción política, cuyos resultados han quedado imborrables. Solo mirando a un hombre de tal manera, en su incansable búsqueda, en sus dudas, sus luchas y aficiones, podemos comprender la grandeza de su obra y su legado.[211]

Al mismo tiempo, se trata de explicar el conflicto de Mariátegui con la IC recurriendo a diversos argumentos que no dejaban de ser excluyentes, por ejemplo: 1) El debate con la IC fue de escasa relevancia, "táctico"; 2) Mariátegui tenía posiciones equivocadas pero sinceras y los miembros de la IC jugaron roles pedagógicos; y 3) Las tensiones se debieron a las "malas influencias" ejercidas por Zinoviev, Bujarin, Trotski (o sus seguidores "antileninistas") sobre el Buró Sudamericano de la IC.

Otro "coletazo" estalinista tardío: en 1986 la editorial Horizonte de Lima publica *El pensamiento científico de José Carlos Mariátegui*, de Carlos Ferdinand Cuadros, uno de los fundadores del comunismo cusqueño. El título, de por sí, pone en evidencia toda una visión teórico-política. El libro es un intento –creemos que infructuoso– por relativizar las diferencias entre Mariátegui y los comunistas cusqueños a fines de la década del veinte.

Paralelamente, pero desde una posición diferente, Carlos Franco, en una crítica a *La agonía de Mariátegui* de Flores Galindo, insistía en la proximidad del mariateguismo y el aprismo, basándose en las diferencias entre Mariátegui y la IC, sin problematizarlas.[212] Con menos información y más confusión, el economista polaco Henryk Szlajfer también propuso una crítica a la obra de Flores Galindo. Para Szlajfer, Mariátegui fue derrotado por el APRA pero básicamente por "la realidad", entre

---

211 Kossok, Manfred, citado por De Priego, Manuel Miguel, "Apuntes acerca del debate en torno a la obra de Mariátegui", en AA.VV., *Mariátegui: Unidad de pensamiento y acción*, Tomo II, *op. cit.*, p. 265.

212 Franco, Carlos, "La agonía de Mariátegui: una lectura", en: *Socialismo y participación*", Nº 13. Lima, marzo de 1986.

otras cosas porque cometió el error de "bloquear el desarrollo capitalista" y de oponerse a la actividad "dentro de la coyuntura", renunciando a una lucha contra el régimen de Leguía. Para Szlajfer, Mariátegui es el responsable de que el PSP no lograra influencia de masas, por falta de pragmatismo y por sus limitaciones para construir un liderazgo. Asimismo, lo responsabiliza del fracaso en lo que considera un intento por justificar a la izquierda peruana apoyándose de una estructura internacional (la IC).[213] Desde una visión que conjuga determinismo económico y pragmatismo político, Szlajfer pasa por alto las lógicas societales del pensamiento de Mariátegui, su proyecto basado en la creación de una voluntad colectiva, en la autoorganización de los diversos sujetos subalternos (y no en la dirección de minorías ilustradas o en el caudillismo), su capacidad de identificar elementos germinales del socialismo, tanto en la contradicción capital-trabajo como en las tradiciones comunales de los campesinos-indígenas. Precisamente los aspectos que realza (y reivindica) Flores Galindo.

La década del 90 impone otra agenda política. Una agenda que, desde nuestro punto de vista, revitaliza los efectos de Sinaloa. Esto se pone de manifiesto en diferentes iniciativas, entre otras la publicación, desde 1989, del *Anuario Mariateguiano* (acordada desde septiembre de 1986) con un Comité Honorario presidido por Anna Chiappe de Mariátegui, un Comité de Redacción en que participaron figuras destacadas que conocieron personalmente a Mariátegui y que lo acompañaron en algunos de sus emprendimientos tales como Jorge Falcón, Cesar Miró y Estuardo Nuñez, y un Comité Consultivo Nacional e Internacional que convocó a gran parte de los mariateguistas del Perú y el mundo entero.

Un acontecimiento relevante fue la realización del Encuentro Internacional "José Carlos Mariátegui. El otro aspecto del descubrimiento",

---

213 Szlajfer, Henryk, "Sobre el pensamiento y praxis política de José Carlos Mariátegui, de manera polémica (en relación al libro de A. Flores Galindó [sic])", en: *Estudios Latinoamericanos*, Nº 10, 1985, en: www.ikl. org.pl. Estudios. Chequeado el 27 de junio de 2012.

realizado en Pau y Tarbes, Francia, en octubre de 1992, a partir de una iniciativa de Roland Forgues, del Departamento de Estudios Peruanos y Andinos de la Universidad de Pau; el Coloquio Internacional "Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América", convocado por la Casa de las Américas, en La Habana, Cuba, en julio de 1994, El "Homenaje a José Carlos Mariátegui en el centenario de su nacimiento (1894-1994)", en el marco del VI Congreso de la Asociación Amigos de la Literatura Latinoamericana, en Mar de Plata, en noviembre de 1994 o el Seminario "El Marxismo Latinoamericano de Mariátegui" desarrollado en el marco del V Congreso Nacional de Filosofía del Perú ese mismo año.

Los temas más destacados, a la hora de abordar la obra del Amauta, pasan a ser: las nuevas significaciones del socialismo y del marxismo, los modelos civilizatorios alternativos a la modernidad y a la racionalidad occidental, la interculturalidad, la nación, el mito, la utopía, la religión, la mística, el indigenismo, el neozapatismo, etc.

A mediados de 1993 se creó en Perú la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui presidida por Alberto Tauro del Pino; César Miró y Estuardo Nuñez fueron designados como vicepresidentes. Poco después se organizó la Comisión de la Universidad Mayor de San Marcos, también presidida por Tauro del Pino e integrada por Tomás Escajadillo, Víctor Medina, Raymundo Prado y Wilfredo Kapsoli.

En 1994 y en 1995, en conmemoración del Centenario del Nacimiento de Mariátegui, tuvieron lugar simposios, seminarios, conferencias, homenajes, concursos, foros, mesas redondas y exposiciones, en Perú, en varios países de Nuestra América (principalmente en México, Cuba y Venezuela) y en Europa (principalmente en Francia, Italia y España). La Comisión Nacional del Centenario organizó el Concurso Internacional de Ensayo que dio lugar, en 1995, a la "Serie Centenario" en la que se publicaron siete libros. En 1996 se creó la Casa Museo José Carlos Mariátegui y tuvo lugar el Seminario Internacional de Homenaje y un año más tarde se realizó el Simposio Internacional "*Amauta* y su Época". En 2009 se desarrolló el Simposio Internacional "7 Ensayos: 80 años".

Las ponencias de ambos simposios fueron compiladas en volúmenes que reproducen el título de los eventos. Paralelamente fueron editadas, por Sandro Mariátegui Chiappe y la Empresa Editora Amauta, tres series de boletines informativos, con varios números cada una: *Boletín Informativo del Centenario* (1993-1994), *Boletín Informativo Amauta y su Época* (1996-1997) y *Boletín Informativo 7 Ensayos, 80 Años* (2008).

En 2010 se creó la Cátedra José Carlos Mariátegui. Además de contar con una página web actualizada periódicamente, la Cátedra publicó en 2012 el volumen *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*, compilado y editado por Sara Beatriz Guardia, directora de la Cátedra.

Desde la creación de la Comisión del Bicentenario hasta que se funda la Cátedra Mariátegui transcurren casi 20 años de intensa y variada producción intelectual sobre el Amauta en los que se amplían los temas y enfoques, cobra mayor interés su labor como editorialista y en otras iniciativas del mismo talante, adquieren una presencia más destacada las figuras vinculadas directa o indirectamente a Mariátegui, en el Perú y en el mundo.

Existe también una exégesis más afín con una mirada socialdemócrata, que tiene sus anales. Sin analizarla en detalle, creemos necesario realizar una breve caracterización de la misma. Esta exégesis ha sostenido que Mariátegui concibe al socialismo como resultado inevitable de un "liberalismo auténtico", de una radicalización crítica del liberalismo democrático o, en términos de Eduard Berstein, como el corolario "natural" de una expansión de las bases democrático-liberales del sistema capitalista. Así, se vinculó a Mariátegui a una tradición liberal-socialista, al tiempo que se lo desvinculaba de una tradición nacional-popular y/o socialista revolucionaria. Su antijacobinismo y sus posturas que lo distanciaban respecto del bolchevismo (compartidas, con otros socialistas revolucionarios heterodoxos, verbigracia: Gramsci) fueron consideradas como manifestaciones de su liberalismo radical. Lo mismo que ciertas simpatías para con figuras de la tradición liberal fuera del Perú. Por ejemplo, en el caso de Argentina, con su rescate de la figura de Domingo Faustino Sarmiento.

Esta operación propone una visión sesgada, un recorte de la obra de Mariátegui, quien solo se aproximó a esta noción del socialismo como despliegue del liberalismo en sus escritos juveniles que, como hemos visto, remiten a una etapa de búsquedas y tanteos teóricos y políticos. Consideramos que lo medular de la obra de Mariátegui nace de la ruptura con esa noción. Por otra parte, tal como hemos señalado, una vez que Mariátegui asume una perspectiva política en la dicotómica clave reforma y revolución, será tajante en sus críticas a la socialdemocracia, al evolucionismo y al parlamentarismo. Por ejemplo, en la conferencia "La crisis mundial y el proletariado peruano", la primera de su curso sobre historia de la crisis mundial, decía: "Yo participo de la opinión de los que creen que la humanidad vive un período revolucionario. Y estoy convencido del próximo ocaso de todas las tesis socialdemócratas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas" (HCM, p. 22).

También en el artículo "Hilferding y la revolución alemana", publicado en la revista *Variedades* el 20 de octubre de 1923, Mariátegui afirmaba:

> Hilferding […] ha dicho que era necesario crear las condiciones psicológicas, morales, ambientales de la revolución. Que no bastaba la existencia de condiciones económicas. Que era elemental y primario el ordenamiento espiritual de las masas. Pero esta dialéctica no era sino formal y exteriormente revolucionaria. Malgrado de sus reservas mentales, Hilferding es un social democrático, un social evolucionista; no es un revolucionario. Su localización en la socialdemocracia no es arbitraria ni es casual (FAVM, TI, pp. 36-37).

En una carta a Glusberg del 30 de abril de 1927 será más tajante aún. Situándose en las antípodas de Leopoldo Lugones pero reconociendo la posibilidad de entederse y apreciarse en el combate con una figura de esa índole, aclara: "Con el sector político que nunca me entenderé es el otro: el del reformismo mediocre, el del socialismo domesticado, el de la democracia farisea." (*Correspondencia*, T. I, p. 273).

Sintetizar el pensamiento de Mariátegui en torno de su confianza en tales ilusiones, hacerlo participe de tal fetichismo, además de cierta liviandad intelectual, deja entrever posturas acríticas respecto de la democracia burguesa, la modernidad, etc. Gramsci, sobre todo a partir de 1980, fue objeto de exégesis similares. Sí Mariátegui vio en el socialismo al heredero del liberalismo, no concebía al primero como una profundización del segundo, sino como su negación y, simultáneamente, como su superación.

En los artículos de José Carlos Mariátegui recopilados en los tres tomos de *Figuras y aspectos de la vida mundial,* abundan las referencias críticas al parlamentarismo y una clara concepción del socialismo como ruptura revolucionaria. Ruptura no propiciada por una "elite" sino por un movimiento de masas, con despliegue de una institucionalidad "desde abajo": soviets, consejos, etc.

En "Preludio del elogio de 'El cemento' y del realismo proletario", publicado en *Repertorio Americano* el 23 de noviembre de 1929, y reproducido por *Variedades* el 7 de enero de 1930, Mariátegui sostenía:

> La revolución no era una idílica apoteosis de ángeles del Renacimiento, sino la tremenda y dolorosa batalla de una clase por crear un orden nuevo. Ninguna revolución, ni la del cristianismo, ni la de la Reforma, ni la de la burguesía, se ha cumplido sin tragedia. La revolución socialista, que mueve a los hombres al combate sin promesas ultraterrenas, que solicita de ellos una extrema e incondicional entrega, no puede ser una excepción en esta inexorable ley de la historia. No se ha inventado aún la revolución anestésica, paradisíaca, y es indispensable afirmar que el hombre no alcanzará nunca la cima de su nueva creación, sino a través de un esfuerzo difícil y penoso en el que el dolor y la alegría se igualarán en intensidad (EAM, p. 167).

Por lo general, esta exégesis se corresponde con los intentos de recuperación de la obra y el pensamiento del Amauta desde emplazamientos

que hace tiempo abjuraron de todo horizonte anticapitalista –más allá de que se autodesignen como socialistas– y que se caracterizan por reducir la hegemonía a la democracia liberal. Entre otros, podemos mencionar el caso de Ricardo Luna Vegas para quien, en la década del 90, no era aconsejable

> "enterrar" el socialismo democrático, "con rostro humano", que existe ahora en países oficialmente conocidos como capitalistas o socialistas, los que gozan de evidente respaldo popular. Esos regímenes habrían recibido la entusiasta aprobación de Mariátegui.[214]

Entonces, se intenta construir un imposible Mariátegui apto para la centroizquierda y el progresismo, una especie de epígono peruano de Juan B. Justo, un defensor de la "ocupación molecular" del Estado y/o un cultor de la legalidad a rajatabla. Aquí debemos tener presente que Sorel es asimilado por Mariátegui en tanto crítico intransigente de lo que él denominaba la "degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo" (DM, p. 59).

Que el socialismo para Mariátegui haya sido (incluso *avant la lettre*) algo diferente del populismo, del totalitarismo o del desarrollismo; que Mariátegui haya sido un contradictor de la idea de la "toma" del poder" del Estado y de la noción simple de la transición basada en la destrucción-transformación del Estado por parte del "proletariado" organizado autónomamente, que haya excedido la idea de la neutralidad y la potencialidad instrumental del Estado, no significa que esté emparentado con el liberalismo y el reformismo.

La adhesión de Mariátegui a la Revolución de Octubre, su participación en un universo ético-político "comunista", pero sobre todo su concepción profundamente anticapitalista, su idea del socialismo, la nación, el Estado y la revolución; su enfoque que no dejaba de considerar las

---

214 Luna Vegas, Ricardo, "La posibilidad del socialismo peruano según Mariátegui y Basadre", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4, *op. cit.*, p. 196.

mediaciones operadas por las instituciones en la relación entre las masas y las clases dominantes, lo colocan en las antípodas del "socialismo liberal" y lo diferencian, también, de la tradición bolchevique, al tiempo que lo acercan a una tradición nacional-popular, pero no precisamente concebida en los términos del populismo, sí en términos muy similares a los gramscianos.

Esa contraposición entre una tradición liberal-socialista y otra nacional-populista, probablemente hoy, en Nuestra América, carezca de sentido, porque plantea contradicciones de segundo orden, tensiones superficiales, porque el componente transformador en sentido radical de estas tradiciones no excede la retórica y la apelación a ciertos imaginarios "revolucionarios", muchas veces anacrónicos. Se ha conformado una especie de campo ecuménico en donde se articulan esas tradiciones: el campo del "progresismo realmente existente", cuyo eje es el rechazo a todo horizonte anticapitalista y su concepción institucionalista y tecnocrática de la política.

Debemos tener presente también que las opciones políticas moderadas de la década del 80 y el 90, por lo general de centroizquierda, de todos aquellos intelectuales que en las décadas del 60 y del 70 supieron plantear enfoques más radicales y en la senda de un marxismo heterodoxo, terminaron cargándose –erróneamente– en la cuenta de las exégesis socialdemócratas.

No deja de resultar interesante ver cómo cada tradición se construye un Mariátegui a imagen y semejanza, cómo lo usa, lo recorta.[215] O cómo se lo critica o "mide" desde los fundamentos dogmáticos de la propia tradición y desde esquemas cargados de pensamiento binario y recetismo. O cómo se lo aborda desde aquellas tradiciones que pretenden hacer

215 Consideramos que los recortes son inevitables, pero nos parece fundamental atender las motivaciones que los determinan. Además resulta un ejercicio interesante y formativo constatar que interpretaciones disímiles se pueden sustentar en "la palabra de Mariátegui". Palabra que no debería ser fetichizada, sino contextualizada.

música con una sola nota, que quieren encerrar las nuevas situaciones en viejos y escasos escaques y que explican todas las derrotas de los subalternos y oprimidos, por ejemplo, a través del déficit de partido (y nunca consideran, sin ir más lejos, el tipo de vínculo con las clases subalternas instituido por los partidos revolucionarios realmente existentes).

Los intentos por presentar un improbable Mariátegui esquemático y piramidal ponen en evidencia las limitaciones de los núcleos sectarios y elitistas, aspirantes a integrar futuros estados mayores revolucionarios, que van a Mariátegui, o al "Che" Guevara (entre otras figuras destacadas del marxismo de Nuestra América) en busca de elementos que justifiquen su condición de estrategas y teóricos. La manía iconizadora que convierte el pensamiento de Marx, Lenin, Trotski o Mao en signo de algo trascendente engendra defensores de la obediencia literal a la ley. Pero también somos conscientes de que la misma operación se puede perpetrar desde una visión "heterodoxa". Esto es, Mariátegui puede ser "tarima" de diversas voces.

Nosotros, tratando de interpretar lo más fielmente posible una orientación mariateguiana, preferimos una actitud libre y crítica frente a la doctrina.

Optamos por la misma estrategia que propuso Osvaldo Fernández:

> En vez de seguir comprobando "anomalías", nos dispusimos a leer lo que específicamente emergía, comenzando por aceptar que su horizonte teórico era el marxismo, como él mismo declaraba. Partiendo de este hecho, nos propusimos detectar la novedad que en ese terreno aportaba su pensamiento. Dejando de medir cuán marxista había sido, comenzamos a analizar la transformación que el marxismo comportaba gracias al uso latinoamericano que Mariátegui le había dado.[216]

216 Fernández, Osvaldo, *op. cit.*, p. 10.

También están los que insisten en las insignificancias o el hedonismo historiográfico, propensos al coleccionismo estéril de temas inactuales y definitivamente sepultados. Figuras que, aunque de apariencia inconformista, no dejan de ser rutinarias, descoloridas y vegetativas. Por ejemplo: ¿qué puede aportarnos la interminable discusión respecto de la posición de Mariátegui sobre la lucha que se libró al interior del Partido Comunista de Unión Soviética (PCUS) a fines de la década del veinte?, ¿cuán central es este debate, y otros del mismo tenor, de cara al presente y el futuro de los movimientos emancipatorios de Nuestra América? No estamos minimizando el valor historiográfico de estos temas, solamente decimos que su cotización política está en baja.

Creemos que es mejor alejarnos de todos los "ismos" que tienden (contradictoriamente) a la imposición de las tesis emancipatorias. Pero esto no significa negar la especificidad de nuestra apropiación. La diferencia, tal vez, radique en que nosotros, comprometidos con la tarea de producir un pensamiento propio y construir aquí y ahora poder popular e instancias de contrahegemonía, necesitamos de un Mariátegui que alumbre nuestras prácticas, nuestros proyectos, y no uno que confirme nuestras categorías y concepciones prefabricadas (aunque esta operación se disfrace de "recuperación crítica"). Nosotros nos asumimos lisa y llanamente como continuadores críticos de Mariátegui.

Se trata de mariateguizar a Mariátegui, de repetir el espíritu y no la letra, como el mismo Mariátegui recomendaba respecto de la obra de González Prada, y no de petrificarlo como conocimiento exterior y abstracto. Necesitamos un Mariátegui que sea a la vez preludio y manantial, camino y promesa. Por cierto, Mariátegui jamás concibió la revolución como la realización de una verdad científica. No usó el marxismo para edificar un corral donde encerrar el todo social. Y su obra, al poner el énfasis en la realidad, también se contrapone a las propuestas teóricas invasivas que la niegan e imponen inviables sujetos, inverosímiles situaciones e infructuosos programas. Lo cierto es que muchas veces esas propuestas teóricas se jactaron de haber abandonado o cambiado a Stalin. Nosotros

podemos reprocharles, siguiendo el consejo del original pensador marxista venezolano Ludovico Silva, que no hayan abandonado y cambiado las formas de abandonar y cambiar a Stalin.[217] En efecto, no existe una configuración exclusiva para soñar el sueño dogmático.

Mariátegui en Argentina

Como señala Héctor Alimonda, la obra de Mariátegui ha ejercido y ejerce una particular fascinación en el campo intelectual argentino.[218] Mariátegui fue y es una figura incómoda que pone en tensión los fundamentos y valores de una cultura marxista que durante mucho tiempo se caracterizó por sus limitaciones a la hora de despojarse de sus amarras liberales, eurocéntricas, hiperracionalistas y dirigistas; y por sus inconvenientes al intentar enraizarse en la tradición nacional y prender de modo persistente en las clases subalternas. El proyecto político-intelectual de la vanguardia enraizada –fórmula que tomamos de Alfredo Bossi[219] y de Fernanda Beigel[220]– conmovió (y conmueve) todo el andamiaje derivado de un modo de asumir el marxismo en Argentina.

Tomando como punto de referencia los dos tomos de la *Correspondencia*, podemos registrar vínculos tempranos de Mariátegui con argentinos o con peruanos residentes en Argentina. Estos contactos se inician

---

217 Silva, Ludovico, *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos,* Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006, p. 13.

218 Alimonda, Héctor, "Presentación", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 11. Vale destacar el aporte de Héctor Alimonda (argentino) en la difusión de la obra de Mariátegui en Brasil. En 1983 se publica, por la editorial Brasiliense, su biografía intelectual *José Carlos Mariátegui*.

219 Véase: Bossi, Alfredo, "La vanguardia enraizada. El marxismo vivo en Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima, Empresa Editora Amauta, 1992.

220 Véase: Beigel Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editorial de José Carlos Mariátegui en América Latina*, *op. cit*.

en 1924 y se irán incrementando hasta su muerte. Prácticamente todos ellos están vinculados al mundo literario o político, aunque esta distinción carece de sentido en la mayoría de los casos, dado que se trata de figuras literario-políticas o político-literarias.

De todos modos, podemos afirmar que la historia más "efectiva" de la recepción de Mariátegui en Argentina,[221] comienza –paradójicamente– a través de la mediación de Leopoldo Lugones. El escritor argentino, ya practicante de un nacionalismo abiertamente reaccionario, fue uno de los primeros en registrar y dar cuenta de la labor de Mariátegui. Lugones, que como vimos, leyó a Mariátegui en la *Revista de Filosofía*, reconocía al Amauta como escritor y artista pero se le oponía como "sociólogo extranjero". Claro exponente de la ideología de la derecha más reaccionaria, Lugones descalificaba cualquier orientación contrahegemónica, asignándole una índole de extranjería (con signos visibles u ocultos). Pero a pesar de las diferencias insalvables, intuía que la obra de Mariátegui era innovadora.[222] Así se lo hizo saber, en 1926, a Samuel Glusberg, el editorialista argentino de origen ruso-judío con posiciones de izquierda, con quien tenía muy buenas relaciones (otra paradoja).

A partir de allí, Glusberg iniciaría una relación epistolar con Mariátegui. En su primera carta le comentaba:

---

221 Para una historia rigurosa y detallada de la recepción temprana de Mariátegui en Argentina, véase: Tarcus, Horacio, *op. cit.*

222 Por su parte Mariátegui le hizo llegar un ejemplar de los *Siete Ensayos* con la siguiente dedicatoria: "A Don Leopoldo Lugones con profundo agradecimiento a su generosa intervención por mi libertad [se refiere a la intervención de Lugones en favor de su libertad en 1927, cuanto estuvo detenido acusado de ser el instigador de un "complot comunista"] y con sincera admiración a su talento, su cultura y su obra de pensador y artista. José Carlos Mariátegui. Lima, 1 de septiembre de 1929", en: "Dedicatorias de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol VII, Nº 7, *op. cit.*, p. 28.

> Hace ya mucho tiempo que deseo ofrecerle mi amistad y mi admiración por la obra que Ud. realiza en su país. Lo hago por fin ahora después de recibir el quinto número de *Amauta.* Pero desde la lectura de su primer artículo, que conocí por intermedio del *Repertorio Americano*, siento viva simpatía por todo lo que sale de su pluma. Quien primero me habló aquí de sus escritos fue –asómbrese– Leopoldo Lugones. Luego de leer su ensayo sobre *La revolución y la inteligencia* en la *Revista de Filosofía*, don Leopoldo me lo recomendó con ese entusiasmo suyo, cuando un escritor le gusta de veras (*Correspondencia*, T. I, p. 256).

Con esta primera carta, Glusberg le enviaba unos cuentos de Horario Quiroga, escritor que le recomendaba enfáticamente y cuya estampa contrastaba con la de Alfredo Palacios:

> Quiroga a fuer de buen artista, no hace de maestro, como Palacios y otros mediocres profesores de la juventud hispanoamericante [sic] Habría que acabar con los maestros. Son políticos fracasados que están haciendo estrategia literaria (*Correspondencia*, T. I, p. 257).

En la revista *La vida literaria*, una de las publicaciones que dirigió, Glusberg publicó "un esquema de interpretación de Chaplin" de Mariátegui. Pero además fue, muy probablemente, el más importante de los contactos que Mariátegui tuvo en el exterior (téngase presente que fueron muchos), algo fácil de comprobar con la simple lectura de los dos tomos de la *Correspondencia*.

A instancias del escritor norteamericano Waldo Frank, Glusberg también comprometerá a Mariátegui con un proyecto de revista continental que tendría como animadora principal –y siguen las paradojas– a Victoria Ocampo. La revista, que se llamaría *Nuestra América*, no llegó a ver la luz, principalmente por la naturaleza inviable del proyecto. Poco después, Ocampo pergeñará *Sur*, claro está, sin Glusberg (Mariátegui

muere antes pero evidentemente tampoco encajaba en tal empresa). Waldo Frank, en una carta a Glusberg de agosto de 1931, concluye: "Está perfectamente claro para mí que aquel sueño de tú y Mariátegui trabajando con Victoria –educándola e incluso no estéticamente auxiliados por ella– fue imposible…".[223]

Como hemos visto, Glusberg jugó un papel importante en la difusión de la obra de Mariátegui en Argentina, en vida del Amauta y después de su muerte. Algunos intelectuales argentinos o residentes en el país supieron de Mariátegui a través de Glusberg. Es el caso, por ejemplo, del filósofo italiano Rodolfo Mondolfo.[224] Glusberg fue un nodo fundamental de la red editorialista montada por el Amauta y estuvo muy cerca de convertirse en su anfitrión una vez que este decidiera trasladarse a Buenos Aires. Mariátegui, por otra parte, alentó los proyectos editoriales de Glusberg, entre otros, la organización de una Exposición del Libro. Glusberg, además, conservará los vínculos con la familia de Mariátegui después de la muerte de este.

Para completar el panorama, cabe la referencia a otros argentinos y a peruanos instalados en Argentina, que publicaron trabajos en *Amauta*, establecieron relaciones epistolares o algún contacto, ya sea sistemático o esporádico, directo o indirecto, con Mariátegui y su obra; entre otros:

a. Intelectuales vinculados al movimiento de la Reforma Universitaria, como Carlos Américo Amaya, codirector de la revista *Sagitario* de la ciudad de La Plata junto a Sánchez Viamonte y Julio V. González; Gabriel del Mazo quien, a su vez, ofició de contacto con el pedagogo Juan Mantovani (que en el número 14 de *Amauta* de abril de 1928 publicó el trabajo: "La precupación contemporánea por los problemas educativos"); Fernando Márquez Miranda; o, en una versión más radicalizada del movimiento, figuras vinculadas al Grupo Insurrexit

223 Carta de Waldo Frank a Samuel Glusberg. Original en Archivo Glusberg, en: Tarcus, Horacio, *op. cit.*, p. 225.

224 Véase: Mariátegui, Javier, "Cartas de Rodolfo Mondolfo", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4, *op. cit.*, p. 21.

como, por ejemplo, Héctor Raurich, uno de los precursores del trotskismo en Argentina.

b. Dirigentes e intelectuales del Partido Socialista Argentino (PSA), muchos de ellos también animadores de la Reforma Universitaria, como Ramón Doll, Alfredo Palacios, Carlos Sánchez Viamonte, Julio V. González, entre otros, y también socialistas "disidentes" por su orientación nacionalista, antiimperialista y latinoamericanista como en el caso de Manuel Ugarte. En el número 8 de *Amauta* de abril de 1927 aparecen cartas de contenido latinoamericanista y antiimperialista firmadas por Palacios y Ugarte.

c. Periodistas y escritores como Leónidas Barletta, Armando Cascella, Horacio Castro Videla (subdirector de *La Prensa* de Buenos Aires), Arturo Capdevila, Alberto Gainza Paz (director del diario *La Prensa*), Alberto Gerchunoff, Alejandro Korn, Enrique Méndez Calzada, Ernesto Quesada (quien comparte con Mariátegui el interés por Spengler y hacia 1926 elogia *La escena contemporánea*), Horacio Quiroga, César Tiempo, Guillermo de la Torre, Álvaro Yunque, etc.;

d. "Cuadros" o funcionarios del Secretariado de la Sección Sudamericana de la IC, por ejemplo, Victorio Codovilla, Miguel Contreras, Rodolfo Ghioldi, Paulino González Alberdi. Desde Buenos Aires, en una carta del 10 de marzo de 1927 Manuel Seoane le comenta a Mariátegui que Rodolfo Ghioldi le planteó su interés por suscribirse a *Amauta*, al tiempo que presenta al dirigente del comunismo argentino como un posible colaborador de la revista (*Correspondencia*, T. I, p. 244).

e. Peruanos residentes en Buenos Aires, ya sean exiliados, o por otros motivos: el poeta Alberto Hidalgo; los miembros de la célula aprista de Buenos Aires o el "grupo de Buenos Aires": Enrique Oscar Herrera, Enrique Cornejo Koster, César Alfredo Miró Quesada, Manuel Seoane, entre otros.

A esta lista habría que agregar a los argentinos que lo trataron personalmente, en Europa o en Lima. Por ejemplo, el pintor Pettoruti, a

quien conoció en Italia y que pocos años más tarde contribuyó a vincularlo al mundo intelectual argentino, particularmente a grupos de La Plata (ciudad de la que era oriundo). Pettoruti también oficiará de contacto con revistas como *Sagitario* y *Campana de Palo*, de La Plata y Buenos Aires, respectivamente; y con el mundo literario en general. En una carta del 11 de mayo de 1926 le comentaba a Mariátegui: "Esta noche nos juntaremos varios amigos en casa de Evar Méndez [fundador y director de la revista *Martín Fierro*] y hablaré de sus cosas" (*Correspondencia*, T. I, p 153). Pettoruti se refería concretamente a *Amauta* que aún era un proyecto.

El otro caso es el del poeta Oliverio Girondo, quien lo visita en Lima en 1924 y luego se convierte en difusor de su obra en Cuba y en México. También lo visitará en Lima el pintor cordobés José Malanca, quien además dejará registros fotográficos de los últimos años de Mariátegui. Malanca se conectó con Mariátegui a través de Gamaliel Churata.

El diplomático peruano Enrique Bustamente Balliván también contribuyó a la vinculación de Mariátegui con Argentina, estableciendo contacto con revistas como *Martín Fierro* y *Proa*. Bustamente fue, además, el introductor de la obra de Mariátegui en Brasil. Similar fue el caso de Fernán Cisneros, poeta y diplomático, miembro del grupo de Buenos Aires, colaborador de *Amauta*.

Glusberg, y algunas de las figuras de los cuatro grupos, y otras no mencionadas, se encargaron de reseñar los trabajos que Mariátegui publicó en vida (*La escena contemporánea* y los *Siete ensayos*) y que aparecieron en diferentes publicaciones argentinas: *Sagitario*, *Valoraciones* (ambas de la ciudad de La Plata), la *Revista de Oriente*, *Nosotros*, *La Correspondencia Sudamericana*, *La vida literaria*, *Crítica* y *Claridad*, entre otras.

Cabe aclarar que, al igual que en otros países de Nuestra América, la revista *Amauta* fue el medio a partir del cual comenzó a difundirse la obra de Mariátegui en Argentina. En este sentido, fue importante la modalidad del intercambio con otras publicaciones, como *Babel*, la *Revista de Filosofía*, entre otras.

La historia del recibimiento de Mariátegui en Argentina continúa después de su muerte con una etapa caracterizada por un silencio prolongado. En parte porque su figura resultará refractaria para el nacionalismo populista y para la izquierda dogmática. En los años 30 y 40, además de Glusberg (quien ya utilizaba el seudónimo de Enrique Espinoza), hombres como Antonio Gallo, otro de los precursores del trotskismo en Argentina, y Tristán Maroff (seudónimo de Gustavo Navarro), un exiliado boliviano también cercano al trotskismo, se encargarán de difundir la obra de Mariátegui, siempre en publicaciones de modesta tirada y circulación restringida. También por esos años, Glusberg concibió el proyecto de crear un "Centro de Amigos de José Carlos Mariátegui", siguiendo el modelo del John Reed Club de Nueva York, pero la idea no prosperó.

En las décadas del 50 y el 60, el escritor argentino Dardo Cúneo dará a luz dos textos sobre Mariátegui, ambos en publicaciones mexicanas. En 1954 aparece en el número 23 de la revista *Humanismo* el artículo "Mariátegui y Lugones". En 1966 los *Cuadernos Americanos* (septiembre-octubre) publican su "Nota sobre José Carlos Mariátegui".

En líneas generales, en Argentina, desde la muerte de Mariátegui hasta la década del 80, quienes desde el marxismo (oficial o no tanto) se mostraron más receptivos a la obra de Mariátegui fueron considerados herejes. En el caso de aquellos que desarrollaban alguna militancia orgánica, fue moneda corriente la confrontación con las direcciones, sobre todo en el marco del PCA.

Néstor Kohan recupera un artículo de Héctor P. Agosti del año 1938, "Mella o la voz de América" publicado en el libro *El hombre prisionero* (Editorial Claridad. Buenos Aires, 1938), en donde consideraba que Mariátegui, como Mella, era un ejemplo de verdadero intelectual revolucionario. Nosotros creemos que la impronta del pensamiento de Mariátegui también se puede percibir en otros trabajos de Agosti. Por ejemplo en *Cuaderno de Bitácora* (primera edición de 1949), en el cual asume posturas explícitamente mariateguianas cuando reflexiona sobre

lo nacional y la "conciencia de lo nacional", sobre criollismo y europeísmo, sobre lo autóctono y lo cosmopolita.[225]

Kohan también señala el caso de Ernesto Giudici, quien verá en Mariátegui (y también en Mella) la expresión de un marxismo popular, revolucionario y latinoamericano. Giudici, poco después de romper con el PCA, en un artículo publicado en el número 34 de la revista *Crisis* (enero de 1976), titulado "Ingenieros: un científico con ideales", dirá: "La crítica al marxismo liberal en América Latina debía hacerse desde la actitud de Mariátegui".[226] Por otra parte –agregamos nosotros– existen evidencias de que antes de publicar este artículo, Giudici tuvo contactos con dirigientes históricos del PCP que habían estado muy cerca de Mariátegui, tal el caso de Moisés Arroyo Posadas.

Indudablemente, la "nueva izquierda" de los años 60 y 70 rehabilita la figura de Mariátegui, pero lejos estará de identificarse como "mariateguista". El Amauta no será precisamente una figura emblemática y no se fomentará la difusión de su obra, por lo menos no en forma sistemática. Incluso creemos que no es una exageración afirmar que se lo consideró principalmente como una figura literaria. Por ejemplo, en el año 1969 (el año del "Cordobazo") la editorial Jorge Alvárez publica el libro: *Crítica literaria: José Carlos Mariátegui*, una antología de los escritos literarios del Amauta.

Por otra parte, la herencia de Mariátegui no era completamente utilizable a la hora de fundamentar la ruptura con la vieja izquierda. Si bien la nueva izquierda rompió con el reformismo de la izquierda tradicional, y al asumir el guevarismo planteó la "actualidad de la revolución" y su carácter socialista y antiimperialista (retomando una de las principales tesis políticas mariateguianas), en muchos otros aspectos

---

225 Véase: Agosti, Héctor P., *Cuaderno de Bitácora*, Buenos Aires, Lautaro, 1965.

226 Véase: Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano, op. cit*. Para el caso de Héctor P. Agosti, ver p. 130, para el de Ernesto Giudici, p. 170.

reprodujo motivos nodales de la vieja izquierda y algunas de las taras del nacionalismo populista.

Mario Roberto Santucho, líder del guevarista Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) en los 70, se vincula con la obra de Mariátegui en los inicios de su militancia, cuando participaba del Frente Revolucionario Indoamericano Popular (FRIP), una organización de perfiles nacionalistas e indigenistas, fundada por su hermano Francisco René en la provincia de Santiago del Estero en los comienzos de la década del 60.[227] Pero salvo en aspectos muy puntuales, no se puede hallar una impronta mariateguista en los grupos de la nueva izquierda argentina de los 60 y los 70.

Por otra parte, podemos constatar que algunos intelectuales vinculados a diferentes grupos de la nueva izquierda en los 60 y los 70, abordaron la obra de Mariátegui a fines de los años 70, usualmente en el exilio y una vez consumada la derrota de las organizaciones revolucionarias (tal el caso de José Aricó, entre otros).

Otras figuras "heréticas" del marxismo argentino, en cuyas obras se pueden hallar afinidades de fondo con Mariátegui, prácticamente no lo mencionan. Tal es el caso de Silvio Frondizi. Por su parte, John William Cooke, figura emblemática y precursora de la izquierda peronista, en algunos pasajes de sus trabajos coincide en temáticas típicamente mariateguianas (el mito, por ejemplo) y llega a emplear entonaciones análogas a las del peruano, pero sin nombrarlo jamás. Por ejemplo, Cooke, al igual

---

227 Julio Santucho –otro hermano de Roberto Mario–, entrevistado por María Seoane en 1988, refiere a una carta en la que el futuro líder del PRT-ERP daba sus impresiones del encuentro que tuvo en Perú con Haya de la Torre a comienzos de la década 60. Le decía Roberto Mario a Julio: "Es notable cómo Haya de la Torre olvidó a Mariátegui, y es probable que pronto claudique ante el imperio y termine sus días como un nacionalista de derecha, llevándose a la tumba al APRA". Véase: Seoane, María, *Todo o Nada. La historia secreta y la historia pública del jefe guerrillero Mario Roberto Santucho*, Buenos Aires, Planeta, 1992, p. 63.

que Mariátegui, consideraba que el pasado valía en tanto raíz y no como programa; lo hacía inclusive en términos similares a los del Amauta:

> pero el pasado no es simplemente evocación emotiva; el pasado está presente porque toda política actúa sobre un medio concreto, sobre un marco histórico por el cual fluyen una serie de valores culturales acumulados a través del tiempo, y asimismo, las instituciones que fueron producto de ese proceso […] Es decir que el pasado está presente. *Pero es pasado es raíz y no programa*.[228] (itálicas nuestras).

Mientras Cooke rechazaba el "optimismo cándido, pero también el pesimismo caprichoso",[229] Mariátegui se opone al "optimismo fácil y perezoso" (EAM, p. 28). Para Cooke, al igual que para Mariátegui, la política revolucionaria era el resultado de una dialéctica articuladora de pasado, presente y futuro.

Aquí queremos detenernos para plantear una hipótesis: en Argentina, en los años 50, 60 y 70, se puede rastrear la presencia –en grado de impronta significativa– de Mariátegui en la obra (también herética) de Rodolfo Kusch, el filósofo y antropólogo nacido en Buenos Aires en 1922 y fallecido en Maimará, Jujuy, en 1979. Kusch fue un auténtico precursor de la denominada "filosofía americana", es decir, una filosofía concebida desde el ámbito geocultural de Nuestra América. Kusch dedicó buena parte de su vida a la construcción de un pensamiento autóctono, lo que lo llevó a plantear la necesidad de asumir lo indígena como forma de lograr la autenticidad. Asimismo concibió la liberación de la cultura indígena y campesina en términos de autoemancipación. Esta condición, por sí sola, remite a un extenso campo de confluencias con el Amauta.

---

228 Cooke, John W., *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Shapire, 1973, p. 97.

229 Cooke, John W., *La lucha por la liberación nacional*, Buenos Aires, Granica, 1973, p. 30.

Sin lugar a dudas la comparación entre Mariátegui y Kusch merece un trabajo de largo aliento. Aquí solo pretendemos dar cuenta de una recepción argentina muy peculiar de Mariátegui, una recepción de fondo filosófico, y que, usualmente, no suele ser considerada.

Vale tener presente que Kusch, a diferencia de Mariátegui, se ubicó a distancia del marxismo. En buena medida porque tendía a reducirlo a su versión más dogmática y porque no consideró los aportes heréticos realizados en el marco de dicha tradición. Es difícil imaginarlo no congeniando con el Marx de los *Grundrisse*, con Rosa Luxembugo, Gramsci o Ernst Bloch, en aspectos puntuales o en concepciones de fondo. Kusch, básicamente, rechazaba el componente cartesiano del marxismo, la actitud meramente intelectual frente al mundo.

De todas maneras, Kusch reconocía que Marx (como Sigmund Freud) había logrado entrever una "conciencia del *estar*", dado que el comunismo promovía una vuelta a la comunidad. Asimismo afirmaba que el *ser* (Occidente, socialismo y marxismo incluidos), era fagocitable por el *estar* (la cultura indígena de Nuestra América). Finalmente, para Kusch el marxismo, igual que el psicoanálisis, no solo contenían un "saber científico", sino también un "saber de salvación"[230]. De este modo, la obra de Kusch dejaba abierta la posibilidad de asimilar el Marxismo a un saber propio, a la geocultura de Nuestra América.

Por otra parte, a diferencia de Mariátegui, el análisis de Kusch se ubicaba en un plano metafísico-ontológico y simbólico, al tiempo que buscaba desentrañar el mecanismo intelectual indígena y los modos del pensar popular recurriendo frecuentemente al método etnográfico. La influencia de Martin Heidegger es determinante en su obra, y también cabe destacar la presencia de pensadores como Jacques Derridá, Claude Levi-Strauss, Emmanuel Levinas, Karl Jung, Paul Ricouer, Jean Paul Sartre, entre otros. Entre los argentinos, no podemos dejar de mencionar a Carlos Astrada, Ezequiel Martínez Estrada y Bernardo Canal Feijóo.

---

230 Véase: Kusch, Rodolfo, *América profunda*, en: Kusch, Rodolfo, *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Editorial Fundación Ros, 2007, pp. 202, 204 y 205.

Posiblemente la figura más cercana a las inquisiciones de Kusch, aunque con perfiles asistemáticos y entonaciones mas literarias, haya sido Gamaliel Churata, el poeta puneño colaborador en la década del veinte de la revista *Amauta*, autor de *El pez de Oro* (1957) entre otros textos. La obra de Churata refleja un modo de pensar aymara, por lo general articulado con el pensamiento moderno. Pero en la obra de Kusch no hay referencias a Churata.

Aún así, a pesar de las diferencias, algunas de las líneas directrices del proyecto hermenéutico-político del Amauta se le imponen a Kusch. Y si bien la presencia de Mariátegui no es siempre explícita en su obra (Arguedas aparece mucho más, o Valcárcel, Uriel García, Porrás Barrenechea, entre otros), hay algunas coincidencias que tienen como punto de partida, obviamente, el sustrato indigenista, pero también la crítica al eurocentrismo, a la idea de progreso, de causalidad, etc., en fin: la crítica a razón.

En *Indios, porteños y dioses*, libro publicado en 1966, aunque basado en unas audiciones radiales de 1963, Kusch se refiere explícitamente a Mariátegui. Señala la dificultad a la hora de aplicar doctrinas en América y sostiene que América reclama una

> peculiar forma de ver y sentir al hombre que alienta en el indio y en el mestizo, eso que llamé en otra oportunidad el *estar*. Porque pertenecen a un mundo preindustrial, aún no enajenado en esa fácil exterioridad que brinda la vida en el burgo con sus objetos. Se mantienen aún en ese aspecto del hombre que encuentra dentro de sí el fin de su vida, su propia solución y su fuerza para modificarlo todo. Quizá Mariátegui consiguió aprehender el mismo aspecto de este problema, aunque le resultó muy difícil llevarlo adelante, en virtud del escaso instrumental que en su época había para entenderlo a fondo[231].

231 Kusch, Rodolfo, *Indios, porteños y dioses*, en: Kusch, Rodolfo, *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Editorial Fundación Ros, 2007, pp. 314 y 315.

¿Qué es lo que, en la perspectiva de Kusch, logró aprehender el Amauta?

Entre otros elementos, podemos destacar:

1. Un conjunto de elementos, dispersos y no siempre explícitos, aptos para una crítica de la ontología occidental y para la postulación de una universalidad "de aquí" y una esencialidad propia, no importada.

2. Una estrategia contraria a la de Occidente que Kusch definía como el *mundo del ser*, el horizonte del *ser alguien*, un mundo que prescinde de las fuerzas de la naturaleza y que sustituye la religión y la vida por la técnica y los objetos. La crítica de Mariátegui a Occidente, a diferencia de la Kusch, se combina con una reivindicación de algunos de sus elementos más característicos como ser, por ejemplo, un vínculo con la realidad en donde la voluntad y la creación juegan un papel central. En la faena constitutiva de un sujeto filosófico, cultural, social y político, Mariátegui no desdeñaba los elementos del acervo occidental que consideraba más idóneos, actualizando la maniobra de Guaman Poma de Ayala respecto del cristianismo. Esta reivindicación remite a una resignificación de estos elementos en clave plebeya, no-burguesa y autóctona.

Cabe señalar que, en muchos aspectos, la crítica de Kusch a Occidente peca de purista, telurista y maniquea. Por momentos olvida algo que él mismo se encarga de señalar reiteradamente: el carácter fagocitable del *ser*. Creemos que es del todo injustificada la caracterización del Che Guevara como una figura impermeable frente a Nuestra América, rendida al esquematismo inherente a una cultura de objetos. Kusch también recurre a la poco feliz expresión "infiltración marxista" concebida como "elitismo de clases medias", para el caso del peronismo[232]. Como si

232 Véase: Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, en: Kusch, Rodolfo, *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 468 y 544 y *Geocultura del hombre americano*, en Kusch, Rodolfo, *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Editorial Fundación Ros, 2007, pp. 12 y 13.

la porción del peronismo que no era de izquierda, verbigracia: el peronismo de signo reformista o de derecha, pudiese ser considerado "enraizado", comprensivo de lo autóctono y alejado del "patio de los objetos". La pretensión de hallar en el peronismo "ortodoxo" de la década del 70 un "nuevo estilo del estar", implica una visión idealizada y sesgada[233].

3. En lugar de pensar en Nuestra América como continente vacante, como "tierra de nadie", "escenario", materia a la que dar forma, como lo "inferior", Mariátegui esboza la idea de un dejarse someter por Nuestra América, de asumir su plan de vida. Idea que Kusch desarrollará en extenso. Esto es: Mariátegui pensó en los campos propicios (materiales, sociales, culturales, en fin, intersubjetivos) para que la universalidad emancipatoria a la que adhería no naufragara en Nuestra América. En este aspecto cabe destacar la relevancia de una noción como la de "elementos de socialismo práctico".

4. La recuperación de la comunidad, la asociación entre "comunitarismo" y humanismo. Al igual que Mariátegui, Kusch identifica la supervivencia del "antiguo aliento comunitario y colectivista", en Bolivia, Perú y zonas del Norte Argentino[234], Kusch. Toma el sistema del *ayni*, –del que hablaremos más adelante– basado en la propiedad comunitaria de la tierra y en el trabajo colectivo, sin coacción ni contrato tácito y propone su "reactualización" bajo nuevas condiciones[235].

En un artículo "Lo superficial y lo profundo en Martínez Estrada", publicado en la revista *Contorno*, Nº 4 de diciembre de 1954, Kusch sostenía:

---

233 Kusch, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, en: Kusch, Rodolfo, *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 671.

234 Kusch, Rodolfo, *América profunda*, *op. cit.,* p. 188.

235 Véase: Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, *op. cit.*, pp. 414-423 y *Esbozo*, en: Kusch, Rodolfo, *Obras completas*, Tomo III, *op. cit.*, p. 318.

> La historia tiene leyes extrañas y ¿quién sabe si el pasado telúrico americano no habrá de dar la pauta al presente que están viviendo subterráneamente los pueblos europeos? La experiencia de la solidaridad social, basada antiguamente en América en la silenciosa rigidez del hombre comprometido con la tierra, puede ser la base inmóvil y vital del mañana, porque sobre esa base de la comunidad y del amparo social quieren asentarse las masas.[236]

Como alternativa a la economía del desamparo (la economía capitalista), Kusch propone una economía comunitaria del amparo. Se puede trazar una analogía entre la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico y lo que Kusch entendía como una alternativa al "desarrollo", una estrategia liberadora a través de la "comprensión de la ley del objeto" o del "reestablecimiento del circuito de acción propio"[237].

5. La noción de fagocitación de Kusch es perfectamente asimilable a la antropofagia y a la traducción mariateguianas en el plano metodológico. Kusch definía a la fagocitación como "la absorción de las pulcras cosas de Occidente [*el ser*] por las cosas de América [*el estar*] […] a modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras"[238]. La fagocitación, la antropofagia o la traducción pueden considerarse operaciones traumáticas pero absolutamente necesarias para el arraigo.

6. Al igual que Mariátegui, Kusch también destaca la importancia de la dimensión emocional-simbólica o "sapiencial", y plantea la necesidad de un mito. Dice en *América profunda*: "Lo que necesitamos aquí es un mito, que responda exclusivamente a una intuición de lo americano"[239].

---

236 En: Kusch, Rodolfo, *América Parda. Artículos y conferencias*, en: *Obras Completas*, Tomo IV, Rosario, Editorial Fundación Ros, 2007, p. 218.

237 Kusch, Rodolfo, Esbozo, *op. cit.*, p. 324.

238 Kusch, Rodolfo, América profunda, *op. cit.,* pp. 19 y 195.

239 Ibidem, p. 162.

7. Ambos fueron tildados en sus respectivas épocas, livianamente, de arcaizantes. Kusch, en buena medida retoma la visión de la tradición de Mariátegui. Para ambos lo "arcaico" podía ser lo más nuevo, en tanto catalizador que adelanta el futuro. Cada uno, a su manera, reeditó la Paradoja de Bacon que establece que "al ser antiguos se viene a ser modernos". Asimismo, Kusch no se apartaba ni un ápice de Mariátegui cuando decía que la cultura no era solo acervo, sino también "actitud", y que podía "llenarse con elementos no tradicionales".[240]

8. Hay atisbos en Mariátegui de un pensamiento seminal, (un pensamiento que supera contradicciones ubicándolas en un plano trascendente, conjurándolas), un pensar-haciendo-crecer, un pensar germinativo, que Kusch consideraba fundamento del pensar popular de los pueblos originarios de Nuestra América.

De alguna manera, Mariátegui intuye el *estar* de América, entonces para él el socialismo debía dar cuenta de ese *estar,* no podía ni debía ser una "superposición" más. Podría decirse entonces que el experimento de Mariátegui consistió en articular el *estar* con el *ser*, la cultura indígena enraizada con el proyecto universal de emancipación de la humanidad, el diablo con Cristo. Experimento solo realizable en la periferia de Occidente, en un margen geopolítico y neocultural donde no resulta descabellado ponerlo en contradicción consigo mismo, donde es factible una contramodernidad o lo que Kusch llamaba una racionalidad diferente, "profunda" o más "próxima a nuestros conflictos".[241]

Las referencias a Mariátegui en pensadores de la "izquierda nacional" como Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Puiggrós, entre otros, son escasas y tangenciales. Una excepción es el caso de Jorge Abelardo Ramos.

En los años 70, la revista *Crisis*, en el marco de una colección dirigida por Rogelio García Lupo, publicó la compilación *El marxismo*

---

240 Kusch, Rodolfo, Esbozo, *op. cit*., p. 252.

241 Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, *op. cit*., p. 204.

latinoamericano de Mariátegui (1973), con ensayos de autores como Manfred Kossok, Antonio Melis, Robert Paris, S. Semionov y A. Shugovski. Esta compilación incluye también un texto de Jorge Abelardo Ramos que sirve de introducción a una serie de artículos sobre Mariátegui producidos por sus contemporáneos latinoamericanos: Armando Bazán, Carlos Manuel Cox, Ramón Doll, Luis Heysen, Jorge Núñez Valdivia, Baldomero Sanín Cano, Manuel Seoane (como vimos, muchos de los ensayos y artículos mencionados reaparecen en la compilación de José Aricó, de 1980, algunos de los últimos fueron tomados del número 280 de la revista *Claridad*, de agosto de 1934).

En manos de Ramos, Mariátegui será invocado como impulsor de la unidad de Nuestra América, pero sin profundizar demasiado en otros aspectos de su obra, y su pensamiento será presentado a través del filtro de la "Revolución Peruana" encabezada por el general Juan Velasco Alvarado (1910-1977) y de un marxismo (el de Ramos) muy cercano al aprismo en aspectos relevantes. Ramos minimiza el significado que tienen los *Siete ensayos* para el marxismo de Nuestra América, considera que los mismos reúnen testimonios del "avance" de Mariátegui hacia el marxismo. Según Ramos, la muerte sorprendería al Amauta en pleno proceso de transición: de D'Annunzio a Marx, en algún lugar próximo a la mitad del trayecto.

Ramos descontextualizaba a Mariátegui y, a pesar de diferenciarlo de Juan B. Justo o de Emilio Frugoni, a quienes consideraba "socialistas cosmopolitas y pro-británicos", buscaba mostrar una faceta librecambista en Mariátegui: "la poderosa tradición del pensamiento económico librecambista de la oligarquía exportadora peruana deja su sello en las ideas económicas de Mariátegui".[242] Sin dejar de incorporarlo al panteón de la "izquierda nacional", Ramos pretendía señalar las limitaciones del marxismo (no suficientemente latinoamericano y "pequeño burgués") de un Mariátegui seducido por mirajes europeos que no

242 Ramos, Jorge A., "La discusión sobre Mariátegui", en AA.VV., *El marxismo latinoamericano de Mariátegui,* Buenos Aires, Crisis, 1973, p. 150.

entendía a Nuestra América como "Nación inconclusa". Ramos, en su esfuerzo por acercar a Mariátegui a las posiciones del marxismo liberal, partía de la siguiente afirmación de los *Siete ensayos*:

> Las posibilidades de la industria en Lima son limitadas. No solo, porque, en general, son limitadas en el Perú –país que por mucho tiempo todavía tiene que contentarse con el rol de productor de materias primas– sino, de otro lado, porque la formación de los grandes núcleos industriales tiene también sus leyes […] A causa de las deficiencias de su posición geográfica, de su capital humano y de su educación técnica, al Perú le está vedado soñar con convertirse, a breve plazo, en un país manufacturero. Su función en la economía mundial tiene que ser, por largo años, la de un exportador de materias primas, géneros alimenticios, etc. (SE, pp. 202-203).

Para Ramos esta afirmación constituía una profesión de fe librecambista y explicaría, por lo menos parcialmente, las dificultades del marxismo para insertarse en la cultura latinoamericana. Ramos confundía la descripción cruda de una realidad por una adhesión a la misma. Mariátegui, en realidad, explicaba los efectos concretos del imperialismo en el desarrollo –real y posible– de la industria en el Perú. Mariátegui consideraba que en el marco del capitalismo, en la época del imperialismo (esto es: con la competencia de las mercancías producidas en los países capitalistas más avanzados y con la presión del capital extranjero) los países atrasados no tenían muchas posibilidades de avanzar a fondo con los procesos de industrialización y modernización (los procesos que le quitaban el sueño a Haya de la Torre).

A diferencia del librecambista consumado que deduce Ramos a partir de la afirmación de los *Siete ensayos*, nosotros notamos una aproximación a la noción de desarrollo desigual y combinado, que, según Trotsky, era la ley más general del proceso histórico, evidentemente revelada en

el destino de los países atrasados. Es más, sostenemos que Mariátegui vislumbra la dialéctica del desarrollo capitalista dependiente, con sus típicas combinaciones de formas desiguales de explotación capitalista ("inferiores" y "superiores"), con sus diversas formaciones sociales caracterizadas por el predominio de una forma determinada.

Según Ramos, la "inmadurez histórica de los latinoamericanos del primer tercio del siglo XX", de los marxistas en general y de Mariátegui en particular, radicaba fundamentalmente en la incapacidad para comprender la naturaleza nacional y democrática de la revolución latinoamericana, deducida de algunas tesis plasmadas en el documento "Punto de vista antiimperialista":

> El antiimperialismo, para nosotros no constituye ni puede constituir, por sí solo un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder. El antiimperialismo […] no anula el antagonismo entre las clases. […] Ni la burguesía ni la pequeña burguesía en el poder pueden hacer una política antiimperialista […] Solo la revolución socialista opondrá al avance del imperialismo una valla definitiva y verdadera (IyP, pp. 90 y 91). […] Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico llamado a sucederlo (IyP, p.95).

De estas definiciones, más del hecho de que Mariátegui considerara que la revolución latinoamericana sería una fase de revolución mundial, y que precisamente por eso sería simple y puramente la revolución socialista, Ramos deducía una posición que tendía a eliminar las tareas nacionales y democráticas y que no reconocía la "balcanización" de Nuestra América; asimismo, deducía una falta de compromiso con la eliminación de las formas precapitalistas.

Pero el planteo de Mariátegui era bien distinto. Al analizar la especificidad de la formación social peruana apuntaba:

> …en el Perú actual coexisten tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos de la economía comunista indígena. En la costa, bajo un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (SE, p. 29).

Es decir: bajo la hegemonía de la costa, o sea, del capitalismo, subsistían dos modos de producción "anacrónicos", pero aparentemente funcionales al hegemónico.

Decimos aparentemente porque "los residuos vivos de la economía comunista indígena" (los elementos de socialismo práctico) eran para Mariátegui más funcionales a una organización socialista.

Para Mariátegui las tareas nacionales eran inescindibles del proceso de construcción del socialismo. Mariátegui también señalaba que los sectores capitalistas estaban en manos del capital extranjero y que la burguesía nativa no tenía las condiciones ni el *pathos* para encarar un proceso de desarrollo autónomo:

> El capitalista, o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de la creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico son entre nosotros casi desconocidos (SE, p. 34).

Este análisis no quedaba para Mariátegui en el plano de las "superestructuras", sino que era concebido como el resultado de determinaciones múltiples y concretas: la relación con el capital extranjero y la pervivencia de formas "precapitalistas" o de "formas inferiores" de la acumulación capitalista en la costa y la sierra. Los tres modos de producción aparecían configurando una única estructura (o "formación") económico-social articulada bajo la lógica del capital.

Ramos, quien consideraba a Haya de la Torre como la "cumbre" o el "grado más alto" de la conciencia de la pequeña burguesía de Nuestra

América, no dejaba de señalar sus diferencias con el APRA y hasta juzgaba como erróneos dos puntos de vista centrales de Haya de la Torre: la visión del imperialismo como la "primera etapa" del capitalismo (en los países atrasados) y la idea del frente policlasista como medio para realizar una revolución antiimperialista ante la inexistencia o la insignificancia de la clase obrera industrial. En buena medida, se trata de las mismas diferencias que llevaron a Mariátegui a una ruptura con el APRA y con Haya de la Torre. Pero, contradictoriamente, las principales conclusiones de Ramos eran afines al APRA y la síntesis que proponía lo filiaba a Haya de la Torre y lo alejaba de Mariátegui.

En términos de Ramos el socialismo suponía el desarrollo capitalista, dado que la destrucción de la "feudalidad" solo podía realizarse en el marco de una revolución anticapitalista ("nacional-democrática"). Para Ramos,

> una revolución de contenido socialista supone que ya el capitalismo ha desarrollado ampliamente todos los requisitos técnicos y productivos de su régimen social. Ahora bien, ni el Perú ni América Latina han sufrido hasta hoy por exceso de capitalismo sino por su escasez.[243]

Desde el punto de vista de Ramos, Mariátegui no hacía más que rechazar una realidad incontrastable: la "naturaleza nacional y democrática de la revolución latinoamericana".

Mariátegui asume la "actualidad del socialismo". En "El problema de la razas en América Latina" (recordemos: una de las tesis presentadas en la Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires de 1929), Mariátegui decía: "El capitalismo como sistema económico y político se manifiesta incapaz, en América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales" (IyP, 25). Para Mariátegui, la lucha de la clase obrera en la costa debía articularse con la lucha del campesinado

243 Ramos, Jorge A., *op. cit.*, p. 155.

indígena en la sierra. Ambas fungen como basamentos de la revolución socialista y la construcción de la nación peruana.

Para Mariátegui la democratización política y la liberación nacional eran irrealizables bajo el dominio del capital imperialista, o en todo caso, solo podían ser realizadas en forma incompleta o aparente. Un movimiento nacionalista burgués, en teoría, podía avanzar algunos pasos en esa dirección, sobre todo en aquellos países que, a diferencia de Perú, contaban con una burguesía nacional medianamente desarrollada, con intereses objetivamente encontrados con los del imperialismo (para Mariátegui, ese podía llegar a ser el caso de Argentina), pero solo el socialismo garantizaba la realización total de este tipo de medidas. Decía al respecto:

> La función de la idea socialista cambia en los pueblos política y económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista (PP, p. 75).

Mariátegui le cuestionaba a la Internacional "II y media" (Karl Kautski, Hilferding, Martov, Turati, entre otros) la incomprensión de la correlación entre revolución democrático-burguesa y revolución socialista. Mariátegui, al igual que Lenin, igual que Trotski, creía que la primera se transformaba en la segunda y que esta resolvía "de paso" los problemas (accesorios) de la primera. El clásico interrogante del estalinismo latinoamericano: ¿qué rol progresivo pueden jugar las burguesías nacionales?, siempre encontró en Mariátegui una respuesta negativa. Sus preocupaciones giraban más alrededor de las posibilidades revolucionarias del proletariado urbano y el campesino indígena.

Mariátegui, casi a la par de Julio Antonio Mella, y mucho antes que Ernesto "Che" Guevara, Silvio Frondizi o John W. Cooke (solo para mencionar a algunos entre muchos) insistió en la debilidad congénita de las burguesías nacionales de Nuestra América y en la imposibilidad

de que estas efectivamente realizaran su tarea histórica (la revolución democrático-burguesa). Mariátegui no dudaba de que en el marco de las condiciones del Perú –y, en mayor o menor medida, en el caso de Nuestra América toda– la revolución democrático-burguesa solo podía ser concretada por una fuerza revolucionaria de trabajadores y campesinos-indígenas. Ramos, por su parte, confiaba en los buenos oficios de la burguesía nacional o alguna elite estatal portadora de la función social de la burguesía, por ejemplo, las Fuerzas Armadas. Tal vez por esto pasó por alto un genocidio y no dudó en reivindicar la figura de un "agente civilizador" como el general Julio Argentino Roca.

Probablemente sea en torno de este tópico donde Mariátegui se muestra más cercano a planteos fundamentales de Lenin, al reconocer que el "proletariado" (o las clases subalternas y oprimidas) solo puede conservar su independencia subordinando su lucha por todas las reivindicaciones democráticas, sin excluir la república, a su lucha revolucionaria por el derrocamiento de la burguesía.

Retomando este breve recorrido por la recepción de la obra de Mariátegui en Argentina, consideramos un hito clave la publicación en 1978 de *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinomericano*, la compilación (con la introducción) de José Aricó, editada por Pasado y Presente, en México. En este libro Aricó vuelve a publicar algunos de los textos que ya habían aparecido en la compilación de Ramos de 1973 y agrega otros. A todos ellos nos hemos referido en este capítulo.

En su "Introducción", Aricó propone una hipótesis fuerte, que recobramos en este trabajo: Mariátegui como el "fundador" teórico del marxismo latinoamericano. Una fundación condicionada por necesidades prácticas y que exigía una traducción de la teoría a los términos de una realidad que no la había gestado. De este manera, Mariátegui funda el marxismo latinoamericano no a través de un ejercicio de adaptación fidedigna del objeto a las propias condiciones, sino alterando la lengua de la que parte, modificando incluso aspectos de su epistemología. Para Aricó el marxismo de Mariátegui opera sobre la pregunta por la situación concreta.

A través de Mariátegui, Aricó presenta una reflexión sobre las relaciones entre el marxismo y todo lo que lo roza, lo influye y lo tensa, llámese cultura, tradición, realidad, etc. A través de Mariátegui, Aricó plantea la necesidad de conjugar labor intelectual y política, lo que delata de alguna manera sus búsquedas personales. Al mismo tiempo, ahonda en la relación entre Mariátegui y Gramsci, fundada en referencias comunes y gestos teóricos. La figura de Mariátegui es especular.

Muy similar –e igualmente gramsciano– es el enfoque de Juan Carlos Portantiero, para quien Mariátegui representaba la primera expresión de un proyecto de hegemonía nacional-popular en el marco del socialismo de Nuestra América. Pensaba Portantiero en 1982 que la contribución de Mariátegui era un punto de partida insustituible en los quehaceres tendientes a conjurar el desencuentro entre el socialismo y las masas populares, que la obra y el pensamiento del Amauta aportaban a pensar y ejecutar la extensión de lo nacional popular en el socialismo y el arraigo del socialismo en lo nacional popular.

Portantiero también sugirió una analogía entre Gramsci y Mariátegui. Para él, ambos intelectuales consideraban como premisas imprescindibles del socialismo la "construcción de una voluntad colectiva nacional popular" y una "reforma intelectual y moral". Al mismo tiempo, destacaba su condición de hereje del marxismo (dogmático) y de excomulgado de la IC.[244]

En 1978 la Editorial Monte Avila (Caracas) publica el libro *Textos hispanoamericanos* de Ana María Barrenechea. Con inquietudes diferentes

---

244 Véase: Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia. Entre el estado y la sociedad, Buenos Aires,* Nueva Visión, 1988. Ver: "Socialismos y política en América Latina (Notas para una revisión)", pp. 121-135 [Se trata de un trabajo del año 1982]. Para Portantiero "Mariátegui colocaba temáticas y problemas para la producción del socialismo en América Latina que se escapaban de los rígidos esquemas iluministas y positivistas con los que *intelligentsia* radicalizada del continente había visto su relación con la política y el poder" (p. 131).

a las de Aricó y Portantiero, la autora propone en uno de los capítulos de su libro un análisis del "intento novelístico" de Mariátegui: *La novela y la vida. Siegfrid y el profesor Canela.*

En un contexto de reflujo para las clases subalternas y sus organizaciones y en el marco de la etapa de los estudios mariateguianos inaugurada por el Coloquio de Sinaloa, la recepción de Mariátegui en Argentina se expresará en la producción de los trabajos más sistemáticos, con enfoques renovados.

En el Coloquio de Sinaloa, junto a Aricó y Terán, participó José Sazbón con su trabajo "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui". En una línea que reconoce la ejecución de un marxismo creativo, abierto y renovado en Mariátegui –y que propone un abordaje desde un marxismo con similares entonaciones–, Sazbón analiza la recuperación de los "encuadres idealistas" propuestos por Mariátegui. Identifica una "inmediación" en la escritura del Amauta; inmediación en la que este ubicaría los principales nudos problemáticos que desarrolla, combinando una "perspectiva política de clase" y unos "marcos filosóficos exógenos que los dinamizan". Sazbón sitúa esas referencias exógenas (exógenas al marxismo) en un lugar no contemplado por el marxismo dogmático, esto es: las considera (y de algún modo las recupera) como "paradigmas de sustentación de motivos antiburgueses, anticonformistas y antigregarios".

En su recorrido por las referencias indiscutiblemente exógenas (Spengler, Bergson y Nietszche, por ejemplo) y por otras referencias que con el tiempo demostraron mayor capacidad de asimilación (Freud, por ejemplo), Sazbón se detiene en la de más fuerte presencia en el Amauta: Sorel. Para Sazbón, Mariátegui elabora una sustitución de Engels por Sorel. El autor de *Reflexiones sobre la violencia* sería para el Amauta la estación intermedia entre Marx y Lenin. Sazbón también identifica en Mariátegui diferentes registros –significados, sentidos– del materialismo histórico, como así también del mito, la fe, la religión, el espíritu.

Finalmente, fiel a la tónica general del Coloquio, sostiene que en la concepción del marxismo como fe, voluntad, convicción heroica y

creadora (son los términos de *Defensa del marxismo*) se puede encontrar la "presencia más viva de Mariátegui, su palabra aún audible, permanente".[245] Su trabajo de 2001, "La modernidad electiva de Mariátegui" –citado en la Introducción– retoma el sentido general del texto de 1980.

En este marco se inscribe el aporte de Oscar Terán, principalmente a través de su *Discutir Mariátegui*, un trabajo escrito y publicado en México en 1984.[246] Este trabajo propone ejes teóricos fundamentales para el abordaje de la obra de Mariátegui. Terán ve en Mariátegui un precursor de la crítica al eurocentrismo y a la "razón occidental", como un "pensador de la diferencia" (y un articulador de esas diferencias). Terán pone el énfasis en la relación entre socialismo y nación, marxismo y nación y en los modos en los que Mariátegui intenta articularlos, las operaciones intelectuales y las narrativas a las que recurre. Asimismo, destaca la proposición por parte de Mariátegui de un socialismo en clave realista (no pasa por alto el peso de la noción de elementos de socialismo práctico), y que le permite abordar con herramientas conceptuales nuevas la cuestión el sujeto ("una teoría en busca de un sujeto"), el partido, el mito, etc.

Como hemos visto, Terán también se inscribe en la línea de los autores que propusieron una valoración de la producción juvenil de Mariátegui (la "edad de piedra"), lo que le permite rastrear las "variables constitutivas" de su pensamiento.

---

245 Véase: Sazbón, José, "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui", en: Sazbón, José, *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 114-155. Este trabajo también fue publicado en *Cuestiones políticas*, Nº 1, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, en el año 1985. Mirla Alcibíades se refiere a la participación de José Sazbón en el coloquio de Sinaloa, en: Alcibíades, Mirla, "José Carlos Mariátegui y los orígenes de la ciencia literaria en América Latina", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima, *op. cit.*, p. 60.

246 Cabe consignar un trabajo anterior de Oscar Terán: "Los escritos juveniles de Mariátegui", en revista *Buelna*, II, 4-5, Culiacán, enero-marzo de 1980, pp. 19-24.

Más allá de sus indiscutibles aportes, la impronta socialdemócrata característica de la década del 80, se le filtra a *Discutir Mariátegui* por varios flancos. Por ejemplo, Terán sostenía que, en el contexto de una interpretación sobre Mariátegui, la noción de revolución debía ser uno de "los objetos teóricos sujetos a revisión"[247]. No es muy difícil deducir a qué se refería. No estaba hablando precisamente de una reactualización o una resignificación de la categoría, estaba pensando en relegarla al museo. Sin dudas, hoy nos parece un verdadero contrasentido captar lo esencial de Mariátegui, esto es, su condición de punto de encuentro entre Bolívar y Marx, prescindiendo, o peor, abjurando, de la categoría de revolución.

Dado que su tema central es la relación entre Mariátegui y la Argentina, debemos considerar el trabajo de la norteamericana Elizabeth Garrels, *Mariátegui y Argentina: un caso de lentes ajenos*, publicado en 1982. La autora, investigadora del Massachussets Institute of Technology; autora además de las notas, la cronología y la bibliografía de la edición de los *Siete ensayos* de la Editorial Ayacucho, propone un análisis del sentido de la presencia de la problemática argentina en la obra de Mariátegui. Sostiene que la Argentina era para Mariátegui un punto de contraste para analizar el Perú. Y que Mariátegui utilizó "lentes ajenos", es decir distintos a los que utilizaba para ver la realidad peruana, cuando analizaba la realidad Argentina.[248] Previamente, en 1974, la autora había sustentado en Harvard la primera tesis doctoral sobre el joven Mariátegui, *The young Mariátegui and his World*, de cuyas conclusiones se desdice poco tiempo después en el artículo "Mariátegui, la edad de piedra y el nacionalismo literario", publicado en la revista *Escritura,* Caracas, Año I, Nº 1 de enero-junio de 1976.[249]

---

247 Véase: Terán Oscar, *op. cit.,* pp. 9 y 10.

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

249 Ver: Escajadillo, Tomás G., "Sobre la obra Mariátegui total: una aproximación", en: AA.VV., *Simposio Internacional, 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 341.

Cabe destacar que desde el primer número del *Anuario Mariateguiano* aparecido en 1989 y hasta el número 11, el último de 1999, varios intelectuales argentinos formaron parte de su Comité Consultivo Internacional: Carlos Altimirano, Juan Carlos Aricó, Ariel Bignami, Ricardo Kaliman, Jorge Lafforgue, Guillermo Mariaca, Antonio Pages Larraya, Leonardo Paso, Juan Carlos Portantiero, Leticia Prislei, Mónica Scarano, Oscar Terán.[250]

Se pueden encontrar trabajos de autores argentinos en algunos volúmenes del *Anuario Mariateguiano*: Fernanda Beigel, Atilio Borón, Walter Mignolo, Arturo Andrés Roig y Estela Fernández Nadal; en las diferentes ediciones de los Boletines Informativos: Fernanda Beigel, Néstor Kohan, Guillermo Korn, María Pia López, Esteban Rodríguez, Horacio Tarcus; en la compilación *Amauta y su época. Simposio Internacional*: Fernanda Beigel, Florencia Ferreira de Cassone, Horacio Tarcus y Enrique Zuleta Álvarez; finalmente en la compilación *7 Ensayos, Ochenta años*: Mariela Becher, María Pia López y Miguel Mazzeo (todos los trabajos aparecen citados en la bibliografía al final de este trabajo). No sumamos a esta lista de autores argentinos a Luis Vitale, a Héctor Alimonda ni a Enrique Dussel por considerarlos vinculados a medios chilenos, brasileños y mexicanos respectivamente, pero sí queremos destacar su contribución al estudio de la obra y el pensamiento del Amauta. Lo mismo puede plantearse en relación las intervenciones de Manuel Moreno (Francia) o Lliliana Weinberg (México).

En el centenario de su nacimiento, en 1994, se renueva el interés por Mariátegui también en la Argentina. A partir de allí se publican libros y artículos y se realizan infinidad de actividades académicas. Por ejemplo, en agosto César Miró dictó en Buenos Aires la conferencia "La Argentina sueño final de Mariátegui", organizada por la Embaja del Perú. En septiembre, el Instituto de Literatura Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires organizó el Ciclo

250 Véase: *Anuario Mariateguiano*. Lima, Empresa Editora Amauta, Números 1-11, años 1989-1999.

"Memorias: Mariátegui entre Victoria y Claridad", en el que participaron David Viñas, Horacio González, María Pía López y Guillermo Korn, entre otros. Finalmente, en los primeros días de noviembre tuvo lugar el IV Congreso de Literatura Latinoamericana organizado por la Asociación de Amigos de la Literatura Hispanoamericana y el Centro de Letras Hispanoamericanas de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Mar del Plata. En el marco de este Congreso tuvo lugar un homenaje a Mariátegui del que participaron Oscar Terán, Antonio Cornejo Polar, Mónica Scarano y Víctor Bravo.

En general, estas producciones y actividades proseguirán en la línea de la sistematicidad y la renovación pero también es perceptible un interés que es más político que académico, más práctico que especulativo. El cuestionamiento parejo al antiguo régimen emancipatorio (izquierda tradicional, nacionalismo revolucionario) y a las narrativas posmodernas; el surgimiento de organizaciones y movimientos populares con nuevos perfiles, en distintas regiones de Nuestra América, la revitalización del movimiento campesino-indígena, reinstalaron a Mariátegui. La poesía de la utopía –la utopía crítica, dinámica, realista– comenzó a recuperar terreno frente al posibilismo antirromántico que solo sabía atenerse a la prosa de los hechos.

A partir de la década del 90 nacen agrupaciones o "colectivos", que toman como nombres propios José Carlos Mariátegui o Amauta. Mariátegui comienza a ser referencia de muchos espacios político-culturales y se incrementa la producción intelectual en torno de la praxis del Amauta. La lista sería muy extensa.[251] Buena parte de esa producción, como se ve y como se verá, fue consultada para confeccionar este trabajo.

---

251 A modo de ejemplo podemos mencionar la publicación de dos volúmenes colectivos: el primero, *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*, publicado en Buenos Aires por la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas (FISyP), incluye trabajos de Mario Alderete, Ariel Bignami, Daniel Campione, Julio Gambina, Néstor Kohan, Miguel Mazzeo Alberto Pla, Aníbal Quijano. El segundo, *Vigencia de Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*,

Ya sea porque recuperan las facetas de Mariátegui menos abordadas, porque proponen marcos teóricos renovados, o porque rompen con las cronologías tradicionales e instauran la posibilidad de desarrollos históricos no lineales, cobran especial importancia en nuestro medio las contribuciones de Guillermo Korn, María Pía López y Néstor Kohan, José Sazbón, Horacio Tarcus, y Fernanda Beigel. Estos dos últimos autores, además, en investigaciones exhaustivas con enfoques integrales, aportan fuentes primarias originales, lo que, sumado a los méritos antes mencionados, convierte a sus trabajos en fuentes imprescindibles para las nuevas exégesis de la obra de Mariátegui.

Por su parte, la edición argentina de los *Siete ensayos* se demoró tal vez excesivamente, lo que ameritaría un análisis que excede los objetivos de este trabajo. Tengamos presente que los *Siete ensayos* se publican en diferentes países de Nuestra América mucho antes que en Argentina, por ejemplo en Chile (1955; en 1934 se había publicado una versión no revisada de *Defensa del Marxismo*), Cuba (1963), Uruguay (1970), Brasil (1975), México (1979). Se publican en Japón (1975), en España (1976) y en la República Popular China (1987) antes que en Argentina (2004). Pero tan larga y aparentemente inexplicable espera será compensada por la sucesión de cuatro ediciones en pocos años.[252]

---

publicado en Buenos Aires por Dialektik, incluye trabajos de Micaela Cuesta, Sivana Ferreira, María Florencia Greco, Miguel Mazzeo, Mariela Peller y Esteban Rodríguez. A estos volúmenes colectivos hay que sumar gran cantidad de artículos, entre otros: Parson, Guillermo, "Trotsky y Mariátegui", en: *Razón y Revolución*, Nº 5, otoño de 1999; Weinberg, Gregorio: "Mariátegui y la educación", en *Cuadernos Americanos*, Nº 5, México, Mayo-Junio de 1995.

252 La primera edición fue la de Editorial Gorla, con un estudio preliminar de María Pia López, en 2004; la segunda de El Andariego, con prólogo de Fernanda Beigel, en 2005; la tercera, de Capital Intelectual, con un estudio prelimar de Atilio Borón, en 2009 y la cuarta y última hasta ahora, de Prometeo, con prólogo de Miguel Mazzeo, en 2010.

Cabe destacar el carácter de la recepción que nos involucra en forma directa y de la que intentamos dar cuenta: la recepción de Mariátegui en los movimientos sociales y en espacios de militancia popular, una recepción "desde abajo" que pone a Mariátegui a dialogar con trabajadores, campesinos, estudiantes; una recepción que, además, pretende alguna sistematicidad y exige una tarea de difusión.

Una operación de lo más vanidosa e improductiva consiste en abordar la obra de Mariátegui con el afán de detectar la utilización "correcta" del marxismo-leninismo. La operación, inspirada en el fetichismo de la ciencia –ese fetichismo que actúa solamente ante la flaqueza de la conciencia revolucionaria– se contradice de plano con la propia concepción mariateguiana: el marxismo es praxis de emancipación, no de dominación y control.

En el fondo confiamos en que solo una praxis popular contrahegemónica y un trabajo de reelaboración permanente de la teoría revolucionaria, nos permitirán recuperar al Mariátegui más certero, o si se quiere, al Mariátegui más contemporáneo y compañero. Se trata de actualizar una fuente primordial de la cultura y la tradición revolucionarias de Nuestra América y dejar en claro que "de allí venimos".

También queremos liberar a Mariátegui de los prolijos armonizadores de citas y del pensamiento muerto de una clase sin utopía y sin épica. La fidelidad estratégica a Mariátegui nos impone un rechazo a los moldes académicos, a la racionalidad objetivista, a la inteligencia fatalista que se somete mansa a la brutalidad de los acontecimientos, a los codificadores del pensamiento y a los intelectuales recitadores de soliloquios.

Como ha sucedido en otras circunstancias durante el siglo XX, después del olvido y el silencio en torno de su figura, Mariátegui es reintroducido en el debate teórico y político por obra y gracia de las luchas populares, en razón de un resurgir de los pueblos. Ocurre que en Nuestra América toda experiencia, movimiento u organización que asuma horizontes de emancipación debe recalar ineludiblemente en la estación mariateguiana. Por cierto, creemos que en algunos aspectos debe partir de ella.

La intervención teórica de Mariátegui es un hierro candente que dejó una marca imborrable en el marxismo de Nuestra América. Roberto Fernández Retamar decía: "Mariátegui no está al final de una etapa: está –y de aquí su vigencia– en la instancia fundadora de un proceso que no ha terminado".[253]

253 Fernández Retamar, Roberto, "Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. 6, Nº 6, *op. cit.*, p. 241.

Capítulo 3

No violentar la realidad, artificios no: la noción de elementos de socialismo práctico. Algunos de sus significados e implicancias teóricas y políticas

Habrían sido una raza gozosa;
los puso Dios como a la primera pareja humana en el jardín.
Pero cuatrocientos años como esclavos les han desteñido la misma
gloria de su sol y de sus frutas; les han hecho dura la arcilla de sus caminos,
que es suave, sin embargo, como pulpas derramadas.

Gabriela Mistral

Los elementos de socialismo práctico: definiciones básicas

La noción de elementos de socialismo práctico aparece en la obra más emblemática de Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Se presenta primero de modo indirecto en su interpretación de la función económica excepcional de los jesuitas durante la colonia. En el "Esquema de la evolución económica", Mariátegui sostenía:

> …los jesuitas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica. Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente *aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo*, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación […] fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar (SE, p. 17 [itálicas nuestras]).

Nociones similares, aproximadas a la de elementos de socialismo práctico, reitera más adelante, cuando destaca el hecho de que las Leyes de Indias reconocieron y ampararon el comunismo agrario del ayllu. Insiste Mariátegui en que "Los jesuitas aprovecharon precisamente el comunismo indígena en Perú, en México y en mayor escala aun en el Paraguay, para sus fines de catequización" (SE, p. 58).

La noción vuelve a hacerse presente de modo más explícito en el marco de las críticas que Mariátegui realiza a la reforma agraria burguesa, basada en la expropiación y fraccionamiento de los latifundios y la consiguiente creación de una capa de medianos y pequeños propietarios.

El Amauta, que insistió en la peculiaridad del problema agrario peruano, al analizar "El problema del indio", decía:

> 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 (SE, p. 48 [itálicas nuestras]).

Supervivencia –en el marco de un "régimen de servidumbre" (SE, p. 61)– de una "economía comunista indígena" (SE, p. 29), de una "institución económica y jurídica" (SE, p. 73), de "hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista" (SE, p. 75). Pero también supervivencia de valores que las comunidades conservaban intactos en sus potencialidades.

La constatación de la tendencia "natural" de los indígenas al comunismo y la "supervivencia" de la comunidad y de los elementos de socialismo práctico (relacionados con la propiedad comunal de la tierra pero también con los hábitos y los valores, en fin: con la cultura) resulta un gesto teórico por demás significativo. Debemos destacarla en función de la temática que abordaremos en este capítulo y en los subsiguientes. Esa supervivencia indica, de alguna manera, que la transición a la sociedad de clases, la explotación y la desigualdad inaugurada por la conquista española –y profundizada por el proceso independentista y la era republicana–, quedó inconclusa en el Perú, fue imperfecta. Por lo tanto, la futura transición a una sociedad sin clases, sin explotación e igualitaria, es decir, al socialismo, contaba en el Perú (al igual que en otras regiones periféricas), con elementos "sociales" (o, si se prefiere, "societales") y culturales de aceleración. O sea, Mariátegui no solamente identifica en el pasado una cuna del desarrollo social ajena a las lógicas del capital, algo que de por sí alcanza para desbaratar la idea de totalidad de una cultura basada en la explotación, sino que propone ver en esas supervivencias los fundamentos mismos de la transición al socialismo.

Además de los *Siete ensayos*, la noción de elementos de socialismo práctico asoma de modo más explícito en los siguientes trabajos:

1. En "Principios de política agraria nacional", un artículo publicado en la revista *Mundial*, en julio de 1927, donde Mariátegui afirma:

> En contraste con la política formalmente liberal y prácticamente gamonalista de nuestra primera centuria, una nueva política agraria tiene que tender, ante todo, al fomento y protección de la "comunidad" indígena. El "ayllu", célula del estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y el gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno (PP, pp. 109-110).

Aquí queremos señalar otra analogía entre Mariátegui y Gramsci. Así como el peruano ve en el ayllu la célula del "Estado socialista moderno", el sardo la encuentra en la comisión interna y, sobre todo, en el consejo de fábrica. El ayllu es para Mariátegui lo que el consejo de fábrica es para Gramsci. Igualmente análoga es la idea de transición al socialismo que subyace en los planteos de ambos: no se centran en la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El tránsito al socialismo no responde exclusivamente a una racionalidad objetiva. Es necesario considerar el "factor subjetivo", las intenciones, el deseo y la voluntad de los seres humanos.

2. En "El problema agrario", un artículo publicado en la revista *La Sierra*, en febrero de 1927, Mariátegui destaca lo distintivo del programa agrario peruano, una especificidad que lo lleva a rechazar las visiones y las soluciones más reputadas de su tiempo. Dice:

> Hay que contar con un factor concreto que le da al problema agrario peruano un carácter peculiar: la supervivencia de la comunidad y de *elementos de socialismo práctico* en la agricultura y la vida indígenas. Para el socialismo peruano este factor tiene que ser fundamental (IyP, p. 277 [itálicas nuestras]).

3. En "El porvenir de las cooperativas", un artículo publicado en *Mundial* y en *Amauta* en marzo de 1928 en el que Mariátegui señala:

> las comunidades indígenas reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y consumo. Castro Pozo, ha estudiado con acierto, esta capacidad de las "comunidades", en las cuales reside indudablemente, contra el interesado escepticismo de algunos, un elemento activo y vital de realizaciones socialistas (IyP, p. 196).

En este artículo Mariátegui ve en las comunidades campesinas-indígenas los elementos de un "cooperativismo integral".

4. En los "Principios programáticos del Partido Socialista" que, en realidad, más que un artículo es un "esquema para un programa" que el Comité Organizador del partido le encarga a Mariátegui en octubre de 1928.[254] En su punto 6º plantea: "El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria" (IyP, p. 161).

5. En "El problema de las razas en América Latina", uno de los documentos presentados en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, en junio de 1929, y que constituyó un aguijón para la polémica con la IC, se afirma:

> Las "comunidades" que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un *factor natural de socialización de la tierra.* El indio tiene arraigados hábitos de cooperación (IyP, pp. 42-43 y 81[itálicas nuestras]).

En el mismo documento se recupera y se invierte el sentido del punto de vista de Luis Guilaine, un escritor "pseudo pacifista burgués" que

---

254 El texto se reproduce en: Martínez de la Torre, Ricardo, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Tomo II. Lima, Empresa Editora Peruana, 1948, pp. 398-402.

destacaba la "propensión atávica" a la propaganda bolchevique y al comunismo de las masas indígenas de Perú (IyP, pp. 48 y 49). Como tal, esa propensión atávica provendría *ille tempore*, mucho antes de la organización del Imperio incaico de los quechuas y delineó un régimen de "comunismo agrario" (IyP, p. 62). En esta línea, el documento finaliza con una propuesta para solucionar el problema de la tierra, por los menos en la región serrana: "La adjudicación a las 'comunidades' de la tierra de los latifundios" (IyP, p. 82).

No podemos dejar de destacar las referencias al "comunismo incaico", o el "colectivismo primitivo en los indios incásicos" (IyP, p. 62) o a la supervivencia de instituciones que revelan "el espíritu colectivista del indígena", tales como la Minka (IyP, p. 67), un espíritu que –afirma el documento– también se puede encontrar en ambientes extracomunitarios, rurales y urbanos.

Sin lugar a dudas, una de las principales ideas-fuerza de este documento es la que plantea que "la raza" (en un sentido histórico y civilizacional más que biológico) solo podrá realizar el ideal emancipador gracias al "*dinamismo de una economía y una cultura que portan en sus entrañas el germen del socialismo*" (IyP, p. 31[itálicas nuestras]).

6. En una de las intervenciones de los delegados peruanos en la mencionada Conferencia, estos sostienen:

> 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 hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista.[255]

255 *El movimiento revolucionario latinoamericano* (actas de la Primera Conferencia Latinoamericana), Buenos Aires, La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 279.

Para Mariátegui, estos elementos, nacidos "naturalmente"[256] de la tierra y la gente peruanas (y andinas en general) en tiempos preincaicos, se desarrollaron, junto a una economía que se desenvolvía "espontánea y libremente", hasta la conquista española ("El hecho económico en la historia peruana", en: PP, p. 59 y en: SE, p. 15). Lo que significa que estos elementos no fueron eliminados o afectados por los incas, que estos no alteraron ese estado natural; por el contrario, según Mariátegui, lo potenciaron: "El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales" (SE, p. 15). Desde su punto de vista, estos elementos garantizaron la subsistencia y el crecimiento de la población. En el marco del Imperio incaico las comunidades fueron las células de un Estado "dinámico" que generaba bienestar para sus miembros.

El "comunismo incaico": breve referencia histórica

Esta postura, que ubica a Mariátegui en la línea de los sostenedores de la tesis del "comunismo incaico", tuvo en González Prada una de sus figuras intelectuales precursoras y señeras. Pero antes y después de González Prada, otros escritores incursionaron en la temática y en la faena de refutar las posiciones de algunos Cronistas de Indias como Pedro Sarmiento de Gamboa, Diego Fernández o López de Gomara, quienes, a instancias del virrey Francisco de Toledo, buscaron desterrar

256 Creemos que el concepto "natural", que Mariátegui utiliza reiteradamente, puede resultar contradictorio. En ocasiones remite a un movimiento físico opuesto a la intervención de una voluntad inteligente. El sentido que le asigna Mariátegui no es negativo; por el contrario, implica una idealización de la naturaleza, y una fascinación por la materia de lo que está compuesto lo "primitivo". En este caso, lo "natural", en Mariátegui, tiene la impronta deísta típica de algunas versiones del pensamiento ilustrado del siglo XVIII. En otros pasajes, lo "natural" se aproxima más al concepto gramsciano: la naturaleza humana como el conjunto de las relaciones sociales que incluyen un devenir: la transformación de las relaciones sociales y la autotransformación de los hombres y las mujeres.

todo recuerdo favorable al "gobierno de los incas" (que para el poder colonial pasó a ser considerado la "tiranía de los incas") con el fin de fundar la ilegalidad de los Señores del Cusco. El poder colonial, asumiendo una lucha hermenéutica, cubría sus flancos ideológicos.

En Europa, el interés por el Imperio incaico se manifestó a partir del momento en que algunos de los observadores-protagonistas de la conquista dieron a conocer sus primeras impresiones. El Imperio incaico será considerado como un caso de concretización de la utopía, destacando por lo general la armonía entre hombres, Estado y naturaleza, por ejemplo en Francis Bacon, Tomaso Campanella, Denis Diderot, el Barón de Montesquieu, Étienne Gabriel Morelly, Juan Jacobo Rousseau o Voltaire, lectores casi todos ellos de *Los Comentarios Reales* del inca Garcilaso; o como modelo original de organización social-económica, por ejemplo en Rosa Luxemburgo o Arnold Toynbee. En 1946, Arthur Morgan llegó a sostener que Thomas Moro se inspiró en el modelo inca para componer su *Utopía*. Hipótesis cuya inconsistencia nos recuerda John V. Murra al señalar el hecho de que Moro subió al patíbulo un año antes de que Pizarro llegara a Cajamarca.[257] No faltaron las analogías con el Estado benefactor o el socialismo moderno, en sentidos que podían manifestar rechazo o adhesión. Asimismo, vale destacar que hacia fines del siglo XIX surgieron los estudios que ubicaron los datos en contexto etnográfico, lo que llevó a poner la atención en la comunidad étnica andina, es decir, en el ayllu.

Alberto Flores Galindo rastreó esa utopía en la historia peruana, más concretamente en su versión fundada en la esperanza del retorno del inkario, una versión "milenarista" con influencias europeas, más concretamente del joaquinismo introducido por los monjes franciscanos. Presenta de esta manera a la "utopía incaica" como una utopía mestiza y no

257 Murra, John V., *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo XXI, 2007, p. 17.

puramente indígena.[258] La idea de la resurrección cristiana no resultaba incompatible con la que planteaba un "regreso del inca".

Precursores peruanos remotos de la tesis del "comunismo incaico", entre otros, fueron el Inca Garcilaso de la Vega, el autor de *La florida del Inca*, *Los Comentarios reales* y la *Historia general del Perú*; y Guaman Poma de Ayala, el autor de *Nueva coronica y buen gobierno* (pioneros en la resistencia contra la hermenéutica colonialista). Siglos después, la tesis del comunismo incaico, que se expresó en la idealización o la estilización del inkario o en su cuestionamiento como régimen despótico, se convertirán en un tema recurrente en la literatura peruana. Cabe aclarar que muchas veces esa idealización fue indirecta, dado que se derivó de una crítica a los efectos de la conquista y a las políticas de despojo de las comunidades impulsadas por la República. Por cierto, tampoco estuvo exenta de fundamentos pasadistas y, en algunos casos, abiertamente racistas.

Hablamos de un tema recurrente en la literatura pero que no es ni será ajeno a las identidades plebeyas y, por lo tanto, a la política. La idea de la restauración del Tawantinsuyo es un componente ideológico central de la rebelión de Tupac Amaru II (1780) y, como veremos, se reiterará en otras rebeliones indígenas posteriores (y, al mismo tiempo, puede rastrearse en las anteriores). Muchas figuras del proceso independentista, incluyendo al mismo Libertador Simón Bolívar, apelaron a una retórica que ensalzaba al gobierno de los incas. Aunque este tipo de reivindicaciones tuvo una fuerte carga ornamental, el recurso no deja de ser sintomático. Un recurso que se prolongará en el tiempo, adquiriendo diferentes contenidos y horizontes. Flores Galindo refiere el caso del hacendado Angelino Lizares Quiñones, un hacendado de Azángaro, quien en 1909 propuso al Parlamento un proyecto de Constitución

258 Véase: Flores Galindo, Alberto, Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes, en: *Obras completas*, Tomo III, *op. cit*.

bilingüe (castellano-quechua) y rebautizar al Perú con el nombre de Tawantinsuyo.[259]

Sin dudas puede considerarse precursora la obra de Narciso de Arístegui, *El Padre Horán*, del año 1848, uno de los primeros alegatos novelados que muestran adhesión a la causa indígena.

La novela *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner, una hacendada conocedora de Émile Zola y del positivismo, una especie de Harriet Beecher Stowe sudamericana que denuncia la función embrutecedora de curas, terratenientes y funcionarios públicos, es del año 1888. Otros trabajos se irán agregando a este acervo: *Azucenas Quechuas*, de Adolfo Vienrich de 1905; "El Perú antiguo y los modernos sociólogos", de Víctor Andrés Belaúnde; los *Cuentos andinos* y la novela *Matalache* de Enrique López Albújar, de 1920 y 1928 respectivamente; *Los hijos del sol*, unos "cuentos incaicos" de Abraham Valdelomar[260], de 1921; *Del jesuitismo al indianismo,* de José Frisancho, se publica en el Cusco el mismo año. *La venganza del cóndor*, cuentos de Ventura García Calderón, es de 1924. Estos cuentos fueron traducidos a diez idiomas y le valieron al autor una candidatura al Premio Nobel.

---

259 Flores Galindo, Alberto, La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit*., pp. 172 y 173.

260 Según Manuel Miguel de Priego: "El interés de Valdelomar por el pasado prehispánico como tema literario, parece datar de fines de 1910, según lo indica en la introducción a *Los hijos del sol*, el escritor Manuel Beltroy, quien fue condiscípulo sanmarquino de Valdelomar a fines de dicho año. Es un dato muy verosímil, si tenemos en cuenta que el escritor iqueño acababa de realizar un largo viaje por la Sierra del Perú, y pudo tomar allí poderosa inspiración. Por lo demás, un compañero suyo del voluntariado de Chorrillos, y luego viajero con él –desde Arequipa– durante la excursión universitaria de 1910, se interesó en el mismo tema y escribió una obra de gran aliento. Se trata de Augusto Aguirre Morales y de su epopeya *El pueblo del Sol*". Véase: Miguel de Priego, Manuel, "Mariátegui y Valdelomar", en: *op. cit.,* p. 87.

Gradualmente la impronta modernista se irá acentuando y terminará imponiéndose hacia la década del veinte. En líneas generales, pero de modo más ostensible en autores como Valdelomar, los intentos de asimilación del pasado incaico tienen como plataforma el cosmopolismo y la delectación por lo exótico.

En una línea que asume la tesis del comunismo incaico, pero desde un punto de vista crítico que parte de una matriz liberal clásica, se destaca la novela de Augusto Aguirre Morales, *El pueblo del sol*, que se publicó en 1924 y 1927. Similar será la postura de Luis Alberto Sánchez, que en este aspecto disentirá con Haya de la Torre, y se encargará de señalar el carácter opresor del inkario y la ineficacia de la comunidad indígena. En 1928 se publica *El imperio socialista de los incas* de Luis Baudin, una crítica conservadora al "comunismo" de los incas que auspicia las inversiones simbólicas.

Entre fines del siglo XIX y hasta 1930, el interés por la temática incaica también se reflejará en el teatro y en la música. Por ejemplo, en 1913 se estrenó en Lima, con gran suceso, el drama *El cóndor pasa*, con letra de Julio de La Paz y música de Daniel Alomías Robles. Su escenario: un establecimiento minero en la sierra, una manifiesta alusión a la Cerro de Pasco Co. La obra proponía una precoz mixtura entre incaismo, nacionalismo y antiimperialismo. En 1925, en Francia, se publica *La musique des inques*, un estudio de Raoul y Marguerite D'Harcourt.

La mismísima generación civilista del novecientos supo incursionar en la temática "incaica", como lo evidencian algunos textos de José de la Riva Agüero y de Víctor Andrés Belaúnde. No fue el caso de Francisco García Calderón, autor de *Le Pérou contemporain,* para quien la historia del Perú recién comenzaba con los españoles. De todos modos, Riva Agüero y Belaúnde, miembros con García Calderón de la más rancia aristocracia criolla, abordarán la temática señalada en el marco de una postura general "pasadista", donde el presente siempre aparece como apacible prolongación del pasado. Se trata de un emplazamiento abiertamente procolonial y provirreinal.

Riva Agüero, por ejemplo, reivindicará una figura del mestizaje exenta de contradicciones y tensiones, un mestizaje en el cual los valores occidentales, y sobre todo cristianos, son los armonizadores dominantes.[261] De esta manera, el mestizaje se convierte en una figura apta para elogiar al colonizador, en un procedimiento para hacer la apoteosis de la obra de España. No es casual el rescate que propone Riva Agüero de la figura en clave aristocratizante del Inca Garcilaso de la Vega. No debemos olvidar que Garcilaso era hijo de una princesa inca y un noble español, que se educó en España y que además escribió en un castellano "peninsular". Años después, Raúl Porrás, un discípulo de Riva Agüero y un continuador de la línea hispanista, contrastará la figura de Garcilaso con la del indio Guaman Poma de Ayala. A través de la figura del cronista Guamán Poman, Porrás delineará una figura negativa del mestizaje. En efecto, Guamán Poma es un indio que no se forma en Europa y que escribe en un castellano impuro, plagado de quechuismos y que, para colmo de males, denuncia la explotación del indio, las violencias ejercidas por funcionarios y por la Iglesia, poniendo en evidencia lo aberrante de la conquista española.

Desde esta generación, la intervención que insinúa el indigenismo (y el "incaismo") y que, por lo tanto, se contrapone al hispanismo de Riva Agüero y de Belaúnde, es la del arqueólogo Julio C. Tello, hijo de una familia campesina e indígena de Huarochirí.

Más allá de estas diferencias, Ángel Rama plantea que esta generación se caracterizó por un reconocimiento de "la antigua cultura inca que en ese tiempo estaba siendo revelada por los hallazgos arqueológicos y bibliográficos (las culturas preincaicas de la costa, principalmente Paracas, Machu Picchu, Guamán Poma de Ayala, etc.)". Un reconocimiento que,

---

261 En la década del 20, Riva Agüero se acercará al fascismo. Al encontrarse con Mariátegui en Roma le manifiesta sus simpatías para con *L'Idea Nazionale*, un grupo protofascista. Véase: Rouillón, Guillermo, *op. cit.,* Tomo II. *La edad Revolucionaria*, p. 75.

según Rama, "no estuvo acompañado por una paralela revaloración de la cultura india poshispánica".[262]

En efecto, tanto Riva Agüero como Belaúnde reconocen la grandeza del Imperio incaico pero niegan lo que Arguedas denominaba las "pervivencias dominantes en las comunidades indígenas"[263] de un conjunto de elementos de las culturas precolombinas. Por su parte Tello, el "arqueólogo indio", el descubridor de la extraordinaria textilería de Paracas, el revelador de la magnitud de la cultura Chavín de Huantar, el que celebra el hallazgo de la *Nueva coronica y buen gobierno* de Guamán Poma y puede calibrar sus alcances históricos, no se convierte en ideólogo indigenista, dado que a él, también, se le desdibuja el indio real y concreto. No es un dato menor que la figura no aristocratizante de esta generación, la que por sus orígenes sociales y por su "visión del mundo" estaba en mejores condiciones de percatarse de la presencia del indio vivo, haya sido, precisamente, un arqueólogo.

La reivindicación más vehemente del comunismo incaico se puede encontrar en la generación posterior, que pondrá el acento en la "redención" del indio (o en su autorredención), en su reivindicación social y económica. En esta generación, el presente no aparece como prolongación del pasado, sino como aquello que interrumpe esa prolongación, que irrumpe violentamente para negarlo y para resignificarlo. Esta generación, a través de una fórmula pergeñada por el poeta Federico More, impone una clave dicotómica que instala un conflicto central y permanente como representación social masiva: en el Perú únicamente caben dos opciones: o se es "colonial" o se es "incaico". Como sostiene Rodrigo Montoya, esta generación se erigió en intermediara para "un descubrimiento del Perú global y para un cuestionamiento del Perú oficial".[264]

---

262 Rama, Ángel, *op. cit.*, pp. XIV y XV.

263 Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana,* México, Siglo XXI, 1987, p. 191.

264 Montoya, Rodrigo, "7 tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol II, Nº 2, *op. cit.*, p. 46.

No resulta casual entonces que una figura de transición como Abraham Valdelomar, después de su experiencia europea, haya manifestado su interés por el pasado autóctono (incaico) del Perú.

Se ha identificado en el Perú a una generación intelectual marcada a fuego por el indigenismo. Más allá de sus diferencias, en algunos casos bien marcadas, participaron de la misma un conjunto de artistas plásticos, escritores, políticos, entre otros: Augusto Aguirre Morales, Jorge Basadre, José Antonio Encinas, Hildebrando Castro Pozo, Gamaliel Churata, Julia Codesido, José Uriel García, Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Guillermo Leguía, Enrique López Albújar, Inocencio Mamani, José Carlos Mariátegui, Federico More, Antenor Orrego, Alejandro Peralta, Raúl Porras Barrenechea, Emilio Romero, José Sabogal, Luis Alberto Sánchez, César Ugarte, Luis Valcárcel, César Vallejo.

El indigenismo de los años 20 presentó un extenso arco de posiciones. Prácticamente todas ellas tuvieron cabida en *Amauta*. Desde José Vasconcelos con su idea de la "raza cósmica" que contemplaba la extinción de los grupos aborígenes por la vía de una fusión y la creación de un "nuevo tipo" (Abelardo Solís proponía algo muy similar), hasta los indigenistas "puros", estigmatizadores del mestizaje. Desde el "occidentalismo" de Franz Tamayo, defensor de la tradición grecolatina, al "indoamericanismo" de Martí Casanovas. Desde una "preocupación" por la raza oprimida, enmarcada en coordenadas racistas y etnocéntricas, como en el caso de López Albújar, hasta la reivindicación de la pureza primitiva y la denuncia del colonialismo y la explotación, en autores como Valcárcel y Churata. En el medio: una extensa región de matices reflejados en las posiciones de autores como Alberto Espinoza Bravo, Orrego, Dora Meyer de Zulen, entre otros.

Siguiendo a Flores Galindo podemos identificar: a) un indigenismo paternalista que centraba sus propuestas en la integración del indígena a través de la educación; 2) un indigenismo "sentimental", de denuncia; 3) un indigenismo oficialista, retórico y oportunista, promovido por el gobierno de Leguía; y finalmente 4) un indigenismo radical, que no veía en el indio a un menor de edad, que proponía una lucha contra las

variadas formas de explotación y la opresión del indio y en favor de su autoemancipación.[265]

El indigenismo de Mariátegui puede considerarse una variante de este último, pero en clave socialista. Un indigenismo pensado como una praxis desde el marxismo. Recordemos lo que Mariátegui decía en "Intermezzo polémico" (uno de los textos que componen la polémica con Sánchez, citado en el Capítulo 1):

> Confieso haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera por la especulación teórica, sino por el camino –a la vez intelectual, sentimental y práctico– del socialismo… (IyP, pp. 217-218).

Con algunas salvedades, se puede afirmar que se trata de una generación vanguardista. De esta manera, y tal como lo reconoce Mariátegui en un artículo publicado en *Mundial* el 2 de diciembre de 1927, el pasado incaico ingresa en la historia peruana "reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios […] La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición" (PP, p. 121), esto es: aquellos sectores comprometidos con la construcción de un mundo radicalmente nuevo, recurren al cimiento histórico indígena, a la "piedra andina" (en la que la "Lima inquieta" también podía tener un lugar). Una circunstancia en la que el Amauta veía –con mucha razón– una verdadera derrota simbólica y política del colonialismo.

A la producción historiográfica, antropológica, literaria y musical debemos sumarle la prédica en defensa de los indios del anarco-sindicalismo. La impronta indigenista contribuirá a que la tradición ácrata peruana derive hacia formas superadoras del anarquismo, que dejará de

265 Véase: Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern,* en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 263 y 264.

ser concebido como la ultraizquierda del liberalismo para asumir una compatibilidad con formatos afines al socialismo libertario.

Por supuesto, vale recordar la labor de la Asociación Pro-Indígena, creada en 1909 y dirigida por Pedro Zulen; la del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo creado en 1920 y, sobre todo, el desarrollo de un ciclo de luchas campesinas-indígenas entre las que se destacan el movimiento del Amauta Atusparia y Uschu Pedro de 1885 en Ancash; el levantamiento de los ikichanos en Huanta, en 1895; el de Rumi Maqui (Teodomiro Gutiérrez Cuevas) en Puno, en el año 1915; las sublevaciones de Domingo Huarka en Trocoyoc, en 1921, y las de La Mar y Huancané en 1923, entre otras que ya mencionamos en el Capítulo 1. Cabe consignar que todos estos movimientos –que resistían un ciclo de expansión de las haciendas impulsado a su vez por un ciclo de expansión del capitalismo dependiente– retomaban, con mayor o menor énfasis según los casos, la ideología nativista y la línea de la restauración del Tawantinsuyo de la revolución de Tupac Amaru II.

Este panorama fue avistado tempranamente por Mariátegui. Recordemos los términos del ya citado artículo "Minuto solemne", publicado en el diario *El Tiempo* en abril de 1917 en el que identificaba un "renacimiento peruano" y decía: "tenemos arte incaico. Teatro incaico. Música incaica. Y para que nada nos falte nos ha sobrevenido una revolución incaica (*Antología,* p. 77. EJ, T.5, p. 347). En el artículo "Hacia el estudio de los problemas peruanos", publicado en *Mundial*, en julio de 1925 sostenía: "El peruano de hoy se muestra más atento a la propia gente y a la propia historia que el peruano de ayer" (PP, p. 50). Reafirmará estas opiniones años más tarde, en el Prefacio a *El Amauta Atusparia* de Ernesto Reyna (Ediciones Amauta. Lima, 1930). Mariátegui fue consciente de que le tocó vivir una época caracterizada por el "interés por acontecimientos antes ignorados o desdeñados" (IyP, p. 184). Sin dudas, era una época más que propicia para los redescubrimientos y los des-encubrimientos.

Por supuesto, la hipótesis del comunismo incaico también fue asumida por Haya de la Torre. Al igual que Mariátegui, sostenía que la conquista española no destruyó los sistemas de asociación y producción autónomos. Para Haya de la Torre, la conquista impuso un nuevo sistema pero no logró acabar totalmente con el sistema previo. Decía:

> Desde el sur de Colombia hasta el norte argentino queda la huella étnico-social del Imperio incaico. Aquella vasta zona occidental de Sudamérica característicamente agraria, ha conservado los restos del primitivo socialismo del antiguo imperio peruano [...] Lo característico del Imperio de los incas radica en que el comunismo primitivo deviene sistema económico y político. El sistema incásico no se afirma en la propiedad privada. El comunismo primitivo es elevado a una categoría superior, sistematizado, engrandecido, puesto a tono con la época y teocratizado, pero conserva su esencia comunista.[266]

Así, Haya de la Torre identificaba dos aspectos del comunismo incaico: en primer lugar, todo aquello que hace al comunismo primitivo propiamente dicho, y en segundo término la organización, por parte de los incas, de ese comunismo ancestral en un sistema económico y político más amplio. Asimismo, Haya de la Torre vio en la Revolución Mexicana la oposición de las formas comunales al "feudalismo" impuesto por los españoles, expresada en la contradicción entre el callpulli (similar al ayllu) y el latifundio.

Pero la tesis del comunismo incaico no condujo a Mariátegui, al igual que a algunos de sus predecesores y a muchos de sus contemporáneos, a una idealización ingenua del inkario, a la formulación de restauraciones utópicas, a la reivindicación de sistemas despótico-tributarios, a la ilusión del carácter socialista de los Estados precapitalistas, al misticismo social o el idilio aldeano típico de algunas expresiones del

266 Haya de la Torre, *op. cit.,* pp. 177 y 178.

romanticismo.[267] A diferencia de Marcel Proust, Mariátegui no pretendió resucitar un paraíso perdido conquistando el tiempo pasado.

Ni siquiera un exponente del indigenismo y del "incaísmo" más extremos –y, por cierto, inspirados mucho más en Nietszche y Spengler que en Marx– como fue Luis E. Valcárcel, llegó a plantear tales hipérboles. En *Tempestad en los Andes*, Valcárcel no deja dudas respecto de los alcances de su idea de la resurrección del inkario:

> No ha de ser una Resurrección de El Inkario con todas sus exteriores pompas. No coronaremos al Señor de Señores en el templo del Sol. No vestiremos el unku ni cubriráse la trasquilada cabeza con el llautu, ni calzaránse los desnudos pies con la usuta. Dejaremos tranquila a la elegante llama servicial. No serán momificados nuestros cuerpos miserandos. No adoraremos siquiera al Sol, supremo benefactor. Habremos olvidado para siempre el kipus: no intentaremos reanimar instituciones desaparecidas definitivamente.[268]

En su artículo "El problema indígena", dirá que el movimiento indigenista: "Se incautará de la técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad" (*Amauta*, Nº 7, marzo de 1927, p. 3).

---

267 Ver el caso del mencionado escritor y militante político trotskista boliviano Gustavo Navarro, conocido con el seudónimo de Tristán Maroff, que reivindicaba las formas sociales y políticas de los incas como paradigma revolucionario, y proponía una revolución socialista inspirada en los incas. Actualmente podemos encontrar este tipo de planteos en las versiones más xenófobas y sectarias del indianismo, emparentadas con el exclusivismo indígena y el fundamentalismo étnico. Claudio Katz ha señalado que este tipo de proyectos "tiende a recrear formas obsoletas de economía de subsistencia y segrega a los explotados no indígenas". Ver: Katz, Claudio, *Las disyuntivas de la izquierda en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2008, pp. 24-25.

268 Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*. Lima, Universo, 1972, p. 22.

Valcárcel, al igual que Uriel García, identificará a los Nuevos Indios. Así se lo hace saber a Mariátegui en carta del 7 de julio de 1926:

> Bien comprende Ud. que mi objetivo no es otro que exhibir lo que ocurre "detrás de las montañas", relatándolo en forma episódica. ¿Qué es lo que se ve? Se comienza a ver a los Nuevos Indios, Hay un hervor revolucionario, un fermento de luchas futuras. Apenas sí se percibe la ebullición desimulada por la frialdad de los peñascales andinos (*Correspondencia*, T. I, p. 165).

La idea de una "resurrección del inkario" remitía a valores considerados "eternos" pero sobre todo alternativos a la civilización occidental (europea) que se consideraba en decadencia. Lejos de toda ensoñación y todo lirismo, estos valores, que persistían en las comunidades, también eran conceptuados como adaptables a las nuevas condiciones históricas.

Las exageraciones y embellecimientos excesivos del pasado incaico, que los hay en Mariátegui, deben considerarse como recursos ideológicos y políticos. Mariátegui asume la tarea de producir una iconografía realista y eficaz para lo que consideraba una "religión viva" y para un proyecto revolucionario. Su incaísmo debe ser analizado a la luz de esta tarea de carácter estratégico. Dicha iconografía debía desarrollar los "núcleos de buen sentido", los "momentos de verdad", es decir: todos aquellos factores con potencialidades revolucionarias que anidaban en la realidad.

Ciertamente, las exageraciones y embellecimientos podrían ser considerados como recursos formales, pero, como hemos visto, en la escritura de Mariátegui la forma suele ser un pretexto del contenido. Gracias a estos recursos "su discurso logra fuerza antioligárquica, y su marxismo, dimensión latinoamericana".[269] Cabe tener presente que el "incaísmo", tal como señala Beigel, le suministró al Perú "una singularidad que hizo

269 Fernández, Osvaldo, *op. cit.,* p. 77.

del país andino un referente continental".[270] Estos recursos le permiten desarticular el discurso conservador y el liberal. También debemos tener presente el contexto de su intervención que remite a varias polémicas, principalmente con el APRA y con la IC, para nombrar las más significativas. En el fragor de estas polémicas serán comunes las trasposiciones de figuras (y de roles "históricos") tanto como la reivindicación de las especificidades histórico-culturales.

Como vimos, el pensamiento de Mariátegui, y en general el de toda la generación anticivilista, se conformó al calor de los cuestionamientos al "pasadismo", de la crítica radical a toda reivindicación del pasado que pretendiera conjurar las potencialidades transformadoras del presente. La recuperación de la tradición que propone Mariátegui es en buena medida la antítesis del "pasadismo". No solo porque el pasado que le interesa es el pasado pre-colonial, una experiencia histórica de autonomía en la que se había desarrollado un "comunismo agrario", o sea: el "experimento incaico", sino, básicamente, porque lo que le importa de ese pasado es lo que late en el presente y lo que es susceptible de proyectarse al futuro.

Mariátegui pretende recuperar del pasado los insumos más aptos para crear una idea nueva de nación, un concepto nuevo del Perú. Una nación diferente a la nación criolla. Produce así un deslinde entre un pasado estéril y muerto y un pasado productivo y vivo (y además ignorado o despreciado por la cultura dominante) que será uno de los fundamentos de su idea dinámica de la tradición y lo que hará posible la articulación de esta (directamente negada por ser considerada como herencia exclusiva de la cultura hispano-criolla y oligárquica) con la vanguardia, con la revolución, con el socialismo.

Mariátegui plantea que el rasgo definitorio de la vanguardia es el proyecto de reconstrucción nacional peruana basada en el indio y en la reivindicación de la "verdadera" historia, la verdadera tradición. Produce de

---

270 Beigel, Fernanda, La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina, *op. cit.*, p. 175.

esta manera un desplazamiento del concepto de tradición. La ubica en las antípodas del sitial oligárquico, así la desentumece y hace que libere sus potencialidades inexploradas. Esta operación intelectual, a la que consideramos principalmente una operación política, confronta eficazmente con el tradicionalismo. Su indigenismo se inspira en los indios de carne y hueso, sus contemporáneos oprimidos. Indios que son concebidos desde parámetros económico-sociales y político-culturales más que étnicos.

Hemos mencionado la influencia de Castro Pozo en el pensamiento de Mariátegui. Consideramos que es necesario plantear aquí el carácter determinante de la misma. Decimos que Castro Pozo le aporta a Mariátegui un conjunto de materiales aptos para la valoración del campesino indígena y sus instituciones, en particular sus "elementos de socialismo práctico".

Mariátegui, a poco de llegar de Europa y dispuesto a hacer valer los rudimentos marxistas de los que era portador, leyó *Nuestra comunidad indígena*, libro de Castro Pozo publicado en 1924. De alguna manera, esta tosca etnografía escrita por un abogado, militante socialista y precursor del indigenismo, contribuiría a "poner en valor" esos rudimentos.

Sostenemos que Mariátegui, a partir de *Amauta* (se trata solo de un hito simbólico), seguirá algunas indicaciones "estratégicas" de Castro Pozo frente al problema del afincamiento del socialismo y la hora de hallarle a este unos elementos favorables y unos referentes locales y concretos, históricos y presentes. En *Nuestra comunidad indígena*, Castro Pozo, aun a pesar de sus resabios etnocéntricos y de su paternalismo, plantea la tesis de que la comunidad campesina indígena supérstite constituye, por la pervivencia de elementos coactivos y solidarios, el fermento óptimo para el desarrollo del cooperativismo moderno (cooperativas de producción, consumo y crédito) y no un rezago arcaico.

Castro Pozo sostiene:

> La comunidad indígena conserva […] dos grandes principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni

> el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de este con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo.[271]

También considera a la comunidad un "germen" de la propiedad colectivizada y también de vida democrática (a partir de la consideración de los elementos de la asamblea comunal). Al mismo tiempo, reivindica el inkario, rescatando la imagen de un poder generador de marcos adecuados al desenvolvimiento de las comunidades, pero sin dejar de cuestionar otras funciones que veía como castradoras de las "energías individuales". Orlando Fals Borda supo reconocer el aporte de Castro Pozo de cara a la formulación de modelos de cooperativismo para la región y en la valorización del campesino andino y sus instituciones. Pero creemos que lo más importante es que Castro Pozo presenta tempranamente al indio y a la comunidad campesina como sujetos de la nación y el socialismo. Castro Pozo dice del indio: "[es] el mejor elemento de producción que poseemos y la única base posible para constituir nuestra nacionalidad".[272]

Si Lenin sugirió que el socialismo podía ser el resultado de la suma de los soviets y la electricidad, Castro Pozo, lejos de toda retórica antimoderna, planteaba que el cooperativismo, que él llamaba "integral", podía ser en el Perú el resultado de la articulación de comunidad campesina indígena y la electricidad. Y daba el ejemplo de la parcialidad de Muquiyauyo (en Jauja), donde las instituciones sociales como la minga y una moderna planta eléctrica se retroalimentaban positivamente.[273] Hacia 1928 Abelardo Solís tomaba el mismo ejemplo de la parcialidad de Muquiyauyo y añadía los casos de las comunidades de Marco, Acolla

---

271 Castro Pozo, Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*. Lima, Editor Dr. Hildebrando Castro Pozo C., 1979, p. 42.

272 Castro Pozo, Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*, *op. cit.*, p. 311.

273 Castro Pozo, Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

y Masma que estaban levantando "hermosos edificios escolares"; y de los distritos de Concepción y Llocllapampa que tenían su alumbrado eléctrico proporcionado por el esfuerzo de la comunidad.[274]

Pero Mariátegui, que reconoce compatibilidades entre la modernidad y el mundo andino, rechaza una noción central de *Nuestra comunidad indígena*, la que plantea la "enérgica adaptabilidad" en sentido pasivo, vertical y asimétrico de la raza indígena a la "civilización occidental". Mariátegui superará ese planteo, y su aporte terminará modificando algunos aspectos de la visión de Castro Pozo. En efecto, algunas de las ideas centrales de *Nuestra comunidad indígena* serán desarrolladas por Castro Pozo en *Del Ayllu al cooperativismo socialista*, libro publicado en 1936 con un prólogo de Julio C. Tello. La influencia de Mariátegui, en particular de los *Siete ensayos*, es claramente identificable en esta nueva obra de Castro Pozo. Una obra en la que abandona las visiones etnocéntricas y paternalistas presentes en la primera.

Existieron también posturas diametralmente opuestas que vieron en las comunidades un factor de retraso y que consideraron un acierto histórico el Decreto de Bolívar del año 1824 que prácticamente abolía las comunidades. Es el caso, por ejemplo, de Juan Chávez Molina quien en 1947 publicó en la revista *Lanares y Lanas* el artículo "La comunidad indígena" en el que sostenía:

> La comunidad o ayllu estaba bien dentro de un sistema político acorde a él: el Incanato. Pero, ¿Cómo hacer subsistir un sistema comunitario dentro de un régimen político de propiedad individual? ¿Cómo concordar cosas disímiles? La comunidad resultaría, así, elemento inmovilizado y extraño dentro del mecanismo político que la rige. […] Cómo prentender hoy, siglo XX del progreso, volver a un sistema comunitario primitivo con el agravante de funcionar autónomamente controlado por el propio indígena, es decir,

274 Solis, Abelardo, *Historia de Jauja*. Lima, Minerva, 1929, p. 94.

por gente sin la autoridad divina que investía al Inca y su casta y, lo que es más grave, por personas ignorantes e incivilizadas.[275]

El "comunismo incaico" como insumo simbólico de un programa político

Entonces, lo que le interesaba a Mariátegui del pasado incaico era la herencia cultural que, después de atravesar un proceso de "disyunción"[276] más que de asimilación, latía irremediablemente transformada en algo nuevo, o –si se prefiere– "transculturada", en la sociedad peruana de su tiempo. De ahí la revaloración de los elementos de socialismo práctico. Al igual que Uriel García, Mariátegui destacaba la persistencia de los valores esenciales de la civilización andina que sobrevivieron a la Colonia y la época poscolonial. Mariátegui compartía la siguiente afirmación de García: "ni el sujeto, ni la cultura autóctonos fueron destruidos más que en aspectos superficiales" ("El nuevo indio" en: *Amauta* Nº 8, abril de 1927, pp. 19-20 y 25). Se trata de una concepción, una "filosofía" al decir de Ángel Rama,[277] que pocos años después de la muerte de Mariátegui retomará José María Arguedas.

El incaísmo de Mariátegui debería considerarse un soporte ideológico para un programa político y no el programa político en sí. De hecho, la apelación a la utopía andina, la recreación de unas representaciones

---

275 Chávez Molina, Juan, "La comunidad indígena", en: Flores Galindo, Alberto, "Arequipa y el Sur andino. Ensayo de Historia Regional", en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, T. I, *op. cit.*, pp. 407 y 408.

276 El concepto fue utilizado por Francisco Stasny, en sus análisis sobre la imaginería, las representaciones y el arte colonial. La idea central es que más que asimilación la tradición occidental por parte de la tradición andina y viceversa, surge algo radicalmente nuevo. Véase: Stasny, Francisco, *Las artes populares del Perú*, Madrid, Edubanco, 1981, p. 58.

277 Rama, Ángel, "Introducción" en: Arguedas, José María, *Formación de la cultura nacional indoamericana*, *op. cit.*, p. X.

plebeyas del Imperio incaico, la idea de la resurrección del Tawantinsuyo –tal como demostró Flores Galindo–, jugaron un papel similar en la rebelión de Juan Santos Atahualpa en 1742 y en la de Tupac Amaru II en 1780, en la conspiración de Gabriel Aguilar de 1805, en la de Mateo Pumacahua y los hermanos Angulo en 1814, y en otras posteriores a la independencia. Por eso las autoridades coloniales prohibieron representar a los incas. Para los sectores dominantes (antes y después de la independencia) no había dudas de que la articulación entre las imágenes de sociedades paradigmáticas del pasado (el credo andinista) y el deseo de un cambio social ponían el riesgo el orden colonial. Mucho más cuando ese deseo partía de espacios "prefigurativos" concretos, tales como las comunidades indígenas-campesinas.

Por lo tanto, el indigenismo de Mariátegui, a diferencia del profesado o "profetizado" por Valcárcel (sobre todo en la primera edición de *Tempestad en los Andes*), no podía dejar de contener una reivindicación del mestizaje. Un mestizaje concebido en términos culturales, no étnicos; como conflicto y contradicción y no como síntesis; como "beligerancia mutua" y, a la vez, como "cordial simbosis", según la propuesta de Uriel García.

Vale aclarar que Mariátegui no asume ni defiende abiertamente la idea del mestizaje. Su indigenismo radical, en buena medida, era la respuesta a una determinada idea del mestizaje. Hasta su intervención (y la de Uriel García que fue contemporánea), esa idea en el Perú, como hemos señalado, era conservadora. Riva Agüero, por ejemplo, supo ser uno de sus defensores. Se trataba de una idea del mestizaje que le asignaba al indio un lugar subordinado, pero sobre todo dejaba de lado el hecho opresivo constitutivo del proceso de mestizaje, las tensiones y contradicciones que generaba. De esta manera, el mestizaje era reivindicado en cuanto proceso de desindianización (una postura similar puede encontrarse en López Albújar).

Pero Mariátegui, plenamente consciente del peso de los hechos históricos, no podía sustraerse a la realidad del mestizaje. Su incaísmo no podía obviar esa realidad tan evidente. Decía el Amauta:

> La tradición nacional se ha ensanchado con la reincorporación del incaísmo, pero esta reincorporación no anula, a su turno, otros factores o valores definitivamente ingresados también en nuestra existencia y nuestra personalidad como nación. Con la conquista, España, su idioma y su religión entraron perdurablemente en la historia peruana comunicándola y articulándola con la civilización occidental (PP, p. 169).

De hecho, cuando Mariátegui considera como señal de inmadurez histórica del Perú la "superposición de elementos extranjeros combinados, insuficientemente aclimatados" y la convivencia sin fusión y sin entendimiento entre lo autóctono y lo europeo, entre los indígenas y los descendientes de los conquistadores (SE, p. 94), indirectamente asume el mestizaje como horizonte deseable. Pero un horizonte que se basaba en la ratificación de la cultura, las cualidades y los valores solidarios del mundo andino, un horizonte que revelaba al indio como sujeto, cuestionando la idea de la "adaptabilidad" pasiva, vertical y asimétrica de lo indígena a lo occidental. Además, sin proponérselo explícitamente, al instituir la posibilidad de un "hacerse indio", modificará el sentido del mestizaje. Como García, se acerca a una idea del mestizaje cultural, "espiritual" y político, como fenómeno de transformación cultural y ecológica. Como ocurre con otros planos de su pensamiento, su idea del mestizaje no se expresa en fórmulas concisas y elaboraciones teóricas. Hay que hacer un ejercicio de deducción.

La posición de Mariátegui se diferenciaba de las tesis prooccidentales tanto como de las tesis ultraindigenistas que reivindicaban la supuesta pureza de los acervos genéticos y culturales. En "El problema de la razas en América Latina" decía:

> Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: [que] el de la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales

> autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo (IyP, p. 30).

Consideramos que la noción de mestizaje está presente cuando Mariátegui piensa la relación entre indigenismo y socialismo, entre cultura andina y marxismo. Su socialismo y su marxismo son mestizos. Como en el arte barroco cusqueño, las simbologías diversas y enfrentadas dan lugar a una representación original. Por ejemplo: un marxismo indianizado y latinoamericanizado (enraizado). Además, Mariátegui reconoce y valora positivamente la capacidad del indio para absorber lo ajeno. Vale el gesto teórico mariateguiano y el rescate de su visión global, porque son susceptibles de hacerse extensivos a otros grupos subalternos y oprimidos. Porque nos permiten pensar –hoy– en la lucha por una sociedad multiétnica y multicultural como un componente insoslayable del socialismo. Coincidimos con aquellos autores y autoras que en los últimos años han presentado a Mariátegui como un precursor de la idea de Nación pluriétnica y pluricultural.

Pero nótese que hablamos de "gesto teórico" y de "visión global", porque no podemos omitir que tanto Mariátegui como la generación indigenista de la que formó parte pasaron por alto a los más de cincuenta grupos étnicos de la selva, a los negros y a los chinos y japoneses. Esto es: negaron sus contribuciones (en "valores" y "energías") a la formación de la nacionalidad, por lo menos hasta la década del 20. Francisco José López Alfonso señala: "Lamentablemente en su afán por demostrar la prioridad del indio como basamento de la nueva nacionalidad, Mariátegui enfrentó con evidentes prejuicios la aportación de otros grupos humanos del Perú".[278] El autor se refiere a grupos no indígenas, más específicamente: no andinos.

Sin afanes de exculpar a Mariátegui, debemos aclarar que el presunto carácter no integrador de estos grupos no andinos, sus pretendidas

---

278 López Alfonso, Francisco José, "Aproximación al pensamiento estético de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, Nº 5, *op. cit.*, p. 72.

incapacidades de aportar a la nacionalidad, estaban determinados por condiciones socio-económicas y no raciales, y que Mariátegui no negó nunca sus posibilidades de devenir integradores y aportantes en el futuro.

Mariátegui decía: "la unanimidad es siempre infecunda" (TNA, p. 19), y sugería una idea de la nacionalidad que integraba elementos heterogéneos sin fusionarlos compulsivamente. Roland Forgues señala la influencia de José Ingenieros en esta concepción de la nacionalidad de Mariátegui. Toma como referencia el texto "Terruño, patria, humanidad" de José Ingenieros, publicado en el número 2 de *Amauta* de octubre de 1926, que reproduce el último capítulo del libro *Las fuerzas morales*. Allí Ingenieros plantea una visión que –según Forgues–, será asumida por Mariátegui: pensar la Nación desde una reivindicación de lo heterogéneo, contraponer la armonía a la unidad, y pensar la armonía como "solidaridad organizada de culturas heterogéneas".[279] Sostenemos que en el fondo de esta concepción latía un (latino) americanismo entendido como humanismo universal. Asimismo queremos subrayar la convergencia con el dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien también supo pensar la universalidad como algo bien distinto al "descastamiento", a la unidad "como armonía de las multánimes voces de los pueblos" y a la diferencia como un componente esencial del "mundo de la utopía".[280]

De cara al proceso de mestizaje, Mariátegui consideraba que los mejores contenidos a "convidar" por el indio se centraban en los valores éticos y en las prácticas sociales asimilables a un proyecto de sociedad futura, socialista. Años después, Arguedas retomará este planteo mariateguiano al establecer un recio ligamen entre las posibilidades de bienestar, mejora social (o simple subsistencia) y –desde nuestro punto de

---

279 Véase: Forgues, Roland, "*Amauta*, la nacionalidad en debate", en: *Amauta y su Época. Simposio Internacional*, *op. cit.*, p. 105.

280 Henríquez Ureña, Pedro, "Raza y cultura" en: *La utopía de América*, Prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot. Compilación y cronología, Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot, Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 7 y 8.

vista– "proyección política" de las comunidades indígenas-campesinas y el proceso de mestizaje.

Según Rama,

> [Arguedas] Vio claramente que las comunidades económicamente fuertes (que es lo mismo que decir: aquellas que ya han cumplido un proceso de mestización, incorporando elementos de la estructura económica occidental) eran capaces de defender con posibilidades de éxito, reemplazando sus viejas instituciones indias por otras más modernas sin que eso acarreara pérdida de identidad, y aun permitiendo que forjaran soluciones originales. En cambio las comunidades pobres, o sea las que no habían accedido a ningún grado de mestización, se desintegraban velozmente.[281]

Evidentemente, no se le puede atribuir a Mariátegui (y tampoco a Arguedas) proyecciones apriorísticas y una tendencia a la hipóstasis de una forma de organización social antigua. Al decir de Löwy, Mariátegui se apoya en el pasado para "tentar" un porvenir poscapitalista.[282]

Por su parte Alfredo Bossi nos recuerda que "Mariátegui pensaba que había llegado el momento de invertir la relación causal que veía el atraso de los países andinos en el peso negativo del legado pre-colombino".[283] Es decir, Mariátegui coloca la carga retardataria en proceso de colonización. La degradación material y moral de los pueblos indígenas es resultado del proceso histórico que se inicia con la conquista y que continuará bajo el régimen republicano y con el desarrollo capitalista impulsado por el imperialismo. Otro aspecto no menos importante de

---

281 Rama, Ángel, *op. cit.,* p. XXI.

282 Löwy, Michael, "El romanticismo revolucionario de José Carlos Mariátegui", en: "Debate de París. Reller a Mariátegui 80 años después". Realizado en L´ École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, diciembre del 2008. En: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 514.

283 Bossi, Alfredo, *op. cit.*, p .98.

esta degradación fue para Mariátegui la disolución de la situación o instancia que más se asemejaba a la "Nación", su dispersión en varias comunidades desconectadas. Consideramos que en esta interpretación funda Mariátegui su concepción articuladora de la Nación y el socialismo.

Más allá de que Terán identifica en Mariátegui una posición "populista" tendiente a la "revalorización positiva del atraso", reconoce que el Amauta convierte el "factor de retraso en uno de los elementos potenciadores del pasaje al socialismo",[284] y también ve en ese retraso la posibilidad de exceder el marco teórico del liberalismo oligárquico y de tematizar la nación, lo que, efectivamente, resulta una ventaja. Terán propone una ilustrativa (y radical) contraposición entre el marxismo mariateguiano y el marxismo del intelectual comunista argentino Aníbal Ponce, heredero de la tradición liberal y del pensamiento modernizando. Un marxismo, el del segundo, sostenido en algunos parámetros totalmente opuestos al del primero, tales como el "antiidealismo, cientificismo, realismo y desconfianza hacia las vanguardias estéticas y el freudismo, *así como largamente segregacionista de los sectores precapitalistas (gauchos, indios)*"[285] [resaltado nuestro]. Dejando de lado el hecho de que las vanguardias estéticas y el freudismo no se corresponden precisamente a una revalorización del atraso, lo cierto es que el marxismo de Ponce se desarrolló en un terreno que, sin dejar de ser periférico, presentaba condiciones más favorables que el Perú para el arraigo de los fetiches del liberalismo oligárquico y la filosofía positivista: razón, Occidente, progreso, inmigración europea, proyecto nacional burgués, clase obrera (pura), etc. Ponce asumió el horizonte "sarmientino" y adhirió al proyecto de "limpiar" todo resabio de indio o negro.

No casualmente fue Ponce el encargado de publicar, en el primer número de la revista *Dialéctica*, el tristemente célebre opúsculo que Marx escribió sobre Simón Bolívar para la *Enciclopedia Británica* (como él mismo dijera: *pane lucrando*). En este trabajo, Marx llegaba a la conclusión de

284 Ver: Terán, Oscar, *op. cit.*, p. 72.

285 Ver: Terán, Oscar, *op. cit.* pp. 97, 98 y 99.

que la figura más emblemática de la independencia de Nuestra América era poco menos que un jefe de bandoleros, un caudillejo trivial y típico del tropicalismo latinoamericano, un Napoleón III *avant la lettre*. La publicación de ese trabajo por parte de Ponce, podría ser considerada como toda una declaración de principios.

Del mismo modo sería fácil plantear la oposición Ponce/Mariátegui como expresión de dos marxismos incompatibles: uno rigurosamente aplicado a la realidad de Nuestra América y otro recreado a partir de la especificidad de Nuestra América. Todo parece contribuir a la configuración de una imagen de Ponce como un "antimariátegui", según la expresión de Fornet-Betancourt.[286] Pero la realidad histórica es mucho más compleja y enrevesada. Y aunque no es tema de este trabajo ahondar en esas tortuosidades, creemos que no se pueden pasar por alto algunas circunstancias. Por ejemplo: Mariátegui en el mismo Prólogo de los *Siete ensayos* le reconoce a Domingo F. Sarmiento una función histórica positiva, ve en él a un "creador de la argentinidad" (SE, p. 14). El Amauta también recupera la figura de José Ingenieros –maestro de Ponce– en quien ve un precursor de la reivindicación de las vías nacionales y específicas al socialismo (Ingenieros no concebía a la Unión Soviética como un modelo universal) y un defensor de los soviets. Por otra parte, ya hemos destacado la incidencia de Ingenieros en la elaboración mariateguiana del concepto de nación. Finalmente no hay que olvidar dos cosas: que la muerte sorprende a Ponce en México, en pleno proceso de "descubrimiento" del mundo indígena-campesino y, sobre todo, que Ponce también reivindicó una clave ético-humanista en la recepción del marxismo, es decir: un marxismo cifrado en la autoliberación de los hombres y las mujeres. Lo que se contradecía con el dogmatismo y abría la posibilidad de pensar la construcción teórica a partir de la praxis. Una clave que influyó marcadamente en una figura como el "Che" Guevara.

286 Fornet-Betancourt, Raúl, *op. cit.* p. 212.

Está claro que ninguna de estas circunstancias alcanza para contradecir un hecho irrefutable: la articulación entre el marxismo y lo nacional-popular era el punto más débil de Ponce y el más alto de Mariátegui.

Terán se pregunta

> …si no habrá que buscar en este tipo de marco condicionante y extradiscursivo buena parte de los elementos que constituyeron al Perú en una especie de "eslabón más débil" dentro de la cadena de dominación ideológica latinoamericana, y que condujeron a esa asombrosa superposición de series teórico-prácticas de las que José Carlos Mariátegui resultaría el portador ejemplar, a la par que permitieron decir nación dentro de un discurso socialista en la América Latina de los años veinte.[287]

Entonces, ¿qué se quiere decir con "revalorizar positivamente el atraso"? Podemos identificar dos niveles de significado:

Por un lado, se trata de ver las condiciones del Perú de la década del veinte como una "ventaja comparativa" en términos ideológicos y políticos, en función tanto de una traducción del marxismo a la gramática de Nuestra América como de la articulación entre socialismo y nación y socialismo e indigenismo.

Por otro lado, la denominada "revalorización positiva del atraso" no se condice con afanes restaurativos. Y creemos que no necesariamente tiene que remitir a un gesto populista (en alusión al populismo ruso). Tal vez corresponda pensarla en los formatos más adecuados para posiciones realistas y para las propuestas de transformación social que asumen como insoslayable punto de partida las condiciones históricas concretas y no los lugares ideales o la abstracción teórica.

También existen las perspectivas que asumen las actualizaciones reaccionarias del credo liberal y, retomando cada uno de sus lugares comunes y sus esquemas dualistas, ven en Mariátegui la asunción de una

287 Terán, Oscar, *op. cit.,* p. 99.

"utopía arcaica". Es el caso de Mario Vargas Llosa[288] que prácticamente ha asumido el rol de "cruzado" en la defensa de los "valores occidentales". Un rol que –creemos– sí es auténticamente arcaico. Vargas Llosa puede ser considerado un insigne exponente de la versión más cruda y, a la vez, más elemental del pensamiento único. Para él, el colonizador (de Pizarro en adelante) representa a Occidente y a la libertad, mientras que el colonizado (de Atahualpa en adelante) representa a Oriente y al Estado. En efecto, se trata de una reactualización de la dicotomía civilización o barbarie, pero con el exceso de incluir al Estado en la última. Asimismo, Vargas Llosa considera despectivamente al socialismo como una "ideología", al tiempo que se arroga un pensamiento inmune a esa patología, concebido como expresión de un "orden natural". Vargas Llosa, analizando la obra de Arguedas, solo puede ver amor por lo "arcaico", por lo "bárbaro" y una serie de planteos "ideológicos". Vale tener presente que para Vargas Llosa, Arguedas es el heredero de Mariátegui.

Pero la posición de Mariátegui al respecto no deja dudas. En el prólogo a *Tempestad en los Andes* de Valcárcel, dirá: "Comentando el primer libro de Valcárcel yo escribí que ni las conquistas de la civilización occidental ni las consecuencias vitales de la colonia y la república son renunciables. Valcárcel reconoce estos límites a su anhelo". En ese mismo prólogo, Mariátegui habla de la evidencia de la "consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales".[289]

La tesis del comunismo incaico no lo transportó al folklore apolítico o ambiguo que erigía en programa la lana de vicuña y el huayno o la papa amarilla y el maíz amiláceo del Urubamba; tampoco a una representación de la revolución cercana al "Pachacuti", esto es: la simple inversión del orden, el mundo nuevo como la imagen invertida del mundo viejo, sin atender a la construcción de un orden alternativo. Mariátegui

---

288 Ver: Vargas Llosa, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Lima, Alfaguara, 2008.

289 Mariátegui, José Carlos, *Prólogo*, en: Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los andes. Lima*, Editorial Universo, Colección Autores Peruanos, 1972, pp. 10 y 11.

mantuvo prudente distancia de la "inkapolítica" que, al igual que la "gauchipolítica" argentina, configuró una retórica y unos rituales huecos que dieron sustento a los anhelos desarrollistas de las burguesías domésticas y a sus intelectuales. Lejos de toda maniobra superficial, Mariátegui rehabilitó la tradición mientras que, en forma paralela, mostró su adhesión y hasta cierto encandilamiento con ribetes futuristas frente a las manifestaciones de la modernidad más peculiares de su tiempo: el automóvil, el avión, el cine, la urbe. En distintos pasajes de su obra el Amauta se dedicó a echar luz sobre este asunto y no corresponde encarecer deliberadamente la trama antiprogresista y antimoderna del indigenismo de Mariátegui tal como lo han propuesto varios autores.

Por ejemplo, en el artículo "Lo nacional y lo exótico", publicado en *Mundial*, el 28 de noviembre de 1924, decía:

> Los pueblos con más aptitud para el progreso son siempre aquellos con más aptitud para aceptar las consecuencias de su civilización y de su época. ¿Qué se pensaría de un hombre que rechazase, en el nombre de la peruanidad, el aeroplano, el radium, el linotipo, considerándolos exóticos? (PP, p. 27).

Mariátegui admira la vida moderna y creadora, se fascina por la vivencia de la simultaneidad y las interconexiones visibles e invisibles de las cosas y los procesos. Tiene infinita confianza en el futuro. Lo seducen las máquinas, la jactancia operativa y la eficacia, igual que a los bolcheviques. Nunca se apartó del sentido "moderno" de la revolución. Pero ocurre que Mariátegui, a diferencia de otros modernos, no se siente desligado del pasado. Vive la modernidad sin el lastre de la discontinuidad. Lo que no soporta de la modernidad es la hipertrofia de la apetencia de lucro, la fuerza centrífuga y disociadora de la sociedad capitalista que produce formas atomizadas de sociabilidad y la consiguiente falta de solidaridad; sobre todo no tolera su "irreligiosidad". Sin sustraerse al tópico arielista, dirá Mariátegui que sus enemigos, al igual que los de Waldo

Frank, son "el materialismo, el imperialismo, el estéril pragmatismo del mundo moderno" (*Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad de San Marcos*. Lima, septiembre de 1925, en: EAM, p. 154).

La clave más productiva para comprender el "antiprogresismo" de Mariátegui se deriva de su crítica a la modernidad, a la razón burguesa. Esta clave debería ser considerada al momento de interpretar algunas expresiones de Mariátegui tales como esta: "Cuando Rabindranath Tagore, mirando con ojos orientales la civilización capitalista, descubre que esta ha hecho del hombre un esclavo de la máquina, no arriba a una conclusión exagerada" (TdE, p 32). Tal vez, para comprender cabalmente el planteo mariateguiano, convenga poner el acento en la crítica de la esclavitud y no en la crítica del objeto máquina.

En carta a Samuel Glusberg del 10 de enero de 1928 Mariátegui afirma: "Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño conservador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y el de reducir la Revolución Rusa, engendrada por el marxismo, a un fenómeno de barbarie oriental" (*Correspondencia,* T. II, p. 331).

Antonio Melis establece una diferencia nítida del punto de vista de Mariátegui, tanto en relación al humanitarismo de la Asociación Pro-indígena como respecto del milenarismo nietzcheano y spengleriano de Valcárcel. Tengamos en cuenta que este último repudiaba de plano la civilización occidental y Mariátegui no. En "El rostro y el alma del Tawantinsuyo", publicado en *Mundial* en septiembre de 1925, planteará que la civilización occidental no estaba tan agotada ni tan pútrida como Valcárcel suponía (PP, p. 66). Además, dirá que Europa, para los americanos, no constituye solo un "peligro de desnacionalización y desgarramiento; es también la mejor posibilidad de recuperación y descubrimiento del propio mundo y del propio destino" (EAM, p. 164). En la "Advertencia" –título de inapelable significación– que figura al comienzo de los *Siete ensayos*, en la que hace su elogio de Sarmiento, explicitará su creencia en que no habrá salvación para América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales (SE, p. 14).

En relación a este asunto Melis ha señalado que lo central es que la adhesión de Mariátegui a las manifestaciones de la modernidad no implicaba una actitud acrítica hacia la misma.[290]. Similar es el punto de vista de Sazbón quien, sin dejar de destacar la "vocación modernista" de Mariátegui, aclara que la misma no implicaba connubio alguno con la modernidad eurocétrica sino que, por el contrario, presentaba puntos de fisura respecto de la entropía burguesa y la racionalidad instrumental y dominadora. Para Sazbón, Mariátegui propone una "modernidad electiva", una modernidad excéntrica y constituyente.[291]

Mariátegui propone una aceptación crítica de la modernidad y una reivindicación de lo tradicional que desecha toda clave antimoderna y restaurativa. Ese es su punto de partida, el que le permitirá pensar en caminos específicos, en incorporaciones o asimilaciones permanentes, en procesos de aclimatación, en traducciones, fusiones variadas o mestizajes.

En el artículo "Nacionalismo y vanguardismo", publicado en *Mundial* en dos partes, en noviembre y diciembre de 1925, Mariátegui plantea:

> [La] reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio, [y el indigenismo de la vanguardia] no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y se agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy (PP, pp. 72 y 74).

En el artículo "La nueva cruzada Pro-Indígena", publicado en el "Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena" que figura en el número 5 de *Amauta* de enero de 1927, planteaba:

---

290 Melis, Antonio, "Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VI, Nº 6, *op. cit.*, p. 75.

291 Véase: Sazbón, José, "La modernidad electiva en Mariátegui", *op. cit.*

> 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 solo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno (IyP, p. 167).

Asimismo, en el citado punto 6º de los "Principios programáticos del Partido Socialista", profundiza en este tópico:

> ...el estímulo que se preste al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de su fuerza y espíritu nativos, no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual solo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas (IyP, 161).

Del mismo modo, insiste en despejar cualquier malentendido sobre el tema cuando en el Prefacio a *El Amauta Atusparia* señala las limitaciones de la insurrección campesina de 1885 (encabezada por Atusparia y Ushcu Pedro). Para Mariátegui, la causa principal de la derrota estaba relacionada con un programa basado en el retorno romántico al Imperio incaico. Un programa que Mariátegui juzgaba tan viejo y anacrónico como el parque bélico de los insurrectos (IyP, pp. 184-185).

En los *Siete ensayos* dice:

> Está, pues, esclarecido que de la civilización incaica, más que lo que ha muerto, nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo *es* el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones cons-

> tructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa (SE, p. 307 [itálicas en el original]).

Finalmente, en las notas de los *Siete ensayos*, correspondientes al "Problema de la Tierra", Mariátegui sostiene:

> No creo en la obra taumatúrgica de los incas. Juzgo evidente su capacidad política; pero no menos evidente que su obra consistió en construir el imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El ayllu –la comunidad– fue la célula del Imperio. Los incas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los incas reprodujo, sin duda el Estado natural preexistente. *Los incas no violentaron nada* (SE, p. 328 [itálicas nuestras]).

Es un lugar común, pero inexacto, sostener que Mariátegui, desde un supuesto romanticismo arcaizante o un antiprogresismo, convoca a una defensa de lo vetusto, a un rechazo a la sociedad industrial y a la cultura urbana. Romántico sí, pero de otro cuño, no arcaizante. Su crítica a la idea de progreso, tributaria de Sorel, es básicamente una crítica a una concepción determinista y material del progreso. Por el contrario, la idea del progreso como desafío, como aventura, lo seduce. También considera que el progreso solamente se puede medir con una vara de orden moral.

Flores Galindo, explicitando una las dimensiones del mito reclamado por Mariátegui, sostenía:

> No se trata de trasponer las organizaciones del pasado al presente. Sin negar las carreteras, los antibióticos y los tractores, se trata de pensar un modelo de desarrollo diseñado desde nuestros

requerimientos y en el que no se sacrifique inútilmente a las generaciones.[292]

Vale tener presente lo señalado al comienzo respecto de la importancia de la metáfora en el discurso mariateguiano. Sin dudas, para comprender acabadamente a Mariátegui es inexcusable reconocer que muchas de sus afirmaciones respecto de esta cuestión poseen un rigor que es del orden de lo simbólico más que de lo histórico y parten de un reconocimiento del pasado incaico "como raíz y no como programa". Es decir, hay que atender a las alegorizaciones en sus diferentes sentidos, en particular el de las "anagogías" que superan las interpretaciones literales (van más allá de las simples relaciones de semejanza entre cosas distintas, o sea, de las "analogías").

En efecto, si bien se puede afirmar que los incas sistematizaron y generalizaron las técnicas y las instituciones solidarias preexistentes y garantizaron cierto "bienestar material" que llevó a ignorar el "problema de Malthus", también explotaron política, religiosa y patriarcalmente el plustrabajo de las comunidades, o sea, capturaron los frutos de la cooperación.

Se nos excusará una digresión historiográfica. No ensayamos aquí una caracterización histórica del régimen incaico o sobre las formaciones económicas precapitalistas, no damos cuenta de los extensos e interesantísimos debates al respecto, porque creemos que no corresponde a los fines más acotados de este trabajo. Pero un artículo de Sebastián J. Rodríguez da cuenta de estos debates y los compendia con tanta claridad y sentido crítico que nos resulta imposible sustraernos a tan útil aporte. Rodríguez sostiene que desde fines de la década del 70, y desde las más diversas disciplinas de las Ciencias Sociales, fue asumida la

292 Flores Galindo, Alberto, "Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes", en: *Obras completas*, Tomo III, *op. cit.*, p. 373.

tarea de desentrañar cómo se había organizado la producción material en la zona de los Andes, a partir de la expansión incaica. Desde la academia peruana, autores como el arqueólogo Luis Lumbreras, los economistas Carlos Nuñez Anavitarte y Virgilio Roel, el también arqueólogo y etnohistoriador Luis Eduardo Valcárcel; renombrados autores europeos como Maurice Godelier, John Murra y Jürgen Golte, o el argentino, luego nacionalizado chileno, Luis Vitale, se trenzaron en una polémica […] Los tópicos sobre los que giró aquel debate, fueron básicamente análogos a los que vertebraron la cuestión años antes sobre el período colonial. En un intento por percibir el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, como base para entender el desarrollo de las últimas fases de la sociedad antigua del Perú, las hipótesis discurrieron entre la aplicación de conceptos propios del marxismo europeo y nuevas definiciones surgidas del análisis de las particularidades del Imperio incaico. Así, las categorías que marcaron la controversia fueron las de "modo de producción aldeano o comunismo primitivo" –tesis ya defendida por Mariátegui en 1928, en […] *Amauta*–, "esclavismo", "socialismo", "social imperialismo", "modo de producción asiático", "feudalismo temprano", y claro, como no podía estar ausente, también se pensó en un "modo de producción andino o incaico"…[293]

---

293 Rodríguez, Sebastián J.: "Modos de Producción en América Latina: anatomía de un debate en el espejo de la academia contemporánea" en: *Periferias*, revista de ciencias sociales, año 11, Nº 15, segundo semestre 2007, pp. 82 y 83. El autor remite a la siguiente bibliografía: Nuñez Anavitarte, C., "Teoría del desarrollo incásico"; Lumbreras, L. G., "Organización y economía inca"; Choy, E., "Desarrollo del pensamiento especulativo en la sociedad esclavista de los incas"; Arze, J. A., "¿Fue socialista o comunista el Imperio inkaico?"; Valcárcel, L. E., "El Estado inca"; Baudin, L., "Una cáfila de hombres felices"; Nachtigall, H., "El Estado estamental de los incas peruanos"; Roel, V., "El modo de producción inca"; Murra, J., "En torno a la estructura política de los

Mariátegui no situó al Imperio incaico en el "estadio medio de la barbarie" (según la clasificación de fases de la humanidad propuesta por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*), es decir, en un nivel de evolución intermedio entre el comunismo primitivo y la esclavitud. Asimismo, se apartó de los esquemas evolucionistas y lineales que proponían secuencias históricas universalizadas y derroteros obligados para toda situación de "atraso"; esquemas característicos del marxismo hegemónico en Nuestra América en las décadas del 40 y del 50 y que abonaron las concepciones etapistas. A la idea clásica del progreso, Mariátegui le opone el "optimismo revolucionario".

Por estas posturas, que lo llevaron a identificar los elementos de socialismo práctico en las comunidades campesinas-indígenas, y a revindicarlos como fundamento del socialismo, a Mariátegui se le denegó la filiación marxista y se presentó su pensamiento como una burda combinación de socialismo utópico sui generis, economicismo y subjetivismo.

Asimismo, cabe tener presente que Mariátegui no conoció los textos de Marx que se publicaron a fines de la década del 1930 con el título *Formaciones económicas precapitalistas*. De todos modos sería muy arriesgado sugerir que el Amauta hubiera adoptado la definición de "modo de producción asiático" para el Imperio incaico. Este, nos parece, no el asunto más relevante. No se puede hacer participar a Mariátegui de ese debate sin faltar a la honradez hermenéutica.

---

inka"; Vitale, L., "El Imperio incaico: una sociedad de transición"; Olivera, M. y Nahmad, S., "El modo de producción asiático en las culturas mexicana e inca"; Godelier, M., "El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los incas"; Golte, J., "La economía del Estado inca y la noción de modo de producción asiático"; Espinoza Soriano, W., "El trabajo de los yanayacos en las tierras del Inca"; Espinoza Soriano, W., "Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca"; Espinoza Soriano, W., "Los productores indirectos del Imperio Inca", todos en: Espinoza Soriano, Waldemar (comp.), *Los modos de producción en el imperio de los incas*. Lima, Amaru, 1989.

Por otra parte, Mariátegui no cree ciegamente en el despliegue de una especie de unidad interna de las determinaciones, no presenta a los acontecimientos como resultados irreversibles de las estructuras y no busca en la experiencia histórica de los incas una ley fatal, recurre a ella en busca de otros materiales; busca las tarimas sociales, culturales y simbólicas más adecuadas para fundar un proyecto revolucionario, para llenar el espacio que abre la utopía (ese plus que remite a lo que adviene a la importancia del deber ser y la insuficiencia de lo dado); en fin: busca insumos para un salto histórico, para una dialéctica fructífera entre la acción colectiva consciente y el desarrollo de las contradicciones de la sociedad.

Aunque Mariátegui aclara que en los marcos del Imperio incaico se desarrolló un alto sentido del deber social y que el trabajo colectivo y el esfuerzo común se emplearon fructuosamente en fines sociales (SE, p. 15), sin dudas existe una contradicción entre las comunidades y un sistema que se aprovechó de ellas. La comunidad no dejó de ser violentada por el Imperio y cuesta pensar en una transformación recíproca que haya beneficiado a las primeras.

El incaísmo de Mariátegui tiene dimensiones políticas precisas. Puede verse como parte de un movimiento extenso, relacionado con la derrota en la Guerra del Pacífico y la subsiguiente ocupación chilena. Según Luis Millones, frente a la humillación "nacional" provocada por la derrota y la ocupación, "la reacción de los intelectuales fue de una feroz autocrítica o bien de la búsqueda de fuentes de optimismo para la reconstrucción de la nación. En esa búsqueda era obvio que el pasado incaico tuviese un primerísimo lugar".[294] En efecto, los materiales simbólicos suministrados por una derrota no son los más adecuados para re-fundar una nación. Asimismo, el incaismo de Mariátegui puede verse como respuesta a la insurgencia indígena y al desarrollo de sus primeras

294 Millones, Luis, *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú* (Costa y Sierra), Buenos Aires, Instituto Di Tella/Siglo Veintiuno de Argentina, 2004, p. 87.

organizaciones. Más concretamente, puede verse como una refutación a los términos de la "Carta a los españoles americanos" del novicio jesuita Pablo Vizcardo y Guzmán, que identificaba como ancestros a los conquistadores españoles, al tiempo que descalificaba a los indios como pueblos originarios, cosificándolos al asimilarlos a los ríos, las montañas y las piedras.[295] En paralelo, a partir de una reconstrucción histórica no colonizada ni eurocéntrica, presenta a los comuneros como herederos de las poblaciones precolombinas, lo que les otorgaba el derecho a la posesión de la tierra.

Entonces, el incaísmo de Mariátegui puede ser visto como expresión de dos búsquedas dialécticamente entrelazadas. En primer lugar, la búsqueda de los basamentos para una nueva peruanidad a construir, una peruanidad alternativa a la criolla-oligárquica que había sido y era excluyente y por eso, unidireccional, incompleta, fallida. Si la imagen del inkario suministraba los materiales simbólicos, las masas indígenas (un indio cultural más que étnico) aparecían como el sujeto nuevo para la peruanidad nueva. En segundo lugar, el incaísmo de Mariátegui remite a la búsqueda de los materiales para la construcción de un arquetipo y una herramienta eficaces para desmitificar al capitalismo. Para Mariátegui, los elementos de socialismo práctico o, genéricamente, la tradición comunitaria, no podía resolverse en una articulación con la nación burguesa, esa tradición (que tiene como punto de referencia al inkario) era de por sí el proyecto alternativo –socialista– de nación.

En un plano menos evidente, en una dimensión menos atendida y comprendida, creemos que Mariátegui contrapone una civilización basada en una cultura propia, un espíritu colectivista, una cosmovisión intersubjetiva y un mito vital, a otra basada en una cultura ajena, opresiva y sostenida por fetiches lóbregos. Incluso podemos afirmar que deduce de los incas un modelo de eficacia organizativa y tecnológica a actualizar, dado que, a diferencia del capitalismo, los incas desarrollaron la técnica

295 Véase: Vizcardo y Guzmán, Pablo, *Obra completa*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1988.

combinada con un proceso social de producción que no lastimó lo que Marx consideraba los "manantiales" de la riqueza: la tierra y el trabajador. Los incas valen como ejemplo de un sistema socio-económico que, al decir de Arguedas, supo convertir abismos en jardines[296] y que logró una enorme productividad en condiciones geográficas adversas, tal como lo demostró John V. Murra en 1955, al analizar –desde el marco provisto por la etnología y la antropología social– la complementariedad ecológica (el "control vertical" o el "archipiélago vertical") de la organización económica del Estado inca.[297] Un ejemplo que cobra relevancia si es extrapolado críticamente y si se adapta a las situaciones particulares actuales.

De todos modos, Mariátegui pone el acento en el ayllu[298] más que en el Estado inca y en el supuesto régimen de "socialismo de Estado". En torno de este tópico recurre al relativismo histórico. Cuestiona las visiones que parten de apriorismos liberales cuando se trata de analizar el Imperio incaico. Los críticos de la tesis del "comunismo incaico" (Víctor

---

296 Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana, op. cit.*, p. 193. Arguedas aclaraba que con la frase "convertir abismos en jardines" no estaba haciendo poesía, "sino exponiendo un hecho histórico comprobado y universalmente difundido".

297 Murra, John, V., *op. cit.*

298 En quechua, el vocablo ayllu significa linaje, genealogía. Julio C. Tello definía el ayllu en los términos siguientes: "la célula social, agro-pecuaria; el grupo de parientes vinculados entre sí por sentimientos religiosos y económicos, ligados íntimamente con la posición de una parcela de tierra, usufructuada colectivamente, a base de una organización social cooperativa y democrática". Véase: Tello, Julio C., "Prólogo", en: Castro Pozo, Hildebrando, *Del Ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Biblioteca Peruana, Peisa, 1973, p. 8.

Andrés Belaúnde[299] y Luis Baudin,[300] además de Aguirre Morales) solo ven opresión y esclavitud generalizada; según Paris, Mariátegui

> destaca plenamente, […] hasta qué punto, *en ausencia de otras instituciones*, esta especie de esclavitud generalizada pudo constituir, para los indios, la única forma de libertad posible. Si el indio –destaca Mariátegui respondiendo por anticipado una objeción de Baudin– no se convirtió al individualismo después de cien años de régimen republicano, no es, como lo pretenden sus adversarios, por ser "refractario al progreso"…[301] (itálicas en el original).

Paris recuerda además que en los *Siete ensayos* Mariátegui sostenía que "el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo".[302] A diferencia de la Colonia y la República, el Imperio incaico supo dar cuenta de ese espíritu colectivo.

Cabe destacar que para Mariátegui hubiera sido una solución fácil, y en sintonía con el sentido común de la izquierda y del nacionalismo radical de su tiempo, invocar un Estado fuerte y liminar de la vía al socialismo. Pero ocurre que esta solicitud resultaba ajena a su estrategia simbólica y a su reservorio de metáforas y alegorías, básicamente, porque la posición de Mariátegui no era estatista. Los elementos de socialismo

---

299 Véase Belaúnde, Víctor Raúl (sic): "En cuanto al último libro de Mariátegui", en: Aricó, José, *op. cit.*, pp. 273-292; y Belaúnde, Víctor Andrés, *La realidad nacional*. Lima, Banco Internacional del Perú, 1980.

300 Baudin, Luis, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por José Carlos Mariátegui. Lima, Biblioteca Amauta, 1928, en: Arico, José, *op. cit.,* pp. 256 y 257. Baudin también es autor de *L'Empìre socialiste des inka* (*El Imperio socialista de los incas*), publicado en París, en 1928, del que existen varias ediciones en castellano.

301 Paris, Robert, *La formación ideológica de Mariátegui*, *op. cit*., 1981, p. 180.

302 *Ibídem*.

práctico, y no el Estado, aparecen como fundamento y matriz de la nueva sociedad, la sociedad autoemancipada.

La apelación al ayllu no es ahistórica o burdamente romántica, porque remite a los elementos que, aunque transformados, subsistieron y conservaron rasgos "socialistas" o "comunistas" (o "comunalistas") que permiten el arraigo presente y futuro del socialismo. El énfasis está puesto en la "subsistencia" (que implica una tenaz resistencia), ya que por sí misma habilita la adaptación, el avance y la modernización de la comunidad, es decir, permite identificar sus facultades para desempeñarse como soporte del socialismo. Mariátegui erige a la comunidad en un horizonte de identificación que se articula con lo nacional-popular. Entre el comunismo incaico y el proyecto socialista que defiende no solo se pueden encontrar naturalezas afines, consanguinidad, o semejanzas sustanciales, sino también elementos de mediación concretos: los rasgos económicos, sociales, políticos y culturales, los hábitos de cooperación y solidaridad, los factores naturales socializantes que subsisten en las comunidades.

Mariátegui como socialista, como revolucionario, se ve obligado a clarificar permanentemente los alcances y la exacta dimensión de su reivindicación de lo incaico (de su "manufactura simbólica"). Se ocupa de diferenciarse de aquellos que promovían restauraciones inviables, entre otras cosas, porque consideraba que la predisposición folklórica e idealista alimentaba los prejuicios de los contendientes de más entidad, como por ejemplo su viejo amigo César Falcón. Este, en una carta fechada en Londres el 28 de julio de 1926 le decía:

> Tú estás incurriendo en el disparate de hablar del incaísmo e indianismo. Pero seguramente no has meditado diez minutos sobre ello. Si lo hubieras hecho te habrías dado cuenta del disparate. El incaísmo o indianismo no es otra cultura ni otra cosa, sino la barbarie clara y definida. Entre el instinto de Atahualpa, adorador del Sol, y los Evangelios del fraile Valverde no hubo dos filosofías,

> dos concepciones distintas de la vida, sino, sencillamente, treinta siglos de civilización […] Somos, en suma, hispánicos y nada más. Si no lo fuéramos seríamos, entonces sí, incásicos. Pero también zulús, centroafricanos, salvajes. Los indios actuales del Perú lo son poco menos...[303]

Justamente junto a Falcón, Mariátegui había iniciado en 1918 el itinerario que lo condujo al socialismo. Es más, en un comienzo Falcón asumió esa orientación con mayor determinación. Lo que demuestra, entre otras cosas, las limitaciones de ese socialismo inicial: una carga eurocéntrica y un volumen exclusivamente ético, o "espiritual". Juntos, además, se embarcaron en la experiencia europea, pero el influjo de la misma fue dispar. ¿Cuánto pesan Italia en Mariátegui y España en Falcón a la hora de explicar el proceso de diferenciación? Sin duda, mucho.

Lo concreto es que frente a la primera encrucijada, Mariátegui y Falcón tomaron rumbos diferentes que los alejaron cada vez más. El Amauta irá desprendiéndose del lastre eurocéntrico, reformulará la dimensión ética del socialismo asignándole un carácter práctico, pero sobre todo comenzará a pensar el socialismo como un proyecto inmanente al movimiento real.

Con el primer número de *Amauta* en sus manos –revista que le parece excesivamente "literaria"–, Falcón endurecerá sus posiciones. En la carta fechada en Londres el 27 de octubre de 1927, le dice a Mariátegui:

> Yo no estoy de acuerdo ni quiero estarlo con la tendencia indigenista, o, mejor dicho, incaísta del periódico y muchísimo menos, con el artículo de Valcárcel. Este hombre, aparte de escribir con lamentable gusto, está mal del cráneo […] Nosotros, tú, yo, los Pérez, Fernández, Trampolini o Smith o Mayer de nuestro grupo

303 Carta de César Falcón a José Carlos Mariátegui, Londres, 28 de julio de 1926, en: Melis, Antonio: "José Carlos Mariátegui y César Falcón: Episodios de una amistad conflictiva", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VI, Nº 6, *op. cit*., pp. 15 y 16.

> no somos quechuas ni nos parecemos a ellos, entre otras razones, porque entre nosotros y los quechuas hay, desgraciadamente, diez siglos de progreso humano.[304]

Sin dudas, Mariátegui libró su combate principal contra aquellos que, como Falcón (o la izquierda de su tiempo, en líneas generales), asumían posiciones cientificistas, iluministas, ahistóricas y eurocéntricas; contra los que no lograban apartarse de las coordenadas impuestas por la racionalidad capitalista semicolonial y sus fetiches (el "progreso", principalmente); contra los que se negaban a los mitos surgidos por simpatía con la realidad; contra los que rechazaban las fusiones y la realización simultánea (la síntesis o la simple experimentación paralela) de naturaleza y cultura, vida e intelecto, tradición y revolución. En esta lucha, Mariátegui se cuidó de caer del otro lado.

Finalmente, el incaísmo de Mariátegui, su rescate de la tradición autóctona, debe ser considerado en el marco de una particular noción del tiempo que subyace en su propuesta. Fernanda Beigel identifica una "noción del tiempo triangulado" en Mariátegui, esto es

> …una idea del transcurso de la historia que recreaba la presencia del pasado en el presente y en el futuro. Por un lado la fusión entre el hoy y el mañana, que surgía dentro de los programas socialistas con la noción de revolución, e implicaba pensar que "el futuro es hoy". Por el otro, una carga redencionista y mítica se hizo presente en el vanguardismo y vino a otorgar vigencia a ciertos aspectos del pasado precolonial que se materializó, por ejemplo, en proyectos de resurrección incaica.[305]

---

304 Carta de César Falcón a José Carlos Mariátegui, Londres, 27 de octubre de 1926, en: Melis, Antonio: "José Carlos Mariátegui y César Falcón: Episodios de una amistad conflictiva", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VI, Nº 6, *op. cit.*, p. 19.

305 Beigel, Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina, op. cit.*, p. 31.

Realidades violentadas

Los pueblos originarios de Perú, en el marco de procesos milenarios, aprendieron a conocer y a domesticar (y no precisamente a "dominar") la geografía andina, encontraron las respuestas (incluyendo las tecnologías) adecuadas a los desafíos que esta les imponía con su territorialidad discontinua, sus pisos ecológicos verticales, su diversidad productiva. Por ejemplo, convirtieron la papa venenosa y amarga en alimento sabroso y nutritivo.

Las relaciones sociales se fueron adaptando a los retos y necesidades. De esta realidad brota la metáfora, seductora para quien asume el socialismo como proyecto y utopía, de un sistema caracterizado por una relación original y superadora, en fin, dialéctica, entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas (incluyendo las fuerzas productivas asociativas y simbólicas). Una relación histórica y real basada en las necesidades y la voluntad de los seres humanos concretos (y la lucha de clases), y no una relación a priori y abstracta basada en la primacía de las fuerzas productivas y en la negación de las posibilidades de desarrollo de las diversas capacidades materiales del trabajo.

Cabe el contraste con el denominado socialismo real que no llegó a construir un sistema tecnológico cualitativamente distinto al del capitalismo y que aceptó, por ejemplo, los postulados de la "gestión científica" que venía en el paquete de la "neutralidad tecnológica".

Otra metáfora derivada de la anterior, la metáfora específicamente tecnológica del experimento incaico (acompañada de un balance de los efectos de su devastación sistemática a partir de la conquista), nos plantea que un nuevo paradigma emancipatorio indudablemente tendrá que plantearse la construcción de un sistema tecnológico cualitativamente diferente al del capitalismo (no fetichizado) y una economía humana arraigada en la sociedad.

Una idea fuerza de la idealización o estilización del Imperio incaico sostiene que este se erigió sobre la base del aprovechamiento, la adaptación y la articulación de instituciones, prácticas y costumbres previas. O sea, el poder de los incas se basó en la continuidad de las instituciones y los

valores preincaicos. Podemos afirmar que esta idea, que ya estaba presente en Mariátegui y en el indigenismo peruano de los años 20 –una idea que abreva en Garcilaso y Guaman Poma, entre otros autores que dieron forma a la tesis del comunismo incaico–, será corroborada años más tarde por los aportes de la antropología y la etnohistoria. Por ejemplo, que el sistema redistributivo incaico se organizó a partir de las formas de intercambio preincaicas, lo mismo que el sistema de acequias, el uso de fertilizantes, etc.; que los incas mantuvieron los cultos locales, que no intervinieron en las formas locales de tenencia de la tierra, etc.

También se corroborará la continuidad de las formas de asignación periódica de la tierra por parte de la comunidad de acuerdo a las necesidades de las familias y del ayllu, o sea: la continuidad de la tenencia de la tierra por parte de la familia y el linaje en el marco de la comunidad étnica. Al decir de Murra, los incas reconocían el derecho de la comunidad étnica a conservar la tierra (enajenando una parte correspondiente al Estado y al culto) esto es, no afectaban la autosuficiencia del ayllu.

Absolutamente consustancial a la idea-fuerza que venimos desarrollando, es la figura de un Estado que acumulaba excedentes con fines redistributivos, que "institucionalizaba" la generosidad, que velaba por la situación de los ancianos, las viudas, los huérfanos, los enfermos e inválidos. Un Estado que, al mismo tiempo, se encargaba de garantizar que nadie permaneciera ocioso, que todos cumplieran con sus obligaciones. De esta última situación se desprende toda una simbología perfectamente compatible con la "moral de productores" –propuesta por Sorel y retomada por Mariátegui– como signo distintivo del socialismo.

Pero lo más importante es que se reafirmará una continuidad que puede ser considerada una de las más productivas –y hablamos de una productividad que es principalmente política– de cara a la construcción de la imagen-símbolo de un poder erigido sobre la base de las lógicas "comunitarias". Un poder "ratificador" de realidades y lógicas comunitarias. Es decir, una lógica en la cual las obligaciones para con el Estado no afectaban la autosuficiencia (y la autonomía) de la comunidad y la "afectividad" de la reciprocidad aldeana, un Estado arraigado en las

instituciones sociales de los distintos pueblos andinos (pero también no andinos) basadas en la asistencia mutua, la reciprocidad, la "hermandad". Una imagen-símbolo que, junto a la constatación de la supervivencia de los elementos de socialismo práctico, será privilegiada por Mariátegui y los indigenistas de la década del 20 (Castro Pozo, principalmente) a la hora de fundamentar el proyecto socialista "moderno". Por ejemplo, en la década de 1920, la reivindicación "simbólica" de los tiempos del Inca "que no dejaba morir de hambre a sus súbditos", que solo les exigía una "cooperación muscular" y a cambio los alimentaba con sus tambos, contrastaba con la Ley de Conscripción Vial, a través de la cual el Estado obligaba a trabajar a los campesinos-indígenas sin garantizarles la subsistencia y sin ahorrarles humillaciones. De esta manera, la reivindicación del inkario también puede considerarse como una forma de cuestionamiento a un régimen opresivo.

Vale decir que esa imagen-símbolo permaneció en el imaginario político de intelectuales y organizaciones políticas nacionalistas o de izquierda y emerge periódicamente. Por ejemplo en las décadas del 60 y del 70 (en Perú, concretamente, durante el gobierno "revolucionario" del general Velasco Alvarado) o en épocas más recientes.

Si bien la antropología, la etnohistoria y la historiografía refuerzan la idea roussoniana de que los incas "no violentaron", al mismo tiempo destacan el carácter conquistador-despótico de los "pacificadores del Cusco"; el sojuzgamiento de pueblos como los caracaras, cañares, caxamarcas, cayampis, chachas, charcas, huancas, omasayos, soras, tarmas, entre otros; las tendencias a un régimen de servidumbre; el desarrollo tardío de figuras sociales como los yanaconas y los mitimaes o de los "incas de privilegio", entre otras. Algunos defensores del inkario como Castro Pozo no dejaron de señalar "la estricta vigilancia y reglamentación de los actos de la vida" que, "convirtió a los hombres en autómatas" y, de algún modo, los preparó para ser conquistados.[306] Situaciones

306 Castro Pozo, Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Ediciones Peisa-Biblioteca Peruana, 1973, p. 69.

hobbesianas de la *pax incaica* que Mariátegui no podía conocer, o bien relativiza o deja de lado en el marco de una faena centrada en la construcción de una simbología políticamente eficaz que no podía contradecir "el mito de la omnisciente benevolencia de los incas".[307]

La reivindicación del pasado incaico y la idea de que "los incas no violentaron nada", indirectamente proponen un cuestionamiento a las formas absurdas, antisociales y antieconómicas impuestas por el régimen colonial primero y luego por la modalidad específica del desarrollo capitalista (dependiente y neocolonial) en Perú. La carga simbólica y alegórica de la vindicación mariateguiana es evidente. Reclama la lucha contra el sistema de mercado autorregulado, contra los mecanismos impuestos por la motivación de la ganancia, contra las formas que hicieron de la naturaleza una mercancía y de la sociedad un apéndice del mercado. Expone una idea diferente del progreso, alternativa a la del capitalismo. Denuncia el desaprovechamiento de las potencialidades de Nuestra América. Mariátegui no está proponiendo la restauración de una organización social arcaica, en todo caso está sugiriendo la reformulación y la actualización de un modelo "societal", basamento de una alteridad universalizable y, claro está, contrapuesta a la devastadora y caótica universalidad colonial.

Los españoles primero y los criollos después arruinaron la organización unitaria, relativamente simétrica y centralizada de los incas y deterioraron severamente el ancestral tejido social basado en el principio de ausencia de inanición. Destruyeron andenerías, represas, acequias de infiltración, acueductos y canales de riego. Acabaron con los bosques y las especies retentivas de humedad. Desestructuraron las actividades agrícolas y la ganadería de camélidos, dejando de lado la asociación de especies para optimizar las pasturas (alpacas-llamas, vicuñas-guanacos), para terminar reemplazándolos por ovinos y bovinos. Impusieron actividades extractivas como la minería. Tergiversaron el sentido de instituciones cooperativas y solidarias como la mita. A diferencia de los

307 Ver: Murra, John, *op. cit.*, p. 142.

incas, violentaron todo. En fin, rompieron las alianzas pro-ecológicas y afectaron las enormes capacidades productivas de la región andina. El sistema económico dejó de ser función de la organización social. En un proceso histórico ininterrumpido, los seres humanos y la naturaleza comenzaron a ser tratados como mercancías y bienes producidos para la venta, medios para la producción de plusvalor. Es decir, comenzaron a ser destruidos.

Según Osvaldo Fernández, los distintos períodos históricos analizados por Mariátegui:

> presentan una misma arquitectura dialéctica: un factor interno, sobre el cual actúa una fuerza, o una dinámica, que viene de fuera. Lo que ocurrió con la conquista, pasó también con la República, y sucede ahora con el capitalismo. Pero lejos de moldear una nación, esta circunstancia fragmenta la historia peruana, dejando sus pedazos dispersos.[308]

Como venimos sosteniendo, Mariátegui no preconiza la restauración del Tawantinsuyo, pero, al sostener que los incas "no violentaron nada" y al reconocerles la capacidad de aprovechar las instituciones preexistentes, propone una de las conjeturas más categóricas de los *Siete ensayos* y, posiblemente, una de las ideas más representativas y condensadoras de su pensamiento. El simbolismo es sutil. Su moción es indirecta, pero muy accesible a la deducción. Su idea del socialismo –sostenemos– es del mismo signo: un socialismo que "no violente nada"[309], que dé cuenta de las singularidades, que no sea el fruto de una imposición externa

308 Fernández, Osvaldo, *op. cit.*, p. 56.

309 Esta idea no debe hacerse extensiva a otros aspectos. El socialismo (el legítimo, el radical) necesariamente deberá "violentar" muchas situaciones dado que afectará los intereses de las clases dominantes. En carta a Samuel Glusberg del 30 de abril de 1927 Mariátegui decía: "si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. La

y compulsiva de una totalidad totalizante, de la normativización de la productividad política de las bases, del forzamiento de una totalización trascendente. Un socialismo –a diferencia del "socialismo real"– sin implantes forzosos y sin tergiversaciones de todo aquello que representa, en acto o en potencia, una praxis de poder popular. Un socialismo que conjure la ruptura histórica generada por la conquista y profundizada por la República. Un socialismo que invierta el discurso de los opresores y sus representaciones del campesinado-indígena, que erradique definitivamente el prejuicio de su inferioridad intrínseca. En fin, un socialismo con arraigo, sin discursividades encubridoras y sin eufemismos; un socialismo no colonizado y no colonizador, que no replique la estirpe de los "extirpadores de idolatrías" de comienzos del siglo XVII. Un socialismo que construya la nación y ponga fin a una larga etapa histórica caracterizada por el dominio de los poderes disociadores de las dinámicas externa, invasivas, colonizadoras. Por lo tanto, también podemos colegir que el socialismo para Mariátegui es praxis liberadora y no se condice con la gestión de un pueblo, una comunidad, etc., por parte de instituciones estatales.

Lo mismo cabe para el plano de las "superestructuras" –específicamente para la religión– concebidas por Mariátegui como "expresión" dinámica y no como reflejo estático. Mariátegui se encarga de destacar que la religión del Tawantinsuyo no violentaba los sentimientos ni los hábitos de los indios. Está lejos de sostener que en un modo de producción precapitalista la "superestructura" está contenida en el mismo, mientras que en el capitalismo está separada. Su visión totalizadora lo exime de ese tipo de conclusiones. Sí nos parece atinado plantear, a modo de hipótesis, que Mariátegui está diferenciando un sistema (una totalidad) caracterizado por sus formas orgánicas de existencia que no necesita de representaciones encubridoras de ideologías y consignas "relativamente autónomas", de otro sistema que sí las necesita y que se basa

---

acepto en bloque, con todos sus horrores, sin reservas cobardes". En: Tarcus, Horacio, *op. cit.*, p. 127.

en formas atomizadas de existencia y en unas formas de objetividad basadas en la "reificación". De esta manera, mientras que en un sistema las instituciones humanas están ligadas a la naturaleza, a la tierra, al trabajo y a la vida, en el otro sistema, el proceso histórico las separa de sus soportes necesarios.

La inferencia se impone nuevamente: Mariátegui le adjudica una dimensión religiosa al socialismo, de hecho asumirá la política como filosofía y religión. Por supuesto, no concibe a la religión solo como dogmas, ritos y parafernalias, en fin, con todo lo que González Prada identificaba como la "hipocresía de la religión",[310] sino como lo que "relaciona" y une a los sujetos, es decir, lo que "religa". En efecto, Mariátegui reconoce tanto el carácter "práctico" de las ideologías, como la fuerza formadora de mitos de la religión. De este modo, también la herencia del cristianismo aparece inmanentizada.[311] Así, el socialismo asume la condición de una fe profética y poética que le otorga sentido a la vida cotidiana, por lo tanto puede prescindir de los credos preestablecidos y sobre todo de las "Iglesias".

La impronta nietzscheana es perceptible cuando el motivo es la religión. Sorel funge nuevamente como mediador, no solo de Nietzsche, también de otros autores. Por otra parte, la necesidad de crear una moral

---

310 González Prada, Manuel: "La cuestión indígena", *Los parias*, Nº 20. Lima, diciembre de 1905, en: *Obras*, Tomo III, Vol. 4, 1986, pp. 289-290. En: Arroyo Reyes, Carlos: "Manuel González Prada y la cuestión indígena", en: *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Nº 91, Volumen 1, México, UNAM, enero-febrero 2002, p. 178.

311 En relación a la cuestión religiosa en Mariátegui, algunos autores han destacado la influencia de John Alexander Mackay (1889-1983), presbítero de la Iglesia libre de Escocia y fundador del Colegio Anglo-Peruano de Lima. Mackay habría influido sobre Mariátegui en diferentes aspectos: una visión ecuménica, la admiración por Miguel de Unamuno y la crítica pedagógica. Ver: Chanamé Orbe, Raúl: "La relación de Mariátegui con John Mackay", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6, *op. cit.*, pp. 293-300.

desprovista de resabios metafísicos y escatológicos, una moral que genere entusiasmo y encantamiento del mundo y la vida, una moral de reemplazo a la moral eclesiástica, cuya eficacia se extinguía en el seno de las clases subalternas, una moral alternativa a la inmoralidad (e irreligiosidad) del capitalismo, era, además, una cuestión filosófica incandescente en Europa y en Nuestra América en las primeras décadas del siglo XX. La noción gramsciana de reforma intelectual y moral puede ser considerada como tributaria de esta problemática, lo mismo que su fórmula del simbólico contraste entre el Renacimiento y la Reforma.[312] Por su parte, Nietzsche planteaba que la capacidad de crear mitos era la esencia misma de la religión, y decía: "el resto de la religión que todavía reclamamos para nosotros se encuentra en un terreno esencialmente distinto del de las representaciones religiosas tradicionales. Ahora se trata de saber qué habremos de poner en el lugar que ha quedado vacío".[313] Mariátegui sabía bien qué colocar allí.

En efecto, las preocupaciones de Mariátegui no son exclusivamente de orden metafísico, o en todo caso podemos decir que Mariátegui "atiende" a ciertos requerimientos subjetivos (e incluso metafísicos) de la acción revolucionaria que para él, evidentemente, estaba distante de todo determinismo. El mito revolucionario no violenta al mito religioso, no lastima al ancestral colectivismo teocrático y a la utopía andina con su carga de mesianismo y milenarismo. Para Mariátegui el mito es constitutivo de la realidad ontológica de los seres humanos, es parte de las "condiciones espirituales" que le merecen tanta consideración como

---

312 Un tema que Gramsci toma de Sorel, quien en sus *Reflexiones sobre la violencia* reconocía que el objetivo de la Reforma (a diferencia del Renacimiento) fue "universalizar los beneficios de la gracia" y "hacer de cada cristiano un párroco". La revolución proletaria, a su modo, para Sorel, Gramsci y también para Mariátegui, debía hacer lo mismo. Véase: Sorel, Jorge, *Reflexiones sobre la violencia*, Montevideo, Ediciones Actualidad, 1961, p. 117.

313 Nietzsche, Friedrich, *Consideraciones intempestivas, 1*, Madrid, Alianza, 2009, pp, 156 y 224.

las materiales. Su apelación al mito no debe confundirse con la manipulación simbólica o la mera táctica, embrollo en el que se precipita la vieja izquierda cuando, con afanes de *aggiornarse* aunque sin librarse de sus peores manías dirigistas y manipuladoras, se toma el trabajo de considerarlo. En la vieja izquierda, aunque no exclusivamente, está presente la idea de que se puede y se deben usar las que se consideran "formas" de algo ficticio, efímero y "bajo", para contener y masificar los conceptos que son "verdaderos" y los valores que son "auténticos" pero "elevados" e inaccesibles a los "simples" o "legos".

Para Mariátegui, el mito es inseparable de la revolución porque es el proveedor de las imágenes y las ideas que trascienden lo dado, es un catalizador de las iniciativas de las clases subalternas y oprimidas que involucra la totalidad de su praxis. Por lo tanto, le asigna un papel clave. Además de colmar el yo profundo de los seres humanos, el mito para Mariátegui debía abastecer los requisitos de articulación de la diversidad, cambiar el logos de la fragmentación y la serialidad (fuente de escepticismo, de resignación y de adaptación al poder) en el seno de las clases subalternas.

Mariátegui, según el planteo de Zenón Depaz Toledo, percibía la importancia del mito en tanto elemento que contribuía a configurar el sentido común, hilvanando "las imágenes con que los hombres perciben sus circunstancias históricas" y cribando "los elementos dispares e inconexos" para "generar nuevas imágenes".[314]

Sorel, primordial e indiscutida fuente mariateguiana en torno de este asunto, consideraba que la principal función del mito consistía en reunir tendencias y "dar aspecto de realidad a la esperanza", esto es, sintetizar y expresar en forma clara las aspiraciones de un partido, una clase o un pueblo.[315] Se puede sostener, gramscianamente, que el mito tiene un papel notable en la conformación de un bloque histórico.

---

314 Depaz Toledo, Zenón, "La categoría de mito en la obra de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3, *op. cit.*, p. 48.

315 Véase: Sorel, Jorge, *op. cit.,* pp. 47 y 48.

En fin, el mito, productor de comunidad y de "presencia social", también puede conjurar las diferencias, sustituyendo la certidumbre por la esperanza, contrarrestando los efectos de la razón desencantada y desencantadora de la realidad, siempre atada al poder económico, social, político e ideológico, más allá de que proclame su autonomía a los cuatro vientos. Por supuesto, para Mariátegui el mito distaba de ser una construcción artificial, pura abstracción. Por el contrario, se originaba en fuerzas históricas concretas, era la condensación de tendencias reales y de lo que se encontraba en proceso de gestación subterránea, de ahí su poder movilizador (y no de la astucia manipuladora, o la astucia "fundadora" en los términos del código heideggeriano). Mariátegui reconoce la porción de logos que contiene el mito. El mito para Mariátegui remite a lo vivo, al lenguaje, a la creación colectiva, al esfuerzo y la originalidad. El mito no es de los intelectuales sino de las multitudes.

Al exponer la homogeneidad entre lo real y lo imaginario, Mariátegui abre todo un campo de posibilidades para el pensamiento crítico y la política transformadora, un abanico de formas variopintas de conocer y apropiarse del mundo. Mariátegui busca rehabilitar la imaginación, retoma de alguna manera el planteo kantiano que consideraba a la imaginación como parte de la razón y nutre al marxismo de Nuestra América con lo que Michael Löwy denomina una sensibilidad romántica que constituye la "atmósfera" que permite establecer un parentesco esencial entre el Amauta y Gramsci, Luxemburgo, Luckács, Benjamin y Bloch. En Mariátegui lo intelectual no oprime lo "sensual", a diferencia de lo que ocurre con los emplazamientos dogmáticos que rinden culto a un racionalismo angosto, que lleva a asumir, en algunos sectores de la izquierda, un socialismo puro e incontaminado que termina pagando los costos políticos de la abstracción.

El planteo de Mariátegui se opone a cualquier tipo de lectura ahistórica de la utopía andina y del mito. Por cierto, una lectura histórica de los mismos le permite pensar en sus afinidades con el socialismo. La lectura histórica de Mariátegui elude el plano de lo universal abstracto. De este modo puede entender que el socialismo, la utopía andina y el

mito, entre otros aspectos, se encuentran en la fuerza profética que portan, en el poder de develar el sentido más recóndito del pasado, en la propuesta de un plano salvífico de la realidad (que además se entronca con prácticas bien definidas de la vida cotidiana), en una esperanza mesiánica dadora de sentido (pero que tiene arraigo concreto en el proceso histórico de los pueblos) y una perspectiva apocalíptica que no puede ser vivida como experiencia individual sino colectiva. Más concretamente: como experiencia colectiva de resistencia y lucha popular que, por otra parte, remite al sentido más recóndito de lo apocalíptico.

Socialismo, utopía andina y mito intervienen como denuncia del orden existente y anuncio del orden nuevo, emergen como sueño y deseo del seno mismo de una conflictividad histórica y se convierten ya no simplemente en fuerzas complementarias o paralelas, sino en las dos caras de una misma moneda, en la encrucijada de la historia y la meta-historia.

Mariátegui insistió en que el problema de la burguesía era su falta de mito, o mejor, en el agotamiento de los viejos mitos (devenidos fetiches) que le habían servido de soporte en otro momento histórico previo a la Primera Guerra Mundial. También supo detectar los efectos disolventes de los perimidos mitos burgueses en el seno del proletariado: el realismo político que implicaba la aceptación de la política impuesta por los opresores, en fin, una política reformista, liberal-demócrata o socialdemócrata, basada en la idea evolucionista y eurocéntrica del progreso y la razón. Por eso, lejos de todo artificio orientalista, no solo se percata tempranamente de la pertinencia histórica del mito indígena-incaico (y de un conjunto de formulaciones indigenistas), sino de su irreductibilidad al campo semántico burgués dadas sus potencialidades descolonizadoras de los imaginarios y las subjetividades de las clases subalternas y oprimidas.

Podemos decir, entonces, que el mito incaico es para Mariátegui un recurso subjetivo, apto para resistir y confrontar las perspectivas dominantes, necesario para articular diversos sectores subalternos.

Bases para un socialismo no artificial

Para Mariátegui, la conquista española acabó con el Imperio incaico y, además de haber frustrado el desenvolvimiento de la auténtica peruanidad, sentó las bases en la sierra de una economía que denominaba feudal. Más allá de la pertinencia del uso de la categoría "feudal" para caracterizar la realidad de Nuestra América, en particular la de Perú, en tiempos coloniales, más allá de las precisiones semánticas, es evidente que Mariátegui remite a un régimen económico-social que no logró mayores rendimientos que la economía precolonial y que además "desnaturalizó" a las comunidades a la vez que les permitió subsistir. Mariátegui confiaba no solamente en el carácter resistente de las comunidades, también en sus potencialidades, que podían desarrollarse una vez liberadas del régimen de servidumbre que las sofocaba, en el marco de un sistema que no las violente, que las ampare, que las asista con tecnología, escuelas, hospitales, etc., verbigracia, el socialismo.

Pero para Mariátegui el "coloniaje", mal que mal, instituyó algunas prácticas que amparaban la propiedad indígena y su organización comunal en algunos casos en forma deliberada se buscó aprovechar el "comunismo indígena" (por cierto, algo que, con otros fines, también hicieron los incas). Como ejemplos esclarecedores Mariátegui remite a las Leyes de Indias, que junto con las encomiendas, las mitas y el pongaje, amparaban a la propiedad y la organización comunal. También, como vimos, destaca el caso de los jesuitas con sus misiones.

A partir del proceso de consolidación del mercado mundial capitalista, en la segunda mitad del siglo XIX, en muchas de las jóvenes naciones de Nuestra América los gobiernos sancionaron leyes tendientes a crear una clase de pequeños propietarios. Estas, en general, no afectaban a los terratenientes latifundistas (salvo el caso de la Iglesia católica en México). La pequeña propiedad intentó establecerse a expensas de las comunidades campesinas. Directa o indirectamente y más temprano que tarde, las reformas terminaron auspiciando procesos de concentración de la propiedad. Tanto la colonia como la República desarrollaron mecanismos de transferencia de excedente producido por las comunidades

a la encomienda, a la hacienda, a la mina, al obraje, al ingenio. Además de núcleos de los cuales extraer el excedente, las comunidades funcionaron como espacio de reproducción de la fuerza de trabajo.[316]

La República en Perú, a su tiempo y en lo sustancial, no modificó esta situación. Al decir de Luis Millones:

> La aplicación mecánica de los ideales de la Revolución Francesa en el siglo XIX fue la mejor manera de despojar a los indígenas de los derechos trabajosamente guardados durante tres siglos, y permitió que fueran otros (mestizos y criollos en el rol de autoridades) quienes mantuvieran el poder lejos de su alcance.[317]

Desde un universalismo abstracto, invocando el liberalismo y reivindicando retóricamente una sociedad de pequeños propietarios –más, mucho más que al latifundio y al gamonalismo– la República lastimó a las comunidades, relanzó un proceso de recolonización, o mejor, una seguidilla de procesos de recolonización que dejaban a los indígenas al margen de la vida nacional y los consideraba un lastre para el desarrollo. Por ejemplo: el restablecimiento del tributo indígena en 1826 y en 1860, las restricciones al sufragio, etc. La modernidad periférica, en particular la peruana, presentó durante el siglo XIX solo una de sus caras: la bárbara.

Con relación a esta situación, dice Mariátegui:

> El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo solo ante la propiedad comunitaria. Si

316 En muchos sitios de Nuestra América se puede observar situaciones que no difieren demasiado. Por ejemplo, los terratenientes de la región de la denominada Media Luna boliviana (Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija, etc.), tienen infinidad de motivos para oponerse a la reforma agraria y al desarrollo de una agricultura campesina diversificada. Uno de esos motivos, y no precisamente el menos importante, es que perderían el acceso a una fuente de mano de obra barata.

317 Millones, Luis, *op. cit.* p. 115.

> no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la "comunidad". En un pueblo de tradición comunista, disolver la "comunidad" no servía a crear la pequeña propiedad. *No se transforma artificialmente a una sociedad* (SE, p. 70 [itálicas nuestras]).

La República pondrá en evidencia, más que la colonia, la función encubridora de las palabras en el colonialismo (en la modernidad colonial), al "adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población".[318]

Más adelante agrega Mariátegui:

> ...el liberalismo formal de la legislación republicana no se ha mostrado activo sino frente a la "comunidad" indígena. Puede decirse que el concepto de propiedad individual casi ha tenido una función antisocial en la República a causa de su conflicto con la subsistencia de la "comunidad" (SE, p. 72).

De esta manera, la República no asistió a la parición de una verdadera burguesía nacional y ofreció el marco adecuado para la consolidación del capital monopólico extranjero (tanto o más voraz y saqueador que los conquistadores ibéricos) y del imperialismo que profundizó las deformidades y el atraso de Perú. A partir de la República, la formación social peruana se caracterizará por la articulación entre capital imperialista y "pre-capital", o entre las "formas superiores" y las "formas inferiores" de la acumulación capitalista. Articulación que remite a un todo orgánico característico de las formaciones sociales periféricas y que es compatible con la noción de desarrollo desigual y combinado. Es decir, el desarrollo capitalista de Perú –nación atrasada en el marco del heterogéneo sistema capitalista internacional– asiste a una superposición y combinación de distintas fases del proceso histórico (cuyo corolario es la desigualdad).

---

318 Rivera Cusicanqui Silvia, *op. cit.*, p. 19.

Mariátegui piensa la realidad en términos de una totalidad donde las partes, los elementos y las fases se dan al mismo tiempo y se condicionan y determinan respecto al todo y respecto al ser. Piensa dialécticamente (en términos de una dialéctica de la dominación). De este modo, plantea la solidaridad entre el sector capitalista dominado por los monopolios extranjeros que subordinaban al capital nacional a sus lógicas e intereses (un sector orientado al mercado internacional y nada interesado en el desarrollo del mercado interno) y el sector precapitalista, cuya función en el marco de la totalidad sistémica era la de garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo.

Mariátegui prefigura las críticas al dualismo. Las tesis dualistas planteaban que en Nuestra América el imperialismo escinde a nuestras sociedades y a nuestros sistemas económicos en dos modos de producción, en los términos de Haya de la Torre, en dos "ritmos" y dos "intensidades": un sector nacional atrasado y un sector imperialista acelerado. Las concepciones de este tipo (que fueron compartidas por el estalinismo) justificaban proyectos políticos que tenían como eje central la progresiva nacionalización de la riqueza bajo un nuevo tipo de Estado.[319]

Para Mariátegui, lo arcaico y lo moderno en Nuestra América son el resultado del mismo proceso histórico, de la mismidad dialéctica. La escisión entre estos sectores de la economía, la sociedad, la política y la cultura, es solo aparente y superficial. Mariátegui identifica el modo específico de la combinación de los elementos disímiles que caracterizan el desarrollo del capitalismo en Perú y al modelo de acumulación semicolonial y periférico. Se anticipa, asimismo, a las visiones unitarias de la realidad desarrollo-subdesarrollo y a las explicaciones conflictuales y neomarxistas que percibirán, en las décadas del sesenta y el setenta, la totalidad multisocietaria.

El punto de vista de Mariátegui, más realista que ideológico, en contra de lo que se ha sugerido desde el nacionalismo populista, se contrapone a la ilusión evolucionista del desarrollo gradual conducido por una

319 Véase: Haya de la Torre, Víctor Raúl, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

burguesía nacionalista y progresista. Haya de la Torre, acabada personificación de estas posiciones, sostenía que: "la forma capitalista es paso necesario, período inevitable en el proceso de la civilización contemporánea". De este modo, la abolición del capitalismo "no puede cumplirse sino donde el capitalismo ha llegado al punto cenital de su curva", por lo tanto "no ha de ser, pues, en los países coloniales semicoloniales, que recién viven su primera o sus primeras etapas capitalistas, donde el capitalismo pueda ser destruido".[320] La tarea que asume Haya de la Torre es la de impulsar el desarrollo de una burguesía nacional, autónoma y poderosa, con capacidad de "desplazar a las clases latifundistas".[321] Mariátegui entiende que la penetración del capital monopólico impulsaba un proceso ininterrumpido de desnacionalización de las economías (de las burguesías o protoburguesías) de Nuestra América. Así, para Mariátegui, el fundamento de la lucha antiimperialista es socio-económico y no puramente sentimental, como planteaban Haya de la Torre y otras figuras intelectuales y políticas del nacionalismo populista, en Perú y en otros países de Nuestra América.

En el proceso histórico que se inicia con la conquista (cuando se perpetra el "pecado original") y que sigue después de la independencia, radicaba lo que Mariátegui identificaba como el drama de Perú contemporáneo: el "querer constituir una sociedad y una economía peruana 'sin el indio y en contra del indio'..." ("El rostro y el alma del Tawantinsuyo", publicado en *Mundial*, septiembre de 1925, en: PP, p. 65).

En síntesis: la colonia y la República les impusieron a las comunidades la lógica de unos modos de producción que contribuían a desquiciarlas, modos destructores de los equilibrios de la sociedad indígena tradicional. Pero, a pesar de todo, con sus bases materiales de existencia ya muy deterioradas hacia la década del veinte, despojada de la tierra y menoscabadas sus formas colectivas de trabajo, la comunidad sobrevivió,

320 Haya de la Torre, Víctor Raúl, *op. cit.,* pp. 22 y 24.

321 Haya de la Torre, Víctor Raúl, *op. cit.,* p. 51.

y junto con ella los "residuos vivos de una economía comunista indígena", los elementos de socialismo práctico.[322]

El socialismo, inquebrantablemente concebido como propiedad colectiva de los medios de producción, autoorganización de las clases subalternas y poder popular, era para Mariátegui el sistema social llamado a restituir esos equilibrios y a impulsar el desenvolvimiento de la comunidad, liberándola de todo lo que la aferraba al atraso y a la inmovilidad.

Héctor Alimonda sostiene:

> La reivindicación de las formas comunitarias de organización campesina no es para Mariátegui una defensa conservadora de lo "autóctono". No las defiende por tratarse de sobrevivencias del pasado, sino por valorarlas como forma presente de organización de sectores populares, que constituye un predicado punto de partida decisivo para el proceso de construcción de un camino social alternativo.[323]

"No violentar", "no transformar artificialmente la realidad", que la realidad que se transforma sea el sujeto de su propia transformación,

---

322 En los *Siete ensayos* Mariátegui sostiene: "en el Perú (...) coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos *residuos vivos todavía de la economía comunista indígena*. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada..." (SE, p. 29 [itálicas nuestras]). Más adelante afirma: "En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral" (SE, p. 307). Vale aclarar que Mariátegui usa, en general, la categoría feudal con más rigor político que teórico.

323 Alimonda, Héctor: "Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. 6, Nº 6, *op. cit.*, p. 88.

son las condiciones para recuperar lo propio perdido y para asimilar positivamente lo "ajeno".

Capítulo 4

Sobre el carácter "relacional" de los elementos de socialismo práctico y sobre las bases empíricas objetivas e ideales del socialismo de Nuestra América

Llamamos praxis
este actuar en el que el
uno se dirige al otro u a los otros
seres autónomos y los considera como
los agentes esenciales de su propia autonomía.

Cornelius Castoriadis

Principios de socialismo y anticapitalismo prácticos

¿Qué entiende Mariátegui por elementos de socialismo práctico? En líneas generales, podemos responder lo siguiente: un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno de lo comunal, lo colectivo y los valores de uso, también una mentalidad, un espíritu, considerados a la luz de un finalismo revolucionario, en fin: una praxis.

Mariátegui identifica y puede justipreciar las posibilidades emancipatorias de los elementos de socialismo práctico simplemente porque, reacio al economicismo, parte de los seres humanos concretos y sus experiencias. Seres humanos que no son pensados como personificaciones

de categorías económicas sino que son concebidos en el torbellino de un "movimiento práctico" que, además de modificarlos, está en condiciones de producir conciencia. Vale aclarar, Mariátegui no deja de asumir al proceso de producción como punto de partida, pero reconoce que en ese proceso el momento crucial refiere siempre a las relaciones de los trabajadores con los medios de producción. La identificación de estos elementos también muestra el interés de Mariátegui por lo cotidiano (el espacio de reproducción) como *locus* de la dominación y la explotación y también de la resistencia y la lucha por un orden alternativo.

Los elementos de socialismo práctico remiten a las tradiciones colectivistas de la economía y la sociedad aborígenes, a prácticas, concepciones, subjetividades, etc., hostiles a los modos de ser del gamonalismo y el capitalismo, porque rechazan sus disvalores, sus normativas y rituales, es decir, rechazan las mediaciones políticas que reproducen la dominación y la mediación del capital en la producción social. Lo que no significa que estén exentos de ser puestos al servicio de un sistema opresivo. Como hemos mencionado: el gamonal también se nutrió de elementos de la reciprocidad andina. Pero no son para Mariátegui elementos puramente reactivos, sino que también son proactivos, idóneos para otras conexiones, generadores de tensiones y contraposiciones dialécticas que instalan el futuro en el presente. Un presente que se asume como una instancia de mediación o punto de partida concreto hacia un orden superador y universal. La comunidad, órgano específico del comunismo campesino-indígena, era para Mariátegui la institución nacional autóctona que se erigía en alternativa al latifundio, a la "feudalidad" y también al capitalismo.

Para Mariátegui, el espíritu colectivista de los pueblos originarios va más allá de la existencia de las comunidades en la sierra peruana. Su espíritu de cooperación, sus mecanismos morales, para el Amauta, se ponían de manifiesto en infinidad de prácticas extracomunitarias y en distintas regiones de Nuestra América. Desde su punto de vista, estos elementos no solo permitieron la recuperación demográfica de los pueblos originarios después del impacto inicial de la conquista, sino que fueron (y son) fundamentales para subsistir, resistir, ser y anhelar.

La "economía comunista indígena", "el comunismo agrario del ayllu", y los elementos de socialismo práctico remiten a principios de reciprocidad y redistribución de las riquezas y consisten en hábitos y formas de cooperación, asociación y solidaridad y en un conjunto de "expresiones empíricas" de un "espíritu comunista".[324] Lo importante es que la cooperación, la solidaridad, etc., se encuentran en el núcleo mismo de una relación social.

Dejando en claro que se pueden hallar hábitos e instituciones análogas en otros pueblos originarios, y tomando a guisa de ejemplo la descripción de Moisés Arroyo Posadas (el mismo que en 1929, desde Jauja, le decía a Mariátegui que las comunidades eran más "aprovechables" que el proletariado urbano) podemos mencionar los siguientes hábitos de cooperación entre quechuas y entre aymaras:

a. *Minka* o *minga*: es el aporte de trabajo personal para obras públicas.

b. *Ayni* o *ayne:* es la ayuda en instrumentos de trabajo.

c. *Rama:* es una colecta pública cuyo fin es obtener recursos para realizar obras, festividades o trámites judiciales. En realidad, la Rama es de origen colonial. Fue resignificada por los pueblos indígenas-campesinos en diferentes circunstancias históricas, por ejemplo, durante el levantamiento de Rumi Maqui.

d. *Techa* o *pararaico:* consiste en una fiesta que se realiza en el marco de la construcción de una vivienda para una pareja que contrae matrimonio.

e. *Nupcia* o *palpa:* consiste en la entrega de herramientas, semillas, animales, etc. a las parejas que han contraído matrimonio.

---

324 Mariátegui cita a César Ugarte para explicar el funcionamiento de la economía comunista indígena: "la propiedad colectiva de la tierra cultivada 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..." (SE, p. 50).

f. *Millcapa:* son aportes que la comunidad realiza cuando muere uno de sus miembros. Similar es la *Aphata*.
g. *Cghijma:* es la entrega de semillas, terneros o corderos a los recién nacidos.
h. *Chierga o ala:* se trata de un refuerzo de la anterior, que se concreta en sucesivas visitas a los padres.
i. *Rutuchi:* es una fiesta con motivo del corte de pelo de los infantes. Los concurrentes pagan por cada mechón y los padres por la fiesta.
j. *Servinacuy:* es el matrimonio de prueba.[325]

Estos hábitos remiten, por lo tanto, a las tradiciones socioculturales y las experiencias de los pueblos originarios. Creemos lícito pensarlos como relaciones transparentes y lazos de seguridad primaria pero también –no olvidemos que Mariátegui dice "socialismo"–, como germen de autogobierno que disputa el control productivo y reproductivo del capital, como espacio de producción de agentes experimentados en el cambio social, afirmados en lo cotidiano.

Los elementos de socialismo práctico rescatan un paradigma ecológico, al proponer un vínculo con la naturaleza que se contrapone a la propensión faústica del capital. Plantean una unidad con la naturaleza a partir de sentimientos enraizados en ella. No se trata de una nostalgia de retorno colectivo a la Tierra Madre, ni de simple solidaridad mística con la misma, sino de un saber convivir con ella, de ser agradecido con ella y no dejar de reconocerla como *Genitrix* universal. Se trata de aprender a

---

325 Arroyo Posadas, Moisés, "El José Carlos Mariátegui que nosotros conocimos" (Testimonio), en: AA.VV., *Mariátegui Unidad de Pensamiento y Acción*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 282 y 284. Arroyo Posadas no duda en llamarlos hábitos de cooperación "y socialismo" (p. 283). Emilio Romero en su artículo: "La costumbre indígena y el derecho consuetudinario", publicado en el número 14 de *Amauta* de abril de 1928 identificaba hábitos similares (en realidad él habla de "formas del derecho consuetudinario indígena") como la permuta, la compra-venta, la sociedad o "guaqui", el préstamo, el contrato de trabajo (minga o minka) y la denominación de las tierras (p. 27).

convivir con el río y la montaña, de conocer su tonada y su sufrimiento, en un mundo plurilingüe y multiétnico, o dicho de un modo más prosaico, de pensar un sistema de producción que no dañe sus propias condiciones.

El ideal comunitario presenta afinidades con la libertad concebida como relación, no como objeto. El contexto comunitario nos impulsa a ser libres para otras y otros. Las otras y los otros no son un límite para "mi" libertad (tal como lo plantea el liberalismo clásico cuando establece que "mi libertad empieza donde termina la de los demás"), sino que la potencia. Solo en la relación con los demás, en el mutuo reconocimiento, soy libre. Así la libertad es salida de uno mismo, apertura a las otras y los otros y radical ruptura con las estructuras del egoísmo.

Con el término "socialismo" o "espíritu comunista", Mariátegui está, sin dudas, resaltando todo lo que en el ayllu y la comunidad es "comunidad de emancipación" y prefiguración de la nueva sociedad,[326] sin sentir nostalgia alguna por una supuesta plenitud primitiva. El Amauta identifica un núcleo societario que le sirve de emplazamiento para justificar un nuevo proyecto de sociedad. Lo que sobrevive es asumido como punto de partida.

En este sentido, "el comunismo agrario del ayllu" le sirve a Mariátegui como patrón de un socialismo no estatista. En efecto, Mariátegui no admite las representaciones que reducen al socialismo a la propiedad estatal de los medios de producción, que lo conciben como un epifenómeno de la misma.

Las comunidades le suministraban un ejemplo de socialización concebida como propiedad social (colectiva) y usufructo de los medios de

326 Vale destacar que los principios de reciprocidad y redistribución de las riquezas y los hábitos de cooperación de los pueblos originarios, más allá de las transformaciones acaecidas desde la publicación de los *Siete ensayos*, siguen vigentes hoy en Nuestra América. El caso de Bolivia es un buen ejemplo. El debate sobre las alternativas para la construcción del socialismo en Bolivia no puede soslayar la noción de elementos de socialismo práctico presentes en las comunidades, cosa que ha señalado el propio presidente Evo Morales.

producción por parte de los productores directos y que además comprendía la socialización del poder. También ofrecían el ejemplo de un desarrollo de relaciones sociales "propias", sometidas al control colectivo, relaciones a las que, por supuesto, jamás concibió como producto de la naturaleza, sino de la historia, de ahí la posibilidad de reformularlas en un nuevo contexto. En las comunidades, los medios de producción no aparecen como capital en sí y para sí, los medios de producción no se enfrentan a las manifestaciones vitales de los seres humanos y los productores y productoras no son "utilizados" por los medios de producción. El trabajo vivo se realiza en el trabajo material. El modelo comunitario prioriza la valorización del mundo de los hombres y las mujeres por sobre la valorización del mundo de las cosas, ofrece un espacio donde el sujeto no se convierte en objeto y viceversa, donde las mercancías o los medios de subsistencia no compran personas porque las condiciones objetivas del trabajo no están fetichizadas y convertidas en poder ajeno y egoísta que extrae plustrabajo.

Marx señalaba que los trabajadores podían despojarse de sus trabas individuales y desarrollarse plenamente en el marco de la cooperación planificada con otros en los lugares de trabajo, pero también en las "comunidades" y espacios de autogestión en general.

Asimismo, en las comunidades se verifican algunas de las referencias de Karl Polanyi:

> …los incentivos habituales para el trabajo no son la ganancia sino la reciprocidad, la competencia [no en los términos capitalistas], el disfrute de la obra y la aprobación social, y en los modelos societarios basados en ellas, los sistemas económicos están incorporados en las relaciones sociales; la distribución de bienes materiales se logra por motivaciones no económicas.[327]

327 Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 334-339.

Una imagen contrapuesta a los llamados socialismos reales, y muy cercana al ideal (¡marxista!) de la libre asociación en una sociedad sin clases y sin Estado.

Para Mariátegui, la comunidad campesina e indígena poseía capacidad de desarrollo, transformación y de asimilación de los avances de la modernidad. La comunidad, principalmente, tenía la aptitud de impulsar procesos de producción no determinados por el capital y su ley inmanente de producir toda la plusvalía que sea posible. Es decir, procesos donde la producción no es un fin en sí misma. Asimismo, la comunidad se le presentaba a Mariátegui como todo un sistema de producción que mantenía vivos en el indio "los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador" (SE, p. 78).

Tomando como referencia los planteos de Castro Pozo (básicamente los de *Nuestra comunidad indígena*) Mariátegui considera los principios económico-sociales que rigen a las comunidades: "el contrato múltiple de trabajo", "y la realización de este con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo" (SE, p. 79). Está de acuerdo con Castro Pozo en la identificación de "elementos espirituales" de la economía comunitaria, a saber: desarrollo de las tareas, con "energía, perseverancia, interés", sin desidia y con alegría, en un marco de fraternidad y solidaridad.

Los elementos pueden parangonarse con los estímulos morales, en los términos planteados por el "Che" Guevara. Al mismo tiempo, pueden contrastarse con la "emulación socialista" estimulada por los socialismos reales, particularmente en la Unión Soviética. A través de la emulación estos regímenes (dizque socialistas) pretendieron transformar el trabajo en una cuestión de "honor" y "gloria". De esta manera, bajo la advocación del socialismo se reprodujeron relaciones que incentivaron el individualismo competitivo y acrecentaron el aislamiento de los trabajadores.

La otra cara de los elementos de socialismo práctico son los "elementos de anticapitalismo práctico", aquellos que apuntan a desnutrir al capital, que le quitan colaboración al proceso de acumulación de capital.

En efecto, el tipo ideal de la organización comunal rechaza los principios básicos del sistema capitalista: la propiedad privada de los medios de producción (incluyendo su posible "redistribución"), la estrategia del esfuerzo individual frente al esfuerzo colectivo de la que hablaba el "Che" Guevara, la dominación clasista (y toda forma de dominación y explotación), la lógica de la competencia, el lucro y la acumulación que atomiza a las clases subalternas, el fundamento de la mercantilización, etc. Los rechaza o, en todo caso, busca subordinarlos a una lógica solidaria.

No se trata solamente de aquellas relaciones no capitalistas (o precapitalistas) adecuadas al todo social estructurado y consolidado como dominante donde rigen las lógicas del sistema capitalista. La organización comunal contiene el embrión de lo alternativo. Al individualismo le opone el colectivismo, a la propiedad privada la propiedad colectiva, a las relaciones sociales mediadas por lazos mercantiles le contrapone las relaciones solidarias, a la organización vertical la organización autónoma y de base. La organización comunal rechaza los principios despóticos de la ideología del contrato libre de trabajo, empuja a la eliminación de la esclavitud del trabajador en el terreno de la producción. Los principios comunitarios básicos, entre otros: la emancipación del trabajo, la cogestión, la autogestión, el trabajo fraternal en asociaciones voluntarias, van más allá de la comunidad campesina-indígena y son extensibles al conjunto social. El ideal comunitario es compatible con (y puede llegar a ejercer presión sobre) la democracia industrial, e incluso con el constitucionalismo industrial. La enconada defensa que Mariátegui hace de la comunidad es, en buena medida, una crítica al sistema capitalista en general, pero también en algunos aspectos puntuales, por ejemplo, la crítica a la idea de linealidad y homogeneidad del proceso histórico.

Los elementos de socialismo práctico también proponen una serie de valores y una moral antagónica a la moral burguesa, a la moral de los esclavos, es decir: una "moral de productores", como dice Mariátegui inspirado en Sorel. Unos valores y una moral que son orientadores del comportamiento social y que no surgen precisamente de un humanismo teórico y abstracto, sino de la actividad práctica de los trabajadores, "en

el propio proceso de la lucha anticapitalista", en las comunidades campesinas indígenas, en las fábricas; valores y moral que son el sostén de las nuevas relaciones sociales y que no se pueden derivar mecánicamente del interés material. Se trata de la "función ética del socialismo" (DM, p. 57) y del desarrollo de una conciencia de clase, organizativa, ecológica, estética. Subyace, en efecto, la idea de que la clase es más que una realidad material, económico-social. Para Mariátegui, la clase es también un hecho cultural. Este aspecto "ético" del modo de producción también está presente en su resignificación del Imperio incaico y está inscripto en su idea de que "los incas no violentaron nada".

Mucho se ha discutido sobre el sorelismo de Mariátegui. Para muchos, la admiración que Mariátegui profesaba por Sorel era un síntoma inequívoco de las falencias de su marxismo. Esto era así principalmente para aquellos que, en aras de la pureza, le negaron a Mariátegui y a todo marxista perspicaz la posibilidad de dialogar con otras corrientes no marxistas, es decir, interactuar con la cultura de su tiempo. Para el marxismo dogmático, todo lo que rompe con el monolitismo suele ser concebido como una confusión o ambigüedad. Y el eclecticismo es siempre considerado negativamente. El mismo Lenin definió a Sorel como un "confusionista". Lukács lo consideraba directamente un pensador reaccionario.

Más allá de las limitaciones del pensamiento de Sorel, de sus abismos infranqueables y contradicciones más notorias, fue importante su influencia a principios del siglo XX, particularmente en Italia, en el movimiento obrero y entre algunos intelectuales (por ejemplo en Piero Gobetti). Sorel adhirió a la Revolución de Octubre y mostró su admiración incondicional por la figura de Lenin, quien no había sido precisamente benévolo con Sorel. En 1919, Antonio Gramsci, desde las páginas de *L' Ordine nuovo*, realizaba un reconocimiento del aporte de Sorel. Un reconocimiento que reitera en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.* Para Gramsci, Sorel podía ser incoherente y hasta superficial, pero no por eso dejaba de sugerir puntos de vista originales y "nexos impensados"; lo consideraba, además, un amigo del

pueblo. Por otra parte, la presencia de Sorel en ciertos ámbitos sociales, políticos e intelectuales era un dato incontrastable.

En general, desde el campo revolucionario se puede rescatar de Sorel su oposición a una concepción pragmática de la cultura y a una visión tecnológica del mundo –concepción típicamente burguesa pero que no era (ni sería) ajena a algunas versiones del socialismo y del marxismo–, sus críticas al determinismo, su reivindicación de las tradiciones populares. Siguiendo a Juan José Hernández Arregui, podemos ver en Sorel a uno de esos "pensadores periféricos" capaces de intuir un tránsito histórico y de anunciar las tendencias por venir.[328]

Pero creemos que hay algo más determinante para explicar la asimilación de Sorel por el marxismo heterodoxo (Mariátegui y Gramsci, por ejemplo): su postura crítica (cita en la antípodas de un Kautski o un Lasalle) de la ciencia como articuladora principal de los sujetos revolucionarios. En el caso de Mariátegui, Terán llega a plantear:

> el sorelismo aportaría al pensamiento mariateguiano la posibilidad de *traductibilidad* del marxismo a la realidad peruana, es decir, a un país […] de desarrollo capitalista tardo-dependiente con una escasa presencia obrera y una abrumadora mayoría campesina.[329] (itálicas en el original).

Es un lugar común limitar la ascendencia de Sorel sobre Mariátegui al tema del mito, al peso de lo imaginario, al reconocimiento de las subjetividades y a una concepción del socialismo como manifestación de una nueva religiosidad. Un Sorel, a su vez, influenciado por la obra del

---

328 Hernández Arregui, Juan José, *Imperialismo y cultura*, Buenos Aires, Peña Lillo-Ediciones Continente, 2005, pp. 42-43. Además de Sorel, Hernández Arregui encuentra otro "intérprete profético" en Federico Nietzsche.

329 Terán, Oscar, *op. cit.,* p. 75.

francés Henri Bergson y su filosofía del "elan vital".[330] Cabe destacar que Mariátegui también accedió a la obra de Bergson sin la intermediación de Sorel. Bergson fue introducido en el Perú por la generación del novecientos (Riva y Agüero, Belaúnde, etc.) y contribuyó a su difusión la obra de Mariano Ibérico Rodríguez, *El nuevo absoluto*. Como vimos en el Capítulo 1, Minerva, la editorial fundada por Mariátegui, publicó en 1926 este trabajo. Por otra parte, Mariátegui llegó a sostener que la aparición del libro de Bergson, *La evolución creadora*, era el acontecimiento más importante del primer cuarto del siglo XX. Veía en ella una contribución a la crítica del racionalismo burgués (HCM, p. 199).

Pero Sorel también se le impone a Mariátegui porque –tal como hemos planteado en el Capítulo 1– formaba parte de una "componenda intelectual", junto a Croce, Labriola y Gobetti. Figuras clave en su experiencia europea (particularmente italiana) que le flanquearon el portal de ingreso al marxismo desde una "filosofía" de la acción, la lucha, la pasión y la agonía. Se trata de una "filosofía" que favorece los procesos de antropofagia, fagocitación y traducción. Tales intermediarios contribuyeron a desarrollar en Mariátegui una predisposición de "Sísifo feliz". Por otra parte, el Lenin de Sorel, que en buena medida es el que recepciona Mariátegui, era el Lenin que supo "aclimatar" o "enraizar" el socialismo a las condiciones de Rusia.

El tema irracionalista y vitalista no puede pasarse por alto, claro está. Pero pocas veces se repara en el hecho de que Sorel había reconocido en el soviet un órgano de emancipación de la clase trabajadora y un modelo de asociación humana universalizable; o que propuso como tarea revolucionaria el desarrollo de formaciones embrionarias de lucha de los trabajadores con el fin de constituir instituciones "sin semejante en la historia de la burguesía, forjando ideas limpias de acarreos del pensar

330 Henri Bergson sostenía que la intuición era un medio para llegar al conocimiento de la duración, los hechos de la conciencia y de la vida. Sus principales obras fueron: *Materia y memoria* (1896), *La risa* (1900), *La evolución creadora* (1907). En 1927 obtuvo el Premio Nobel de Literatura.

burgués".[331] Esta idea, que valora la autonomía de los trabajadores y su capacidad de reorganizar la sociedad a través de organismos prefigurativos como los consejos obreros y los soviets, es claramente afín con la noción mariateguiana que habla de elementos de socialismo práctico. Así, las fábricas y las comunidades son concebidas como los ámbitos privilegiados a la hora de la realización de los programas. Es más, uno de los recursos sorealianos a los que más se aferra Mariátegui es la reivindicación del sindicato "como factor primordial de una conciencia genuinamente socialista y como institución característica de un nuevo orden económico y político" (DM, pp. 20 y 21).

Finalmente, cabe destacar una dimensión del mito soreliano directamente asociable con los ideales comunitarios y los organismos prefigurativos. Luis Villaverde Alcalá-Galiano señaló que Sorel, en sus *Reflexiones sobre la violencia* se refería a los mitos como construcciones y no como acontecimientos, ideas o principios. Según el autor, para Sorel el mito podía ser todo eso junto o por separado.[332] Es decir, en el propio Sorel la cuestión del mito presenta una dimensión práctica y concreta, que excede (sin dejar de contener y combinar) el campo de lo imaginario, de las idealizaciones, lo sentimental, lo utópico y la fantasía.

En este aspecto, la concepción mariateguista puede armonizarse con la de muchos movimientos sociales de Nuestra América. Por ejemplo, el Movimiento Sin Tierra de Brasil (MST), que concibe a la conciencia social no como la compilación de ideas avanzadas o progresistas sino como el fruto de la convivencia social (en determinadas condiciones) y como la asunción colectiva de un conjunto de valores. Mariátegui insiste en la potencialidad de la combinación entre las formas económicas y sociales comunitarias (ancestrales), con sus capacidades democráticas y anticapitalistas, y las tendencias mundiales y los programas socializantes. Para Adolfo Gilly

---

331 Sorel, Jorge, *op. cit.*, p. 27.

332 Villaverde Alcalá-Galiano, Luis: "El sorelismo de Mariátegui", en Aricó, *op. cit.*, p. 146.

> …las tradiciones comunales, en una época de revoluciones sociales, pueden cumplir una triple función: servir como parte de la estructura y del sostén de los organismos de la lucha revolucionaria; enlazar la comprensión individual con la perspectiva colectiva; y servir de apoyo para la transición a una organización productiva y social superior...[333]

Gilly, además, plantea que esta es la principal argumentación de Mariátegui en los *Siete ensayos*.

Sostenemos, entonces, que los alcances de la noción de elementos de socialismo práctico no se pueden acotar a una identificación de "núcleos espontáneamente socialistas"[334] o comunitaristas, en una línea que lo filiaría a la tradición populista (específicamente al populismo ruso), tal como sostuvo Miroshevski en la década del 40. Creemos, por el contrario, que dicha noción mariateguiana tiene alcances y sentidos más extensos y complejos que, como hemos visto, se pueden relacionar con el inventario de las raíces autóctonas para el proyecto socialista, con el registro de praxis concretas que lo prefiguran como sistema, también con la necesidad de pensar un sujeto revolucionario que articule los intereses del proletariado con los del campesinado-indígena y que asuma la tarea de construir el socialismo y la nación en forma conjunta. Además, creemos que es necesario reconocer que la identificación de "núcleos espontáneamente comunistas", no resulta ajena a una tradición marxista, que tiene precursores, sin ir más lejos, en el propio Marx.

El marxismo, la comunidad campesina y el "romanticismo revolucionario" de Mariátegui

En esta instancia corresponde la analogía de la proposición mariateguiana con los planteos de Carlos Marx en los *Manuscritos de 1844*. El joven Marx concebía a la comunidad como una determinación donde el

333 Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1994, p. 70.

334 Terán, Oscar, *op. cit.*, p. 89.

trabajo tiene un sentido social. Marx destacaba que la propiedad comunal no es consecuencia del trabajo alienado. La comunidad se erige en el ámbito de trabajo no alienado, un trabajo que no martiriza el cuerpo y no arruina el espíritu. El trabajador no es desapoderado de su propia actividad; la naturaleza no se convierte en extraña, y tampoco los seres humanos. El trabajador se siente cómodo, su actividad le pertenece, se afirma *en* su trabajo, *en* el trabajo satisface sus necesidades (el trabajo no se transforma en un mero medio para satisfacer algunas necesidades al margen del trabajo). Por esto, una comunidad puede constituirse en espacio de resistencia a los agentes alienantes y las relaciones objetivas.

Planteos similares se pueden encontrar en pasajes de Marx donde rastrea los metabolismos materiales y espirituales anteriores o diferentes al capital y donde ratifica el carácter histórico y no natural de los mismos (incluyendo, sobre todo, el propio metabolismo del capital). Por ejemplo en los *Grundrisse* de 1857-1858, particularmente en el Tomo I, Marx analiza el carácter autosuficiente de las comunidades que concentran en sí mismas todas las condiciones de la producción y la plusproducción, sostiene también que el supuesto de la perduración de una comunidad es "el mantenimiento de la igualdad entre los campesinos autosuficientes libres" y que los miembros de una comunidad no se reproducen "a través de la cooperación en el trabajo *wealth producing* [como productor de riqueza] sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia fuera y hacia adentro".[335] También en los

335 Marx, Carlos, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo I, México, 1997, pp. 89, 435 y 439. En el mismo tomo, en la página 23, Marx hará referencia al Perú (de los incas) como ejemplo de forma de sociedad desarrollada pero históricamente inmadura, donde se encuentran formas elevadas de la economía tales como la cooperación y una avanzada división del trabajo pero sin ninguna forma de dinero. Se puede ver también: Marx, Carlos y Engels, Federico, *Materiales para la historia de América Latina,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

Grudrisse Marx hará referencia a la comunidad peruana como uno de los caminos posibles de la transformación y el desarrollo de la antigua comunidad original. Los otros caminos se corresponden con las comunidades asiáticas, germánicas y eslavas.

El comunismo para el joven Marx es reintegración o retorno del hombre en sí, abolición de la alienación humana de sí, abolición positiva de la propiedad privada, apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre; por lo tanto, retorno total del hombre para sí como ser social, es decir, humano. Por eso Marx dice que el comunismo es naturalismo consumado (reencuentro de la propia naturaleza humana), lo que es igual a comunismo como humanismo consumado.[336] Conviene no olvidar que comunismo deriva de comuna y comunidad...

En los *Manuscritos de 1844*, Marx también desarrolla la cuestión de la asociación aplicada al suelo. Dice: "La asociación aplicada al suelo comparte desde el punto de vista económico, las ventajas de la gran propiedad de la tierra, y es la primera en realizar la tendencia primitiva de la división, es decir, la igualdad, así como *restaura de una manera racional* y no ya gracias a la mediación de la servidumbre, de la dominación y de una absurda mística de la propiedad, la relación sentimental del hombre con la tierra: en efecto, la tierra deja de ser un objeto de tráfico y, merced al trabajo y al libre goce, vuelve a ser una propiedad verdadera y personal del hombre"[337] [itálicas nuestras].

Igualmente encontramos referencias a la comunidad o al "régimen comunal" en distintos pasajes de *El capital*, sobre todo en el Tomo I, Libro Primero.[338] También en el Libro I Capítulo VI (inédito)[339] en el que

336 Marx, Carlos, *Manuscritos de 1844. Economía, filosofía y política*, Buenos Aires, Cartago, 1984, p. 131.

337 Marx, Carlos, *Manuscritos… op. cit.*, p. 96.

338 Marx, Carlos, *El capital,* Tomo I. Volumen I, Libro primero. *El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, 1988 y *El capital,* Tomo I. Volumen II, Libro primero. *El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, 1990.

339 Marx, Carlos, *El capital,* Libro I, Capítulo VI. (inédito), México, Siglo XXI, 2001.

Marx señala, en reiteradas ocasiones, que en dicho régimen el productor no se halla plenamente divorciado de sus medios de producción.

En noviembre de 1877, Marx escribe una carta al director de la revista *Otiechéstvennie Zapiski* en la cual refuta las opiniones de todos aquellos que insistían en deducir de su obra una "teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo", en particular N. K. Mijailovsky, que expresaba el punto de vista de un sector de los populistas rusos. Marx define su trabajo como un "esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente" y que, por ende, no corresponde su universalización acrítica.[340]

En 1879, Marx redacta el *Cuaderno Kovalevsky* o las *Notas de Marx al Cuaderno de Maksin Kovalevsky*. Poco antes este historiador ruso le había obsequiado su libro *Posesión comunal de la tierra*. Dado que por aquellos años las comunidades campesinas venían siendo objeto de su interés, Marx no tardó en leer y comentar el libro de Kovalevsky. Este texto de Marx (que yacía olvidado en el Instituto Internacional de Historia Social de Holanda) no fue incluido en las diversas ediciones de sus obras y no fue traducido al castellano. Únicamente se registra una publicación parcial del mismo en inglés de 1975. Fue Álvaro García Linera, investigador y actual vicepresidente de Bolivia, quien lo recuperó íntegramente, lo tradujo y lo dio a conocer.[341]

En el *Cuaderno Kovalevsky*, Marx abre la posibilidad de que los cursos no capitalistas de la historia, verbigracia: las comunidades campesinas sobrevivientes, no sometidas del todo al devenir del capitalismo, se adapten a condiciones nuevas y se proyecten al futuro como pilares de un orden no capitalista. Reflexiona sobre "los cursos históricos

---

340 Carta de Carlos Marx al director de *Otiechéstvennie Zapiski*, en: Marx, Carlos y Engels Federico, *Correspondencia* tomo III, en: Archivo Marx/Engels: www.marxists.org, julio de 2001.

341 García Linera, Álvaro, "Introducción al Cuaderno Kovalevsky", en: García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Clacso, 2009.

comunitarios, no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo".[342] Es decir, plantea una continuidad y al mismo tiempo una superación de la trayectoria no capitalista.

En estos textos, Marx plantea la posibilidad de que la comunidad recupere sus condiciones primarias de asociación y sus rasgos colectivistas en el marco del socialismo. Esa particularidad comunitaria (sobreviviente en medio de la colonización y el capitalismo industrial) se convierte en pilar de la revolución socialista.

García Linera destaca también un aspecto del *Cuaderno Kovalevsky* relacionado con cuestiones de método:

> Lo importante de todo esto es la metodología usada por Marx al estudiar la historia de los pueblos bajo formas de producción no capitalistas comunitarias, que lejos de encajar la realidad en esquemas preestablecidos […] lo que hace es desentrañar de esa realidad su conocimiento y caracterización. Y es en esa riqueza desde donde Marx va descifrando la multilinealidad y diversidad de desarrollos históricos diferentes de Europa, América, Asia y África, y ha de encontrar en ello las tendencias comunistas de esas sociedades antiguas que, junto con las tendencias comunistas dentro del capitalismo, y precisamente por ellas, abren la posibilidad y la necesidad de la Revolución Comunista en el mundo.[343]

En 1881, en una carta a Vera Zasulich, Marx retoma el tema de la comunidad campesina. Plantea que en Rusia, por obra y gracia de una combinación de circunstancias, la tradicional comunidad rural podía "deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos", entre otros, el peso de las relaciones de parentesco, su aislamiento, su carácter de microcosmos localizado, para pasar a "desarrollarse directamente como

342 García Linera, Álvaro, *op. cit.,* p. 35.

343 García Linera, Álvaro, *op. cit.,* p. 38.

elemento de la producción colectiva a escala nacional". Por ser contemporánea del desarrollo capitalista y de un ambiente histórico favorable que ofrecía condiciones para el trabajo colectivo, podía apropiarse de las realizaciones del capitalismo sin "pasar por sus horcas caudinas", es decir, ahorrándose las secciones más abruptas del trayecto. De este modo, la comunidad rural, para Marx, podía ser un elemento de la "regeneración" de la sociedad rusa, porque era una instancia cualitativamente superior al capitalismo.[344]

¿En qué se basaba Marx para afirmar esta superioridad? Marx veía en las comunidades rurales –"limpias" de sus caracteres más primitivos, auxiliadas por todas las realizaciones positivas del desarrollo capitalista y a la vez liberadas de sus modus operandi– *la posibilidad del renacimiento en una forma superior de un tipo arcaico de la propiedad y de la producción colectivas*, es decir, una base natural y concreta (práctica) para un sistema de producción y apropiación colectivas. La identificación de una plenitud primitiva, como señalamos, sin nostalgias y lejos de las peores versiones del romanticismo, puede ser considerada como apoyatura para

344 Véase: Engels, Federico, *Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich* (Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich), en: Archivo Marx/Engels, www.marxists.org, julio de 2001. La carta, escrita en febrero-marzo de 1881, tiene una historia peculiar y merece un párrafo aparte. Fue hallada después de la Revolución Rusa en un archivo del grupo Emancipación del Trabajo. Se comprobó que Plejanov tuvo el documento en sus manos y lo ocultó deliberadamente dado que contradecía el núcleo de su interpretación del marxismo. Recién fue publicada por primera vez en 1924. Mariátegui no llegó a conocerla. No estamos historiando aquí una influencia directa, sino señalando una coincidencia y planteando asociaciones que pueden servir para profundizar. Según el investigador polaco Andrezj Walicki, el razonamiento que Marx sigue en la carta es similar al de Chernyshevski en *Crítica a los prejuicios filosóficos contra la propiedad comunal de la tierra*. Ver: Walicki, Andrzej, *Populismo y marxismo en Rusia (La teoría de los populistas rusos: controversia sobre el capitalismo)*, Barcelona. Estela, 1971, p. 139.

que las personas elaboren la plenitud de sus relaciones pero sin que estas se pongan frente a ellas como potencias ajenas. La comunidad propia se opone así a la entidad comunitaria ajena que tiende a fagocitarla. Por esto, Marx decía en su carta a Zasulich que no había que asustarse demasiado del término arcaico. Mariátegui, que no conocía esta carta, siguió esta orientación.

En la misma línea está el "Prefacio" de Marx y Federico Engels a la traducción rusa del *Manifiesto comunista* de 1882. En este texto, Marx y Engels sostienen que: "Si la revolución rusa da la señal de una revolución obrera en Occidente y si las dos se complementan, la propiedad comunal actual de Rusia podrá servir de punto de partida a una revolución comunista".[345] Para Andrzej Walicki, la opinión del "Prefacio"

> …ya había sido expresada por Engels en 1875, en su polémica con Tkachëv (sobre las relaciones sociales en Rusia). Era para Engels una verdad evidente que las naciones occidentales estaban mucho más cerca del comunismo que Rusia […] No obstante, admitió que la comuna campesina podía sobrevivir hasta el momento en que fuera posible transformarla en una unidad agrícola de forma superior, comunista. La realización de esta posibilidad, dependía, según él, del éxito previo de la revolución proletaria en Occidente.[346]

Dejando en claro que el populismo ruso remite a una realidad sumamente compleja, rica y a la vez poco explorada, afirmamos que Marx y Engels, a diferencia de algunas –y solo algunas– expresiones del populismo ruso (o "narodnikis"), no idealizaban la antigua comunidad agraria, pero consideraban que, una vez derribado el capitalismo en algunos países, aquella podía "saltar", "avanzar", en un itinerario socialista para establecer el predominio de sus rasgos colectivistas y desarrollarse. De

345 Citado por Quijano, Aníbal, *Introducción a Mariátegui*, México, Era, 1981, p. 86.
346 Walicki, Andrzej, *op. cit.,* p.134.

esta manera, las comunidades no solo estarían en condiciones de "sobrevivir". Un contexto favorable –revolucionario, socialista– permitiría "ir por más": expandir y mejorar las formas de asociación, obtener un mayor control sobre la producción, acceder de nuevas fuerzas productivas. Un planteo que, siguiendo a Löwy, bien podría ser calificado de "romántico".[347]

En efecto, la limitación principal del planteo radica en el hecho de supeditar las posibilidades "emancipatorias" de la comuna campesina, de las formas "arcaicas" de propiedad y de las relaciones sociales que le corresponden, a una revolución socialista en los países de desarrollo capitalista avanzado, es decir, en Occidente. Una limitación que no está presente en la carta a Zasulich (téngase presente que las posiciones de Marx y Engels diferían en torno de la cuestión de las comunidades campesinas rusas, y respecto de las posibilidades del socialismo en Rusia).

Estos textos resultan indispensables para corroborar la inexistencia de una discontinuidad radical entre un Marx joven (idealista) y otro maduro (materialista). Pero lo más importante es que en estos textos Marx, explícitamente, admite la posibilidad de un tránsito al comunismo partiendo de la comunidad "precapitalista"; al mismo tiempo insiste en que su obra no contiene ninguna teoría universal, ninguna idea de "necesidad histórica", ningún esquema mecanicista. Por el contrario, podemos encontrar esbozos sobre el desarrollo asincrónico (o desigual y combinado) y una reivindicación del carácter determinante de las condiciones específicas. En estos materiales, deliberadamente ignorados durante mucho tiempo, el mismo Marx se encarga de desmitificar el esquema de los cinco modos de producción (comunista primitivo, asiático, esclavista, feudal, capitalista), y plantea la hipótesis de otras formas posibles. De

347 Según Löwy, el planteo de que el socialismo debe arraigar en las tradiciones vernáculas es de "inspiración romántica". Véase: Löwy, Michael, "Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui", en: Boletín: *Siete ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui*, Año 1, Nº 2. Lima, marzo de 2008, p. 5.

hecho, la comunidad incaica, en los *Grundrisse*, no se correspondía con ninguno de estos modos de producción, sino que, como señala García Linera se corresponde a

> …una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial que da paso a otra formación económico social basada en nuevo tipo de comunidad, donde se conjugan una elevada división del trabajo, una forma de control comunal de la tierra, asociación para el trabajo junto al trabajo individual, unión de la manufactura y el trabajo agrícola, la existencia de un Estado como personificación de la unidad de las comunidades, pero en cuyo seno han de manifestarse y desarrollarse diferencias sociales y relaciones de dominación, etcétera.[348]

La multilinealidad y la diversidad de desarrollos históricos diferentes de Europa, América, Asia y África, de las que, según García Linera, da cuenta Marx, también se pueden encontrar en un texto de Rosa Luxemburgo que nos parece clave como ejemplo de un marxismo desembarazado de las taras eurocéntricas. Nos referimos a su *Introducción a la economía política*,[349] libro compuesto a partir de una serie de conferencias que Luxemburgo dictó en la Escuela Central del Partido Socialdemócrata de Berlín, entre 1906 y 1907. Una obra que, por decisión de su albacea Paul Levi, no figura en sus *Obras completas*.

Ernst Mandel, en la edición argentina de este libro (Córdoba, Pasado y Presente, 1972), destaca "las referencias de Rosa al exterminio de los indios de América por los españoles, a la barbarie de la esclavitud de los negros".[350] En efecto, Luxemburgo, tomando distancia de los tópicos más característicos de la "Ilustración burguesa" dominantes en su tiem-

---

348 García Linera, Álvaro, *op. cit.,* p. 41.

349 Luxemburgo, Rosa, *Introducción a la economía política*, Cuadernos de Pasado y Presente/35, México, Siglo XXI, 1975.

350 Mandel, Ernst, "Prefacio", en: Luxemburgo, Rosa, *op. cit.*, p. 9.

po, no ve en la conquista un hecho de "progreso" sino una "catástrofe" para los pueblos conquistados. No considera que la supresión violenta de la propiedad colectiva de la tierra derive necesariamente en la conformación de una sociedad de productores libres y una economía mercantil.

Luxemburgo considera, en contraposición al Marx que conoce, que la expansión del capital no cubre huecos sino que crea brechas que arrasan con las "economías nacionales", que el ingreso de la propiedad privada (por ejemplo, en la India) va de mano de la miseria. De alguna manera, Luxemburgo, tempranamente, nos muestra la copresencia del mundo periférico, la de Nuestra América en particular, en la "producción" de la Modernidad; expone el desarrollo de "Occidente" como algo que no es autónomo ni interno. Nuestra América (y el mundo periférico en general) "contribuye" de modo determinante a la creación de "Occidente".

En la *Introducción* se pueden detectar indicios de la tesis luxemburguista –desarrollada más tarde en *La acumulación de capital*– que plantea que la expansión capitalista y la realización de la plusvalía requieren de un medio no capitalista. Más allá de los cuestionamientos que se le han hecho a esta tesis, queremos destacar que Luxemburgo le otorgaba al mundo periférico una relevancia que hasta ese momento no tenía en los análisis marxistas, con la excepción de Lenin, con quien coincidía en ver a la explotación colonial como una fuente de sobre-ganancias para el capital monopólico.[351] Asimismo, Luxemburgo rompe con los esquemas evolucionistas y positivistas, con la imagen de la historia universal impuesta por los europeos al resto del mundo, imagen que muchos marxistas asumieron acríticamente.

---

351 Ernst Mandel se encargará de señalar que esta hipótesis (junto a la que plantea la necesidad de interrelación del capital con un medio no capitalista) es parte de un fenómeno más básico del capitalismo: las tasas de beneficio diferenciales, los diferentes niveles de productividad, y las diferentes tasas de plusvalía en los diferentes sectores de la economía. Ver Mandel, Ernst, "Prefacio", en Luxemburgo, Rosa, *op. cit.*, p. 14.

En este trabajo, Luxemburgo retoma y profundiza la línea de indagación sustentada por Marx en los *Manuscritos de 1844*, los *Grundrisse*, el *Cuaderno Kovalevsky* de 1879, la Carta a Zasulich de 1881, y el "Prefacio" a la traducción rusa del *Manifiesto comunista*, de 1882. Textos que, salvo el "Prefacio", de ningún modo podía conocer.

En la *Introducción*, Luxemburgo debate especialmente con la "naturalización" del capitalismo, con la idea que eternizaba la propiedad privada (a futuro y retrospectivamente). Busca demostrar que, como sistema, el capitalismo es fruto de la historia y, por lo tanto, es modificable. Al mismo tiempo, quiere dejar sentado que la "cuna" del desarrollo social fueron el comunismo originario, la democracia y la igualdad social. Es decir, el comunismo, la democracia y la igualdad son concebidos en la tesis luxemburguista como la estirpe misma de la civilización humana, algo intolerable para la ciencia burguesa y su concepto de civilización. De ahí el peso otorgado al análisis de los sistemas precapitalistas, prácticamente las dos terceras partes de su *Introducción a la economía política*.

Sin proponer una idealización de la comunidades campesinas, Luxemburgo plantea que Nuestra América les mostraba a los conquistadores europeos algo que los horrorizaba: que era perfectamente factible para un grupo humano, sea pequeño o grande, vivir "ordenadamente y en tranquilidad" sin propiedad privada. Dice: "Los europeos chocaron en sus colonias con relaciones completamente extrañas para ellos, que invertían directamente todos los conceptos relativos a la santidad de la propiedad privada".[352]

Luxemburgo partía de las investigaciones del Barón Ausgust Von Haxthausen, investigador prusiano que en la década de 1840 había recorrido Rusia e identificado diversas formas de comunismo aldeano que sobrevivían aún bajo la coraza de la servidumbre y el despotismo del Estado. Esas formas, además de la propiedad y el trabajo colectivos, se basaban en formas de decisión comunitarias (la asamblea de la aldea o

352 Luxemburgo, Rosa, *op. cit.,* p. 83.

mir). Para Luxemburgo estas constataciones alimentarán el eslavofilismo, tanto en su versión reaccionaria como revolucionaria.

También considera otros autores como Geog Von Maurer, Henry Maine y, fundamentalmente Lewis Henry Morgan, que reconocieron al comunismo agrario como "forma general dominante" en tiempos antiguos. Así, compara la comunidad comunista germana medieval y la de los incas del Perú. En efecto, Luxemburgo habla de "comunismo incaico", identifica tradiciones colectivistas indígenas en el Perú, al tiempo que destaca su supervivencia en el siglo XIX. Como bien señala Löwy, si nos atenemos al texto de Luxemburgo, podemos ubicar "el pensar mariateguiano en el pensar marxista", sin forzamientos de ninguna especie.[353]

Al igual que Marx, Luxemburgo se detiene en la obra de Kovalevsky y a partir de ella traza una relación con las formas comunitarias del Nuevo Mundo. Señala que Kovalevsky, basándose en una traducción francesa de 1840 de unos informes referidos a la administración y a las relaciones agrarias de las excolonias americanas realizados por Alfonso Zurita (auditor de la Real Audiencia de México), llega a la conclusión de que el Imperio incaico ofrecía un ejemplo de relaciones antiguas de comunismo agrario, similares a las de los antiguos germanos y a las de los campesinos rusos.

Luxemburgo, al igual que Marx (¡el Marx que no conocía!), reconoce que el comunismo aldeano campesino puede servir como "el punto de apoyo apropiado para lanzar en Rusia en futuro próximo la revolución socialista y dar así el salto a la tierra prometida del socialismo mucho antes que Europa occidental, omitiendo el desarrollo capitalista".[354] Al mismo tiempo, considera que la sociedad comunista originaria, disuelta por el desarrollo de la civilización (en términos de Luxemburgo: propie-

---

353 Löwy, Michael, "El pensamiento de Mariátegui", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 27.

354 Luxemburgo, Rosa, *op. cit.*, p. 82.

dad privada, dominación de clase, dominación masculina, Estado) será repuesta bajo formas superiores. Dice Luxemburgo:

> La noble tradición del lejano pasado extendió así la mano a los esfuerzos revolucionarios del futuro, el círculo del conocimiento se cerró armónicamente y, desde esta perspectiva, el mundo actual de la dominación de clase y de la explotación, que pretendía ser la totalidad de la cultura, la meta más alta de la historia mundial, se mostró simplemente como una etapa diminuta y pasajera de la gran marcha hacia adelante de la humanidad.[355]

Luxemburgo traza un puente entre la propiedad colectiva primitiva y la propiedad colectiva del futuro, entre la colectividad primitiva (grupo acotado, una horda, una tribu, etc.) y la colectividad del futuro (una nación, un continente y el mundo entero), entre la igualdad y la solidaridad que surgían del parentesco y la propiedad comunal y la igualdad y solidaridad como principio generalizado a todo el género humano. Por otra parte, considera que el socialismo "como ideal de un orden social basado en la igualdad y fraternidad tenía milenios". Y ve en el cristianismo primitivo, en algunas sectas de la Edad Media o en las guerras campesinas del siglo XVI una manifestación de la idea socialista "como exteriorización más radical de rebelión contra la sociedad existente". Una idea socialista liminar que, además de estar atada a "ensoñaciones", se basaba en prácticas comunitarias, en fin, en elementos de socialismo práctico.

Pero Rosa Luxemburgo va más lejos todavía. Afirma que la burguesía "internacional", desde la Comuna de París de 1871, detecta la relación entre "las tradiciones comunistas que le oponían en los países coloniales la más enconada de las resistencias al avance de la europeización […] y el nuevo evangelio del ímpetu revolucionario de las masas proletarias en los antiguos países capitalistas".[356] El vínculo potencial entre las "tradi-

355 Luxemburgo, Rosa, *op. cit.*, p. 94.

356 Luxemburgo, Rosa, *op. cit.*, p. 95.

ciones comunistas de los países coloniales" –perfectamente asimilables a los elementos de socialismo práctico– y las resistencias al avance de la europeización, combinadas con las luchas y el desarrollo de la conciencia de los trabajadores de los países capitalistas más avanzados; es decir: la articulación de antiimperialismo y anticapitalismo le sirven para fundamentar la que nos parece la dimensión más proba del internacionalismo.

En una línea similar, Gramsci, atento a los "núcleos de buen sentido" de las tradiciones nacional-populares, planteará que "el proletariado agrícola, conocedor de las *formas tradicionales de comunismo comunal*" (itálicas nuestras), al igual que el proletariado industrial está "preparado para el paso a una nueva forma de sociedad".[357]

¿Cuál es el eje articulador de estas concepciones marxistas "heterodoxas"? En sentido estricto, no es ni más ni menos que una predisposición que, siguiendo al Lukács de *Historia y conciencia de clase*, podría ser definida como "ortodoxa". Una predisposición basada en un pensamiento dialéctico. Lelio Basso, tomando como ejemplo a Rosa Luxemburgo, sostenía que este pensamiento dialéctico permitía detectar "el porvenir socialista ya en el presente capitalista";[358] una capacidad perceptiva que suelen desarrollar aquellos intelectuales y militantes atentos a la articulación entre la acción cotidiana y los objetivos revolucionarios. Mariátegui, sin dejar de atender el presente del movimiento, no descuidó su futuro. Fue, de esta manera, uno de los pocos marxistas que, en su tiempo y en Nuestra América, desarrolló ese tipo de percepción. Su noción de elementos de socialismo práctico es un ejemplo.

Mariátegui no conoció ninguno de los trabajos que hemos tomado como referencia más arriba. La mayoría fueron publicados después de su muerte. Es probable que haya conocido el "Prefacio" de Marx y Federico Engels a la traducción rusa del *Manifiesto comunista* de 1882, pero no es seguro. Por lo tanto, su identificación de los elementos de

---

357 Gramsci, Antonio, "Notas sobre la Revolución Rusa", en: *Revolución Rusa, Unión Soviética*, México, Ediciones Roca, 1974.

358 Basso, Lelio, *Rosa Luxemburgo*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1977, p. 24.

socialismo práctico, su visión de las comunidades como factor natural de socialización, en fin: su visión de la particularidad comunitaria y del "comunismo agrario" son, evidentemente, rasgos de una gran lucidez y de una profunda intuición, pero también –creemos– de su particular traducción del marxismo a la realidad de Nuestra América y de su predisposición revolucionaria, que le imponían una praxis tendiente a articular los movimientos espontáneos de las masas explotadas, los procesos de lucha de los trabajadores urbanos y los campesinos-indígenas con la teoría socialista. Mariátegui, al igual que Marx, no hace más que buscar basamentos sólidos para el socialismo, más allá de la crítica moral al orden de injusticia y desigualdad imperantes, más allá de ensoñaciones y utopías de carácter reformista.

Desde el punto de vista filosófico, Mariátegui, al igual que Marx, rechaza la reducción del marxismo a una filosofía de la historia, a una filosofía universal del devenir. Hablamos del Marx –un tanto más "relativista"– que se manifestaba en contra de que su teoría, basada en lo histórico-concreto, se convirtiera en teoría filosófico-histórica sobre "la trayectoria general a la que estaban sometidos todos los pueblos". Un Marx cuya "letra fina" Mariátegui no conocía.

Los méritos de Mariátegui se acrecientan si tenemos en cuenta que tales planteos iban en contra del sentido común de la izquierda de su tiempo que, en líneas generales, tendía a priorizar una mirada eurocéntrica y evolutiva de la historia. Vale tener presente aquí las diferencias con algunas de las visiones sustentadas por la socialdemocracia alemana de fines del siglo XIX; y también con la IC, sobre todo a partir del programa impuesto en su VI Congreso de 1928, que impulsaba una revolución agraria contra el feudalismo y las formas precapitalistas, como "etapa preparatoria".

Se puede hablar del romanticismo de Mariátegui en muchos sentidos, por ejemplo, en el peso asignado a las premisas históricas, a la historicidad de la vida social que implica el reconocimiento de las continuidades. El romanticismo promovió la conciencia histórica, conminó a sentirse heredero y descendiente, lo que no implica necesariamente

la imposición de una función restaurativa. El peso del pasado está en función de lo simbólico. Así es en Mariátegui, claramente. En una de sus versiones tardías, el romanticismo (con más propiedad cabría decir "neoromanticismo") se expresó como reacción contra el racionalismo, el utilitarismo, el positivismo y la atomización social provocada por la consolidación del capitalismo.

En Nuestra América, esa oposición se expresó en movimientos como el arielismo. Mariátegui compartió este rechazo con Unamuno y Frank, entre otros. Por cierto, estas resistencias asumieron formas contradictorias. En algunos casos se corporizaron en figuras y propósitos restaurativos cuyos fundamentos eran el paternalismo y el autoritarismo. Figuras y propósitos que, sin mayores dificultades, se combinaron con un vago y nostálgico humanitarismo que anhelaba la seguridad emanada de la organización social arcaica. La idealización "romántica" de las formas de vida de antaño tiene en los británicos Thomas Carlyle, John Ruskin[359] y William Morris a algunos de sus más reconocidos exponentes, el primero con su deseo de Edad Media y su estilización de las formas patriarcales, los segundos con su deseo de artesanía y gremio y su romanticismo económico. En Francia, a Paul Verlaine, uno de los

---

359 En su "edad de piedra" Mariátegui había considerado a Ruskin un "precursor". En el artículo "El centenario de Ruskin", publicado en el diario *La Razón* el 27 de junio de 1919, decía: "Durante la primera fase de su existencia, Ruskin es casi exclusivamente un contemplativo. Pero pronto se revela en él un segundo personaje […] Se torna apóstol, funda escuelas, talleres, quintas modelos en las que pone en vigor los procedimientos y útiles de nuestros antepasados. Las conquistas de la civilización, los ferrocarriles, la maquinaria industrial, el empleo del vapor y la electricidad, le inspiran un invencible horror […] Ruskin traza una fúnebre pintura de los males engendrados por el amor oro" (EJ, T. 3, pp. 290 y 291). Al final del artículo Mariátegui hacía votos por la continuidad de los "generosos utopistas de raza de Ruskin" y confiaba en la germinación de la "buena semilla" sembrada por el maestro (EJ, T. 3, p. 292).

"poetas malditos", el satanismo no llegó a desdibujarle el cariño por las corporaciones medievales.

También el escritor ruso León Tolstoi se interesará por la comunidad campesina, a la que considerará como residencia privilegiada del alma rusa, y pondrá de manifiesto su idilio aldeano, pero con una predisposición más rousseauniana. Influenciado por Tolstoi, el poeta checo Rainer Maria Rilke erigirá al campesino en símbolo de lo puro y lo lúcido.

Populismo ruso y marxismo: Mariátegui y la comunidad campesina

En la segunda mitad del siglo XIX, Aleksandr Herzen, ideólogo de la revolución campesina en Rusia, sembrador de una semilla libertaria, veía en las antiguas comunidades rurales la posibilidad de un pasaje directo del feudalismo al socialismo. En la misma línea, los "narodniki" sostuvieron que el socialismo solamente era posible en Rusia sobre el basamento de la primitiva comunal rural (*obschina*) dado el incipiente desarrollo capitalista y el escaso peso de la clase obrera. Los populistas rusos, con su reivindicación de la obschina, fueron los primeros en exponer la idea de comunismo "práctico", de un comunismo que surgía del sentimiento popular. Un comunismo cuyo significado podía ser desconocido para el pueblo pero que, a la vez, le era próximo. Los populistas rusos fueron pioneros en plantear que algunos elementos comunitarios podían desarrollarse en sentido socialista.

Es importante tener presente que Marx sostuvo que *El capital* no debía ser citado en contra de los narodniki. De este modo, dejaba en claro que sus análisis se correspondían con una realidad diferente a la de Rusia y que este país debía encontrar su propio camino hacia el socialismo (y que no había un modelo universal y obligado). Engels, como ya se señaló, llegó a aceptar esta posibilidad a condición de un triunfo previo del socialismo en Occidente.

Nada de esto fue tenido en cuenta por la teoría oficial soviética, por lo menos desde Stalin, que consideró –creemos que injustamente– al populismo como el peor enemigo del marxismo y como la peor influencia

de la que el Partido Comunista debía liberarse. Gracias a la contribución de varios autores, fundamentalmente la de Franco Venturi[360] a comienzos de la década de 1950, contamos con una imagen completa, rica y realista de los populistas rusos. Por otra parte, a fines de esa década se iniciará en el campo historiográfico soviético un proceso de redescubrimiento de las tradiciones revolucionarias rusas (prebolcheviques). Un redescubrimiento que no llegó a tener efectos políticos.

El populismo ruso, denominado genéricamente *Narodnichestvo* fue una corriente de pensamiento amplia que postulaba un socialismo de base agraria. Además de amplia, fue una corriente dinámica que a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX desarrolló perfiles y significaciones heterogéneas y hasta contradictorias. Sus figuras más destacadas: Herzen, Nikólai G. Chernyshevski, Nikólai Mijailovski, Piotr Lavrov, Flerovski (pseudónimo de Bervi Vasili Vasílievich), Mijail Bakunin, Pyotr N. Tkachëv, entre otros. Se manifestó en movimientos como *Ir hacia el Pueblo*, *Tierra y Libertad*, *Reparto Negro* o *Voluntad del Pueblo*.

V. I. Lenin planteaba que el populismo era una protesta de los pequeños productores directos, arruinados por el desarrollo capitalista. En este sentido, el populismo era expresión del desarrollo del capitalismo en Rusia. En su rechazo al avance del capitalismo, los populistas rusos abrevaron en Marx (la edición rusa de *El capital* es de 1872) y en su descripción del proceso de acumulación originaria. De esta manera, para ellos, se volvió inaceptable la idea de que era necesario atravesar una etapa de desarrollo capitalista. Como alternativa propusieron formas de anticapitalismo que fueron conservadoras o revolucionarias, agrarias o industriales. Desde el punto de vista político, en general, fueron antipolíticos. Una actitud que no solo se tradujo en indiferencia, sino que se expresó en posturas antimonárquicas o promonárquicas (como en el caso de los populistas llamados "legales"). Como decíamos páginas atrás, el universo del populismo ruso es sumamente complejo. Por supuesto, el

360 Venturi, Franco, *El populismo ruso*, Tomos I y II, Madrid, Alianza Editorial, 1981. La primera edición italiana, de Einaudi, es de 1952.

juicio de Miroshevski, su caracterización de Mariátegui como populista, no tuvo en cuenta esta condición intrincada.

Para Andrzej Walicki, el populismo ruso presenta otras facetas:

> El populismo ruso no fue solo una reacción ideológica al desarrollo capitalista *dentro de Rusia*, fue también una reacción a la economía capitalista y al pensamiento socialista occidental. Reflejaba *no solo* los problemas de los pequeños productores, enfrentados a la producción capitalista a gran escala, sino *también* los problemas específicos de un país agrícola atrasado en confrontación con los Estados capitalistas altamente desarrollados. Fue una reacción rusa al capitalismo occidental y, también, una respuesta rusa al socialismo occidental[361] (itálicas en el original).

Esta dimensión de la "cuestión populista (rusa)" que identifica Walicki, nos parece una matriz adecuada para repensar algunos fundamentos del planteo mariateguista (y del marxismo "herético" en general). Nos coloca frente a dos problemas: 1) El problema de la replicabilidad del modelo universal y la idea de progreso (el problema del determinismo y el evolucionismo, el problema de objetivismo y el subjetivismo, etc.,); 2) El problema del arraigo de la teoría revolucionaria (concretamente del marxismo) y de sus necesarias articulaciones con las tradiciones nacional-populares, específicamente las tradiciones democráticas y colectivistas.

Existe un extenso campo en el que se tornan evidentes las coincidencias entre algunas posiciones del populismo ruso y los planteos marxistas menos eurocéntricos y deterministas (concretamente los de Mariátegui). Ese campo asume un principio general básico: una teoría del desarrollo no capitalista en Rusia (pero extensible a otras regiones no occidentales) opuesta a la idea que concebía al capitalismo como

361 Walicki, Andrzej, *Populismo y marxismo en Rusia (La teoría de los populistas rusos: controversia sobre el capitalismo)*, Barcelona, Estela, 1971, p. 24.

un estadio de desarrollo inevitable, opuesta a la idea del desarrollo capitalista como precondición indispensable para el socialismo y como proceso histórico objetivo independiente de la voluntad de los seres humanos.

Los populistas llamados "legales", defensores de una industrialización autárquica y no capitalista, por ejemplo, fueron precursores del plateo que sostenía que para los países atrasados era inconveniente, o directamente imposible, repetir el modelo clásico. También sostenían que los costos del proceso de industrialización no debían ser cargados a la cuenta de los campesinos.

Otros partieron de esta teoría para sostener la posibilidad de una transición al socialismo basada en las comunidades campesinas. Estas eran consideradas reductos de formas sociales "superiores", dado que en ellas las relaciones humanas no habían sido objeto de cosificación (tal como planteaba el joven Marx, según vimos).

Los populistas rusos, antes que Mariátegui, buscaron anclar la utopía en la tradición. Los populistas rusos, antes que Mariátegui, pensaron a las comunidades rurales como el terreno favorable para que arraigue el socialismo "occidental" (o para que se realice lo "universal" a partir de su concretización) evitando una etapa burguesa. Herzen, antes que Mariátegui, sostuvo que el pueblo no esperaba obras ya preparadas sino "la revelación de lo que vaga secretamente en su ánimo".[362]

Vale aclarar que algunos populistas rusos sostuvieron posiciones conservadoras y antimodernas, y bregaron por mantener incontaminadas a las comunidades. Otros, más cercanos a una concepción dialéctica del desarrollo histórico, pensaban que debían asimilarse los avances de la modernidad, con el fin de evadir los estadios intermedios y pasmosos (las "horcas caudinas") del desarrollo. Planteaban la articulación dialéctica entre la comunidad campesina tradicional (un pasado "sobreviviente") y el colectivismo de la sociedad socialista (el futuro), entre las

362 Citado por: Venturi, Franco, *op. cit.*, Tomo I, p. 139.

tradiciones y el pensamiento crítico, entre lo particular y lo universal, entre el realismo y la utopía.

Los "hábitos" del pueblo –los elementos de socialismo práctico en los términos de Mariátegui–, por lo menos para algunos populistas rusos, remitían a condiciones específicas que favorecían los procesos de transición al socialismo, eran elementos privilegiados a la hora de pensar esa articulación, eran relaciones entre trabajo y propiedad que ya existían y que servían como punto de partida –solo como punto de partida– para las nuevas formas de relación social. De esta manera reconocían tanto las formas concretas como sus potencialidades prefigurativas del socialismo. Franco Venturi se preguntaba:

> ¿No es acaso el mismo socialismo –la idea de una comunidad e igualdad de bienes, de una economía basada en la solidaridad– un legado del pasado que se ha conservado transformándose en un ideal para el futuro? ¿Y no es el propio socialismo –el comunismo, y no sólo el populismo– una idea que en su origen se contrapuso conscientemente al desarrollo económico?[363]

Walicki trae el caso de Alexander Ulianov (el hermano de Lenin), ejecutado a los 21 años por su participación en un atentado contra el zar Alejandro III, traductor al ruso de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho*, de Marx, un texto que se publicó en Suiza con prólogo de Lavrov. Según Walicki, lo que al hermano de Lenin más le interesaba del trabajo Marx era

> …la posibilidad de saltarse el desarrollo histórico de un país, "pasando por algunas fases de este desarrollo sobre el plano ideológico". Según el joven Marx, el desarrollo político de Alemania se adelantó a su desarrollo histórico porque Alemania había experimentado en el pensamiento todo lo que Francia había experimentado en la realidad: esta

363 Venturi, Franco, *op. cit.*. Tomo I, p. 20.

> era la razón de por qué existía para Alemania la posibilidad de lanzar una revolución proletaria aunque no hubiese pasado a través de la fase de la revolución burguesa. De forma bastante correcta Ul'yaonov [Alexander Ulianov] vio en esto un importante argumento para la tesis de que los países históricamente atrasados, pero ideológicamente desarrollados, podían evitar o saltarse algunas fases de su desarrollo natural.[364]

Como vemos, no todas las expresiones del populismo podían parangonarse a Jano con sus dos caras, una mirando al pasado y otra al futuro (tal como lo hacía el propio Lenin). De todas maneras, como nos recuerda Walicki, Lenin buscó extraer de la utopía populista "su núcleo democrático correcto".[365]

La defensa de la comunidad campesina, en Mariátegui, se aleja del "romanticismo económico" o la "utopía retrógrada" de algunos populistas rusos. Mariátegui no es un reaccionario en sentido histórico-filosófico. Su crítica al capitalismo no parte de una idealización de relaciones sociales precapitalistas. Pero la visión mariateguiana y algunas visiones del marxismo dan cuenta de las dimensiones clave de la cuestión populista identificadas por Walicki y de sus problemas principales.

Mariátegui piensa en las posibilidades de articulación –no exenta de tensiones– entre la capacidad del campesino-indígena de desarrollarse como clase y el desarrollo de su individualidad. Los populistas rusos, en general, no consideraron la primera posibilidad. Muchos marxistas de ojos muy occidentales no consideraron la segunda, es el caso de Struve (y los "marxistas legales" apologistas de la industrialización capitalista rusa), para quien Marx era directamente un utópico, es el caso de Plejanov, de modo ostensible.[366] Por supuesto, en el seno del populismo ruso

---

364 Walicki, Andrzej, *op. cit.,* p. 113.

365 Walicki, Andrzej, *op. cit.,* pp. 19 y 152.

366 Curiosamente, Plejanov solía agitar el fantasma del despotismo bajo la figura de un "comunismo autoritario peruano".

hubo quienes reconocieron este dilema teórico-práctico. Lo mismo que hicieron algunos marxistas, tal como hemos visto.

Muchos de los que afrontaron ese dilema llegaron a la conclusión de que las bases objetivas del socialismo pueden ser provistas tanto por la socialización impuesta por el trabajo capitalista y el desarrollo de las fuerzas productivas o por las formas de posesión colectiva y los elementos de socialismo práctico, es decir, por las relaciones de producción.

El otro principio básico del populismo ruso (no tan presente en las expresiones tempranas del populismo, en las que tenían peso las reivindicaciones democráticas y antifeudales) se relaciona con una teoría del poder político antijacobina que promovía el predominio de las masas sobre las elites vistas, por lo general, como agentes del intelectualismo abstracto (acotemos al margen: una disposición típicamente soreliana). Esta teoría derivó en algunas expresiones del populismo ruso, por ejemplo, en los populistas legales, en abierto desinterés por el cambio político y en la formulación de una contraposición entre la revolución social y la política que condujo a la pasividad, la indiferencia o la abierta cooperación con la monarquía teocrática; en otros casos condujo al terrorismo.

Mariátegui, como Marx, siempre reivindicó la lucha política, pero como veremos, hay en él una concepción política original que se aleja del jacobinismo o el blanquismo.

Como hemos visto, en el caso de Mariátegui el "deseo de comunidad" tiene dimensiones e implicancias bien inteligibles. Lo mismo su concepción de la tradición. Su incaísmo posee un sesgo metafórico que choca con las idealizaciones burdas y los proyectos basados en reposiciones nostálgicas y ahistóricas. Para Mariátegui, que recurre a las formas románticas en sus versiones revolucionarias y socialistas, la comunidad es una forma viva, actuante y preñada de futuro. Su recuperación del anticapitalismo práctico de la comunidad campesina-indígena es base y punto de partida de un orden social superior, un componente esencial de una economía política de las clases subalternas y oprimidas.

Asimismo, puede considerarse como un aspecto del romanticismo de Mariátegui la concepción dinámica de la realidad que reconoce que lo que *es* puede ser de otro modo, una concepción que niega cualquier valor o verdad absoluta, una concepción en algún sentido "agónica" y "antinaturalista", contrapuesta a la filosofía de lo estático que impulsan en la actualidad las distintas versiones del "pensamiento único" (sí, consideramos que el pensamiento único es "plural", por lo tanto, creemos que no debería ser reducido a sus versiones más reaccionarias, las que poseen menos aptitudes hegemónicas). En otros aspectos, Mariátegui se aleja de algunos tópicos del romanticismo, su mito es más realista que el mito romántico, su utopía es más realista que la utopía romántica tradicional. Mariátegui es dialéctico a la hora de juzgar el presente.

Estas ideas se articulan y se complementan con la noción de restauración racional de los *Manuscritos de 1844*. A su vez, se vinculan con el concepto de economía comunista indígena y la noción de elementos de socialismo práctico y, en general, con la idea mariateguiana de la tradición y el socialismo. Podríamos decir que Mariátegui parte de la diferencia (lo que desde una mirada eurocéntrica puede aparecer como algo "exótico", "mágico", etc.) a la hora de pensar el ser de la humanidad, luego da testimonio de una diferencia concreta y enseguida la articula con la igualdad.

Al igual que en Perú, las comunidades rusas fueron hostigadas por el Estado. Así como en Perú el desarrollo capitalista perjudicó a las comunidades más que a los terratenientes "feudales", en Rusia la emancipación de los campesinos del régimen de servidumbre incrementó la opresión a las comunidades y benefició a los antiguos señores. En ambos casos estamos frente a un capitalismo que no potencia el desarrollo de la agricultura y favorece a nuevos "parásitos capitalistas". En ambos casos "las ideas y técnicas importadas de Occidente no consiguen transformar las realidades locales e incluso parecen hacerlas más gravosas."[367] Por

367 Venturi, Franco, *op. cit.*, Tomo I, p. 40.

eso, Marx y Mariátegui ligaban las posibilidades de desarrollo de las comunidades a una revolución socialista.

Con relación a otro cariz estrechamente unido al carácter relacional de los elementos de socialismo práctico, cabe destacar que Mariátegui era perfectamente consciente de que los instrumentos de dominación del Estado burgués no podían transformarse en órganos de emancipación. Por eso consideraba que debían oponérsele nuevos órganos propios de las clases subalternas, como los consejos de obreros y campesinos. En este sentido es oportuno tener presente su experiencia europea, particularmente italiana, que lo puso en contacto directo con este tipo de órganos y con un "socialismo de base", que en algunos aspectos esenciales pueden parangonarse a las comunidades campesinas indígenas del Perú.

El socialismo "de aquí": lo universal y lo particular

Lo "práctico", en general, tiende a concebirse como opuesto a lo teórico o abstracto. Así, lo práctico aparece en consorcio con lo real y contrastado a la idea pura. Consideramos que el sentido de lo práctico en Mariátegui no parte de esta contraposición, sino que se vincula con lo potente, fecundo y actuante, "al culto de las fuerzas que crean los resultados".[368] Mariátegui no deja de justipreciar la realidad empírica, solo que no considera que lo real sea lo único verdadero. Materialismo e idealismo no son para él dos ámbitos partidos. En este sentido, los elementos de socialismo práctico incluyen componentes relacionales y también desiderativos, específicamente los vinculados con la utopía andina, es decir, comprenden horizontes abiertos e ilimitados.

Los elementos de socialismo práctico se relacionan con el mito (lo incondicionado condicionante) que es un componente de la experiencia, la memoria y el imaginario de las clases subalternas, un elemento práctico de cohesión en una sociedad fragmentada y heterogénea y un elemento que moviliza, despabila y contribuye a organizar una voluntad colectiva, al decir de Antonio Gramsci. Pero, en contra de lo propuesto

368 Se trata de una frase de Piero Gobetti, citada por Mariátegui (SE, p. 206).

por Robert Paris, el mito no es precisamente lo que le sirve a Mariátegui para sostener un proyecto socialista en un país donde las "fuerzas de las cosas", la "prosa de lo real" o "la prosa de la razón" le juegan abiertamente en contra.[369] Por el contrario, para el Amauta el mito forma parte de una realidad plena de posibilidades. El mito no es atajo. Como hemos visto en el capítulo anterior, cuando hacíamos referencia a la impronta soreliana, para Mariátegui el mito es función práctica y está enraizado en la historia. Es parte de una totalidad.

La sola noción de elementos de socialismo práctico demuestra que Mariátegui no se vio obligado a adjudicarles al proyecto y a los valores socialistas un "estatuto ahistórico o metahistórico", tal como ha planteado Paris.[370] Por lo menos no a partir de su "descubrimiento de América". El mito, los elementos "irracionales" o "místicos", no son los componentes, disponibles y toscos, de una dialéctica llamada a suturar, por un lado una realidad reacia al socialismo, y por el otro los fines que lo proclamaban. Mariátegui no vive la paradoja del apóstol San Pablo: el proyecto y los valores que proclama *son* del mundo y *están* en el mundo (para San Pablo "eran" del mundo pero no "estaban" en el mundo). La unidad que proclama es concreta, no es ficticia.

Los elementos de socialismo práctico se relacionan con el comunismo como sinónimo de orden igualitario, campesino, indígena y a la vez remiten a un aliento mesiánico y mítico, a la esperanza de que los runas, los hombres y mujeres andinos, puedan unir el cuerpo y la cabeza del inca para acabar con el desorden impuesto por los conquistadores y dominadores.

Para Mariátegui, revolucionario convencido de que la realidad se transforma desde sus propias entrañas –"desde dentro de ella misma",

---

369 Paris, Robert, "El marxismo de Mariátegui", en: Aricó, José, *op. cit.*, p. 137. También en: París, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, *op. cit.*, p. 144.

370 París, Robert, La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 144.

según la expresión de Aníbal Quijano[371]– un proyecto socialista y revolucionario debía desarrollar, ampliar y sistematizar elementos que "ya" se encuentran en la sociedad y que son parte de la identidad, las prácticas, las tradiciones y la cultura (la cotidianidad, finalmente) de las clases subalternas. Los elementos de socialismo práctico aparecen como una elaboración de los campesinos indígenas, de los trabajadores, en el marco de su experiencia histórica. Eso mismo que han elaborado y construido colectivamente es el fundamento de su proyecto de cara al futuro, de su utopía realista. El socialismo aparece entonces como producto de una experiencia histórica y no como resultado de devaneos teóricos o de ensueños utópicos.

Los elementos de socialismo práctico remiten entonces a una síntesis dialéctica y no precisamente a una restauración, tampoco a una compatibilización, entre un socialismo "primario" y otro "elevado". No. Porque la concepción del socialismo que sostiene Mariátegui es relacional, y está atenta a toda instancia que produce lazo social alternativo al capital, aunque se aparte de los modelos y los dogmas clásicos. Tampoco corresponden las consideraciones instrumentalistas o tácticas que reclaman para las vanguardias la utilización libre y gratuita de todo medio o herramienta de poder popular.

La noción de elementos de socialismo práctico no se puede reducir a la identificación de tradiciones o sujetos "permeables" al socialismo o a las líneas correctas. Es mucho más compleja, más rica y densa. Porque es esa forma práctica (y la identidad cultural adjunta) la que les sirve a los sujetos para cambiar la realidad y para crear un universo. De hecho, cuando Mariátegui habla de la relación entre indigenismo y socialismo, o entre cultura andina y marxismo, recurre a términos muy sugestivos como "confluencia" (unión de dos corrientes de agua en un lugar, concurrir diversos factores en un hecho),[372] "aleación" (resultado

371 Quijano, Aníbal, *op. cit.*, p 115.

372 Vale tener presente que en la cultura andina se llama *tinku* al lugar de confluencia de dos ríos. Ese lugar se considera "sagrado".

de la incorporación de uno o varios elementos a un metal; el objetivo de una aleación es mejorar las propiedades de los metales que la forman) y "consanguinidad" (carácter de los que pertenecen a un mismo tronco o familia). Como en el "quimismo" –el segundo momento de la dialéctica de la objetividad–, las relaciones obedecen a una ley inmanente y pertenecen a la naturaleza del objeto químico. Confluencia, aleación, consanguinidad, son metáforas que remiten a procesos sincréticos, en fin, al mestizaje. Vale reiterar que el mestizaje remite a un proceso que es mucho más complejo que el simple connubio existencial de componentes diferentes.

Arguedas refiere una situación concreta que explica con contundencia argumentativa esta idea de mestizaje. Comenta:

> …durante el período colonial, el pueblo nativo asimiló una ingente cantidad de elementos de la cultura hispánica, aparte de los que las autoridades les impusieron. Ocurrió lo que suele suceder cuando un pueblo de cultura de alto nivel es dominado por otra: tiene la flexibilidad y poder suficiente como para defender su integridad y aun desarrollarla, mediante la toma de elementos libremente elegidos o impuestos. A todos transforma. Hacia 1960, un médico español no pudo reconocer un arpa de hechura indígena en un teatro popular de la ciudad de Lima.[373]

Dejando de lado la discusión respecto de las condiciones del mestizaje (por ejemplo: poseer una cultura de alto nivel), el proceso y la circunstancia que considera Arguedas encuentran correlatos en el socialismo y el marxismo de Nuestra América. Por cierto, la "hechura indígena" del marxismo de Mariátegui –y la "hechura indígena" de un conjunto de expresiones del socialismo de Nuestra América– no han sido reconocidas

373 Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana… op. cit.*, p. 193.

por europeos o europeizados que tienden a considerar a su marxismo como "desnaturalizado" y traidor a una supuesta "esencia".

En un comentario sobre los *Siete ensayos*, publicado en la *Revue de L' Amerique Latine*, en junio de 1930, Luis Baudin sostenía:

> Mariátegui analiza muy felizmente el carácter antiindividualista del indio y concluye en la necesidad de mantener y extender las comunidades agrarias, pero concibe esta política bajo la forma de un movimiento socialista que vincula a la pretendida tendencia universal y fatal: al socialismo del que Marx ha hablado. Sin embargo es imposible colocar sobre un mismo plano a blancos y a indios, mirar como iguales de una parte el retorno a un estado antiguo de cosas para indios que han quedado sin asimilarse y querer por otra parte la transformación completa de una sociedad individualista que ha hecho desde hace mucho tiempo el aprendizaje de la propiedad y la libertad [...] El autor nutrido de tesis socialistas ha querido ligar el nuevo mundo al antiguo para hacer entrar la cuestión indígena en el cuadro del socialismo europeo.[374]

Para rebatir este tipo de planteos, lo más significativo es que Mariátegui no recurre a la noción de elementos de socialismo práctico con el fin exclusivo de demostrar la "compatibilidad" entre el ayllu-comunidad y el socialismo "moderno", compatibilidad determinante de la transición al socialismo en Perú. No piensa (por lo menos no exclusivamente) en una apertura vernácula pero solo de cara al futuro. Aunque les asigna carácter determinante, no se atiene solamente a las legitimidades periféricas del socialismo (o en general, del anticapitalismo) como contracara de la mundialización del sistema capitalista que, por cierto, tampoco es precisamente un producto vernáculo, como tampoco lo fue la conquista

374 Baudin, Luis, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta. Lima, 1928", publicado en *Revue de L' Amerique Latine*, Nº 102, 1º de junio de 1930, en: Aricó, José, *op. cit.*, p. 257.

española. Hay algo más que el esfuerzo teórico-práctico por articular los requerimientos internacionales del socialismo y los que imponía la realidad nacional. Como sostiene Fernanda Beigel, se trataba de una realidad que en la década del veinte (y al igual que en buena parte de Nuestra América) ofrecía condiciones para el arraigo y el desarrollo de vanguardias estético-políticas y que, por lo tanto, difícilmente puede ser pensada como "objeto pasivo de ninguna forma de conquista cultural".[375]

Sostenemos que el planteo de Mariátegui es mucho más radical –y tajante– en cuanto excede la noción de "compatibilidad". Cuando dice que el socialismo está en la tradición americana y que "la más avanzada organización comunista primitiva que registra la historia es la incaica" (IyP, p. 249), Mariátegui redobla la apuesta y presenta al socialismo como algo propio de la realidad intrahistórica y geopolítica de Nuestra América, no ajeno a sus tradiciones. Coincidimos con Flores Galindo en esta afirmación:

> La preocupación de Mariátegui por el "comunismo" incaico nacía de la necesidad de mostrar cómo el socialismo no era extraño a la historia peruana. El socialismo podía rescatar los elementos colectivistas que estuvieran presentes en la experiencia incaica, y confundirse en este empeño con la tradición histórica indígena negada por la conquista. El socialismo no podía ser en el Perú una postura extranjerizante y antinacional.[376]

En todo caso, se puede decir que para Mariátegui el socialismo podía ser reconocido como algo ajeno a la "herencia cultural" de Nuestra América (aunque esto también es muy discutible, aun si consideramos a lo cultural en un sentido muy acotado) pero no a su experiencia histórica concreta. El socialismo no emerge como doctrina forastera y experien-

---

375 Beigel, Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, *op. cit.*, p. 27.

376 Flores Galindo, Alberto, "La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern", en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 284.

cia yuxtapuesta, pero tampoco basa su legitimidad "nacional" solamente en el acto de aclimatarse, en sus capacidades de vivir todas las patrias, en el hecho de que esta tierra está dispuesta a alimentarlo con sus jugos. Hay algo más que una identidad universal versátil que contribuye a consolidar una identidad de origen. Su universalidad tiene un sitial en el corazón de Nuestra América, tiene raigambre, vive en la historia de sus explotados y sus luchadores, late en sus conflictos sociales (en la misma lucha de clases), sucede en los movimientos, comunidades y organizaciones de base que prometen y prefiguran la nueva sociedad. El particular como momento del universal, está en el universal abstracto. Pero está en potencia. Solo la peruanización (latinoamericanización, o, si se nos permite: "nuestramericanización") del socialismo y del marxismo puede hacer de la verdad teórica una universalidad concreta. Esta peruanización, para Mariátegui, exige una tarea creativa. Entonces, no pretende importar un modelo para adaptarlo a las condiciones locales, tampoco quiere producir una síntesis meramente novedosa, sino crear algo radicalmente nuevo, inventar un repertorio.

Mariátegui, al pensar el socialismo (y el marxismo) desde praxis y valores no compatibles con el capitalismo –praxis y valores que además piensa en sus articulaciones reales y posibles con las luchas por la liberación nacional– propone un paso significativo en pos de la identificación de los elementos locales potencialmente universalizables.

Mariátegui impugna la base argumental en la que se basan los nacionalismos que se resisten a ser contenidos por el ideal y el proyecto socialista (tanto el nacionalismo de derecha como el nacionalismo populista y folklórico), al demostrar, en contra de Lugones por ejemplo, que ese horizonte no es una quimera excesiva o una invención alemana condenada al desarraigo en Nuestra América (por cierto, en la misma línea se podría sostener que la propiedad privada es un hallazgo de un publicista inglés del siglo XVIII). Por el contrario, desde la óptica del Amauta es precisamente el tipo de nacionalismo que reniega del socialismo (el que se opone o el que limita los alcances del antiimperialismo y del proyecto de unidad de Nuestra América) el que se perfila como el artificio más

ajeno a nuestras tradiciones. Para Mariátegui el nacionalismo más auténtico y válido era el que aparecía "natural" y espontáneamente en la praxis de las clases subalternas y que, por lo tanto, encontraba su continente más idóneo en el programa socialista.

En el marco de la polémica sobre el indigenismo, en su "Réplica a Luis Alberto Sánchez" publicada en *Mundial* del 11 de marzo de 1927 y en número 7 de *Amauta* del mismo mes y el mismo año, decía Mariátegui:

> El nacionalismo de las naciones europeas [...] se propone fines imperialistas. Es reaccionario y antisocialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales –sí coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política– tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye en el socialismo. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria, no ha agotado su misión histórica (IyP, p. 221).

Mariátegui propone que la nación, un objeto frecuentemente condenado a ser pensado desde un espacio burgués, sea pensada desde un espacio socialista. En este plano tampoco había forzamientos. No los había, entre otras cosas, porque para Mariátegui, al igual que para el intelectual boliviano René Zavaleta Mercado, el socialismo en Nuestra América más que una elección es un destino obligado si se pretende construir una nación popular y democrática. Al decir del boliviano, el socialismo "no es un ideal de iniciados y ni siquiera una postulación, sino un requisito existencial".[377] Porque el desenvolvimiento de las premisas nacionales y democráticas solo puede ser posible asumiendo metodologías y formatos políticos y sociales no burgueses, es decir, socialistas o de orientación socialista. Cuando Mella decía "Ya no hay patria. Solo hay

377 Zavaleta Mercado, René, *La formación de la conciencia nacional*, La Paz, Amigos del Libro, 1990, pp. 153-157.

clases enemigas",[378] estaba disputando un significado. No rechazaba a priori la idea de una patria ni asumía algún diseño abstracto del internacionalismo. Sí planteaba la necesidad de construir una patria de y para las clases subalternas como la única condición de posibilidad de "una patria", dado que las clases dominantes eran por naturaleza enemigas de la misma.

Mariátegui sigue siendo una figura paradigmática a la hora de ubicar la cuestión nacional en su justa dimensión. Sin convertirla en una cuestión subsidiaria, tampoco cae en la sobrevaloración del problema nacional. En fin: Mariátegui nunca pierde el sentido clasista de la cuestión nacional.

Ni calco ni copia

Mariátegui halló una evidencia de esta consanguinidad del movimiento indigenista y el movimiento socialista (nacional-internacional) en la figura de un "indio socialista", el maestro quechua Ezequiel Urviola. En realidad, Urviola tenía orígenes mistis, era un mestizo puneño aindiado con un grado de intensidad inusual. Era un "indio por compromiso", un hombre que se salió de la estructura social dominante para hacerse indio. Siendo un joven maestro rural, Urviola decidió cambiar el traje, la corbata y el sombrero por las ojotas, el poncho y el chullo (gorro). Pero la conversión de Urviola fue mucho más allá del aspecto externo; no hay en él premeditación, sobreactuación e impostación de una autoctonía, simplemente un proceso de subjetualización e historización del sujeto (es

378 Mella, Julio A., "La guerra de clases en Cuba", en: Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina*, *op. cit.*, p. 88. En otro trabajo dirá Mella: "En su lucha contra el imperialismo –el ladrón extranjero– las burguesías –los ladrones nacionales–, se unen al proletariado, buena carne de cañón. Pero acaban por comprender que es mejor hacer alianza con el imperialismo, que al fin y al cabo persigue un interés semejante. De progresistas se convierten en reaccionarios…" Véase: "¿Qué es el ARPA?", en: AA.VV., *El marxismo en América Latina* (Antología), *op. cit.*, p. 56.

decir: un "hacerse" sujeto). Originalmente inspirado por el anarquismo, quiere acabar con el gamonalismo a sangre y fuego. Luego, al influjo de Mariátegui, asumirá el credo socialista. Garantizará la presencia indígena en las Universidades Populares, donde dictará, no casualmente, una conferencia sobre Tupac Amaru II.

En el cuerpo tullido y endeble de Urviola (muere de tuberculosis antes de los 30 años), Mariátegui identificó la fusión de los Andes y el mundo, la divisa de la tradición que asimilaba lo más avanzado de la cultura occidental pero también el movimiento inverso. Asimismo, Mariátegui ve en Urviola una "praxis" que desactiva la de los conquistadores y sus herederos, un agente de un grupo social y el soporte de un conflicto. Urviola no quiere parecerse en nada a los invasores. Reafirma su ser, el ser de los oprimidos y los exterioriza en todo lo que puede: en la vestimenta, en el lenguaje, en la acción. Mariátegui también reconoce en Urviola la operación que mencionamos al final de Capítulo 2: la recuperación de lo propio perdido y la asimilación positiva de lo ajeno. Urviola era la nación, era la corporización de la peruanidad que resurgía y era el paradigma de una maniobra que, al mismo tiempo, eliminaba, conservaba y superaba. Una superación que no debe confundirse con una simple mixtura, dado que acontece en el espacio de una totalidad, en la ancha superficie de un sujeto colectivo. Urviola, además, aparecía como la contracara del antihéroe egocéntrico que repudia la ideología. Maestro y agitador, labriego y pastor, Urviola es emblema del "Nuevo Indio", que asume un objetivo emancipador y va tras él sin que nada lo detenga.

Componentes y signos similares fueron hallados por Mariátegui en la obra del pintor y grabador José Sabogal (1888-1956) y del poeta César Vallejo (1892-1938), el autor de *Los heraldos negros* y *Trilce*.

Aquí radica una diferencia fundamental con Haya de la Torre. Como hemos visto, el fundador del APRA, compartía con Mariátegui el argumento favorable a la comunidad campesina y la tesis del "comunismo incaico", de hecho se mostró partidario de esta tesis antes que el propio Mariátegui;

pero para el primero, el colectivismo agrario era función de una revolución democrático-burguesa y no de una revolución socialista.

Haya de la Torre sostenía que en Perú existían tres clases oprimidas por el imperialismo: el proletariado industrial, caracterizado por su debilidad congénita, un amplio e "ígnaro" (¡ignorante!) campesinado y las capas medias empobrecidas. Para él, dadas las condiciones semicoloniales de Perú, se imponía una revolución democrático-burguesa y no socialista. Las dos primeras clases, una débil, "minoritaria y naciente", la otra "ígnara" no estaban en condiciones de impulsar y sostener un proceso de transformaciones socialistas y, por otro lado, primero había que atravesar una etapa de desarrollo capitalista, realizar la revolución democrático-burguesa. Lejos de Mariátegui, Haya de la Torre y la IC consideraban que una posición favorable al socialismo en un país de escaso desarrollo capitalista podía producir un defasaje ideológico, caldo de cultivo del mesianismo campesino o de desviaciones ultraizquierdistas.

Para Haya de la Torre, ese tránsito por la estación capitalista era función de las capas medias y del Estado, es decir, consideraba que un "Estado antiimperialista" dirigido por la pequeña burguesía podía construir estas premisas. Por cierto, esta visión del Estado (concentrada en su tesis del Estado antiimperialista) es burdamente instrumentalista, tanto como la de la izquierda dogmática.

Haya de la Torre reconoce la subsistencia de las comunidades y las tradiciones colectivistas pero, desde una concepción etapista y estadocéntrica que supervaloriza el papel histórico de la pequeña burguesía, no está en condiciones de considerarlas como la base de la nueva sociedad, tal como planteaba Mariátegui. Este punto de vista no solamente distanció a Mariátegui del nacionalismo populista sino que generó contradicciones con la IC, que también se pusieron de manifiesto en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana.

El debate librado en dos frentes no solo muestra la originalidad de Mariátegui sino también las limitaciones, en acto y en perspectiva, del nacionalismo populista y del estalinismo latinoamericanos que, más allá

de sus diferencias, coincidían en un tópico estratégico fundamental: la inexistencia de condiciones para una revolución socialista en Nuestra América. Tanto el nacionalismo populista como el estalinismo latinoamericanos rechazaban el reformismo pero solamente desde la retórica. Para el nacionalismo populista, el reformismo como definición y praxis política pertenecía a un arsenal teórico y a un léxico europeizante y la realidad de Nuestra América no habilitaba su utilización; para el estalinismo, el reformismo se asociaba a las estrategias social-burguesas de las organizaciones socialistas no subordinadas a la IC y alejadas de las orientaciones impuestas por la Unión Soviética. Pero la realidad histórica señala que ambas corrientes fueron reformistas, e incluso mucho menos que eso.

Doce años después de la muerte de Mariátegui, y como coletazo de la polémica con la IC, el ya mencionado funcionario soviético V. M. Miroshevski publicó el célebre artículo donde acusaba al Amauta de asumir una posición romántica y nacionalista, de precipitarse en una idealización del régimen inca, de fetichización populista de la comunidad campesina y lo tildaba de "representante de la democracia burguesa y propagandista de una revolución democrático-burguesa", todo esto por sostener que la comunidad indígena podía ser el punto de partida para una reorganización socialista de la estructura agraria. Para Miroshevski, la actualidad del socialismo (el planteo de una revolución socialista y antiimperialista) era una idea que se correspondía con un "estado primario" (quería decir, pobre, atrasado) de los partidos comunistas de Nuestra América. Una etapa que él consideraba superada en la década del 40. Para el funcionario, la tesis que mejor expresaba esa superación era la que planteaba la revolución democrático- burguesa, agraria y antiimperialista.[379]

Si bien Mariátegui reconoce que "el socialismo no *es* una doctrina indoamericana" y que "ningún sistema contemporáneo" podía pretender esa condición, considera que el hecho de haber nacido el socialismo

379 Miroshevski, V. M, *op. cit.*, en: Aricó, José, *op. cit.*

como doctrina en Europa (igual que el capitalismo o las ideas vinculadas a la Revolución Francesa, o el nacionalismo, por ejemplo) no lo convertía en específicamente europeo. Se trata, para Mariátegui, de un movimiento mundial, una tendencia irrefrenable a la universalidad ("Aniversario y balance", presentación de *Amauta,* septiembre de 1928, en IyP, pp. 246-250). Mariátegui confiaba en que el mundo marchaba indefectiblemente al socialismo. A fines de la década del diez y principios de la del veinte detectó signos que creía inequívocos de esa tendencia histórica. En los últimos años de su vida –"estabilización capitalista" mediante– no modificó su punto de vista en lo sustancial: pensó que el socialismo demoraría un poco más de lo previsto y lo deseado.

En "Lo nacional y lo exótico", un artículo publicado en *Mundial*, en noviembre de 1924, Mariátegui había afirmado: "ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica. La propagación de una idea no es culpa ni es mérito de sus asertores; es culpa o es mérito de la historia. No es romántico pretender adaptar el Perú a una realidad nueva" (PP, p. 28).

Más adelante refutaba a los discursos "nacionalistas" que descalifican al socialismo por "exótico", apelando a sus propias premisas. Les recordaba Mariátegui que el nacionalismo no brotaba de la "tierra", ni de la "raza" y que en realidad era la única idea efectivamente exótica y forastera que se propugnaba en el Perú (Ver: PP, p. 29). Invirtiendo radicalmente un paradigma político hegemónico y el sentido común de su tiempo, Mariátegui plantea que el socialismo es menos exótico que el nacionalismo. La identificación de los elementos de socialismo práctico en las comunidades indígenas-campesinas le sirvió para fundamentar este planteo. A diferencia del socialismo, Mariátegui presenta a la nación bajo la forma de la abstracción, la alegoría y el mito. La presenta bajo la forma de lo no realizado, particularmente en los países periféricos. Pero es precisamente en estos países donde el nacionalismo puede desprenderse de un lastre de exotismo, adquiriendo un carácter revolucionario, perfilándose como "la encarnación del espíritu de la libertad" (PP, p. 75).

El eje está puesto en las condiciones que Nuestra América ofrece para la aclimatación y fructificación de determinadas ideas. Condiciones convenientes para la idea socialista, al igual que para la caña de azúcar y el algodón de mitafifi, algo que, como vimos, Mariátegui planteaba al mismo tiempo que por primera vez era calificado de bolchevique en el artículo "Bolcheviques aquí", publicado en *El Tiempo*, en abril de 1918 (*Antología*, p. 91). La modernidad blanca y occidental consideraba que la realidad peruana y de Nuestra América era exótica. Mariátegui se propuso demostrar que no lo era. Y el socialismo tampoco.

Un razonamiento similar aplicará a la cuestión del feminismo. En el artículo "Las reivindicaciones feministas", publicado en *Mundial*, en diciembre de 1924, sostendrá:

> No hay que ver en el feminismo una idea exótica, una idea extranjera. Hay que ver simplemente una idea humana (...) El feminismo no ha aparecido en el Perú artificial ni arbitrariamente (...) Mas si la democracia burguesa no ha realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales de su realización (TdE, pp. 129-133).

Al final de los *Siete ensayos* Mariátegui definirá al socialismo como un camino universal, ecuménico, que nos permite ser nosotros mismos (SE, p. 320). De este modo, concebía al socialismo como una nueva solidaridad universal, pilar de una comunidad universal que podía hacer posible la colaboración, la integración y un orden racional y humano.

Para Mariátegui, el socialismo poseía la dignidad de la universalidad, una universalidad ubicada en las antípodas de los modelos universalizantes que incorporan compulsivamente bajo el dominio de su ley de hierro, una universalidad que es humanidad, relación, contacto, diversidad y multiplicidad. Para Mariátegui el socialismo poseía –sobre todo– la dignidad de la realidad concreta. Concebido el proceso de universalización desde esta posición, la diversidad no puede constituir

jamás un obstáculo. Solo desde lo concreto (que es diverso) se puede comprender el significado histórico de lo universal.

Entonces, para el Amauta el socialismo es utopía, proyecto, programa consciente, instrumento de lucha, grito de guerra, fenómeno y práctica objetiva. El socialismo "práctico" es la fuerza histórica concreta con capacidad de ejecutar la idea socialista, en su sentido más radicalizado. Es realidad de solidaridad y entrega al otro(a) y a la vez compromiso con un espíritu universal. No es un socialismo evolucionista y reformista y minimalista, y tampoco un socialismo cuyo horizonte no logra trascender el Estado.

Pero si el socialismo no es una doctrina "autóctona", para Mariátegui, tampoco es ajeno a Nuestra América. Como afirma en "Aniversario y balance": "El socialismo, en fin, *está* en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica..." (IyP, p. 249 [itálicas nuestras]).

Como vimos, para Mariátegui el socialismo es del orden de Nuestra América, no es un valor absoluto sino parte de su realidad intrahistórica y, además, es algo vivo, concreto, pero es incompleto, no está realizado. Al ser el socialismo "de acá", al revestir un carácter "práctico", su extensión y cumplimiento integral a futuro aparece como posible. Se impone, por lo tanto, una tarea de creación (heroica) del socialismo, enlazado lo nacional y lo internacional, lo indígena y lo europeo, a partir de sus elementos emancipatorios.

Por eso también decía Mariátegui en "Aniversario y balance": "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 indo-americano" (IyP, p. 249). El socialismo proveía las coordenadas para plantear el problema indígena: "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" (SE, p. 323).

Mariátegui critica al socialismo eurocéntrico, y lo hace tempranamente, incluso antes de su "descubrimiento" de América y del mundo andino. En una conferencia pronunciada en septiembre de 1923, titulada "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental", afirmaba: "El socialismo [se refiere a la corriente hegemónica en las décadas previas a la Revolución Rusa] era una doctrina internacional; pero su internacionalismo concluía en los confines de Occidente" (versión reproducida por la revista *Caretas*, Nº 8, Año II. Lima, mayo de 1951, en: HCM, pp. 142 y 144). En la misma conferencia cuestionará el occidentalismo de la II Internacional y rescatará la política de apoyo a los movimientos de liberación nacional de los pueblos de Oriente practicada por la IC. Sostenemos que para Mariátegui el socialismo eurocéntrico aparecía como el campo de la antipraxis porque no "santificaba" los valores de la práctica.

Además, Mariátegui no deja de considerar la cuestión colonial a la hora de analizar la función del socialismo en las regiones periféricas. El socialismo requiere de la insurrección en los pueblos coloniales. En efecto, la condición periférica y semicolonial le otorgaba a la idea de nación un sentido libertario y compatible con el socialismo. En los pueblos de Nuestra América, el socialismo debía asumir una actitud nacionalista.[380]

Pero el nacionalismo popular revolucionario para Mariátegui no podía sustentar, por sí solo, un proyecto de transformación radical de la sociedad. Su socialismo, suponía, antecedía y abarcaba toda praxis relacionada con la defensa de la soberanía nacional. Para Mariátegui lo más nacional era lo más revolucionario. Por eso proclamaba:

> …este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista, de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca una

380 Ver por ejemplo: "La transformación del mundo oriental", *Variedades*, diciembre de 1923 en: LEC, pp. 205-208 y "Nacionalismo y vanguardismo", *Mundial*, noviembre-diciembre de 1925, en: PP, p. 75.

> burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los postulados de su doctrina (SE, p. 324).

Y en la conclusión de "Punto de vista antiimperialista", agregaba: "Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo..." (IyP, p. 95).

Para Mariátegui el socialismo contenía y superaba al nacionalismo y era la condición de la unidad de Nuestra América. En la respuesta a la encuesta de la revista *Variedades*, en octubre de 1928, sostenía que Nuestra América "...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" (LNyV, p. 164).

Para Marx todo movimiento de la historia era un acto de procreación real del comunismo, un acto de nacimiento de su existencia empírica y también el movimiento comprendido y conocido de su devenir. Al mismo tiempo, Marx identificaba y contraponía "otro comunismo", al que vinculaba con Etienne Cabet y Villegardelle ("utópicos"), un comunismo no consumado, que "busca para sí una prueba *histórica* [itálicas en original] en formaciones históricas aisladas que se oponen a la propiedad privada; busca una prueba en lo que existe, desprendiendo algunos momentos tomados aparte del movimiento...".[381] La noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico articula esta doble dimensión del comunismo que Marx plantea en los *Manuscritos de 1844*.

En otro plano, los elementos de socialismo práctico pueden concebirse como punto de partida para el desarrollo de una conciencia política de clase que avanza en la dilucidación popular del rol del Estado en las sociedades burguesas y que vivisecciona los mecanismos de dominación. Una conciencia revolucionaria de clase (que asume la cuestión

381 Marx, Carlos, *op. cit.*, p. 132.

del poder) y una conciencia socialista revolucionaria (que se propone construir una nueva sociedad). En "El problema de las razas en América Latina"[382], dice Mariátegui: "Una vez que el indio haga suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, tenacidad y fuerza en la que pocos proletarios podrán aventajarlo..." (IyP, p. 46). Es evidente que esta conciencia espontánea, que podemos vincular al socialismo práctico, es para Mariátegui algo cualitativamente distinto a la conciencia empírica que puede ser compatible con la ideología burguesa. La conciencia espontánea que emana de las experiencias de socialismo práctico y del ejercicio de una subjetividad afín con la autoactividad de las masas presenta incompatibilidades radicales con esta ideología. Sin dudas, una conciencia que tiene como plafón el ejercicio práctico del socialismo y sus valores es una posición sólida, mucho más si asume su capacidad singular en la creación de una nueva sociedad.

Esa conciencia espontánea es más condición objetiva que subjetiva (o un ejercicio de subjetividad afín a la autoactividad). Mariátegui percibe que en las comunidades anida un poder de rechazo y predisposiciones refractarias a la reproducción del orden dominante. La conciencia espontánea puede ser el punto de partida para la gestación de agentes experimentados en el cambio social. El déficit de esa conciencia pasa por su orfandad en materia de perspectivas más amplias, por no desarrollar anhelos de extensión y deseos de exceder el ámbito que la generó, es decir, por no asumir la conciencia de su propia potencialidad transformadora del conjunto social, esto es: la conciencia de la potencialidad

382 "El problema de las razas en América Latina" es uno de los documentos presentados y discutidos en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, junio de 1929), por lo tanto figura en el libro *El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, editado por la revista *La correspondencia sudamericana*, Buenos Aires, s/f. La primera parte del trabajo fue redactada íntegramente por Mariátegui, la segunda parte fue elaborada por el Dr. Hugo Pesce sobre un boceto del primero.

(que incluye la proyección) de los elementos de socialismo práctico y de las posibilidades de la comunidad como soporte de otra sociedad. Claro está, para Mariátegui el desarrollo de esta conciencia es impensable sin el protagonismo de las clases subalternas.

Partiendo de la noción de elementos de socialismo práctico, el proceso de formación de una conciencia política revolucionaria de clase tiene como ingredientes imprescindibles los aspectos contrahegemónicos de la cotidianidad. Por su parte, la utopía andina viene a agregar una motivación identitaria más a la rebelión campesina-indígena pero, para Mariátegui, jamás la produce por sí sola.

Pero hay algo más. Podemos identificar un rescate de aspectos relevantes de la cosmovisión de los pueblos originarios: la tierra como madre común, la Pacha Mama, base de la propiedad comunitaria de los campos, del respeto de los seres humanos hacia la naturaleza y del respeto interhumano; y la heliolatría, la adoración del Sol, porque es igualmente dador de vida y es de todos, como el planeta. Y también podemos agregar el rescate de algunos aspectos de las formas de justicia popular ancestrales en las que se asocia una idea de administración de justicia como función de la sociedad en su conjunto. Por ejemplo, las formas que aparecen descriptas en "Ushanam Jampi", un relato de López Albújar que forma parte de sus *Cuentos andinos* y que Mariátegui analiza en los *Siete ensayos* (SE, pp. 308 y 309).

Mariátegui aborda el problema histórico y cultural de Perú a partir de sus vinculaciones con las bases materiales y clasistas. La noción elementos de socialismo práctico no puede desvincularse de la clave historicista asumida por Mariátegui. Por lo tanto, remite también a la identidad sujeto-objeto (que es relación y mediación) y a la ligazón entre economía y cultura. En fin, a la praxis. En "Aniversario y balance" afirma: "Nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia" (IyP, p. 250).

A modo de síntesis, podemos sostener que Mariátegui convoca a buscar el socialismo en la realidad de Nuestra América y de Perú, *con el auxilio* insustituible de Marx y no *en* Marx. Las claves del cambio social, sus

lógicas inherentes, sus posibles derroteros, deben buscarse en la propia realidad a partir de un trabajo dialéctico de conocimiento-transformación. Mariátegui, a diferencia de la IC, está más predispuesto al "descubrimiento" que a la "aplicación" y la "mímesis", predispuesto incluso al descubrimiento del método (también este debe ser "descubierto" en el fragor de la intersubjetividad). En Mariátegui, la praxis condiciona la teoría y la historia condiciona el método.

Capítulo 5

El "hallazgo" de un sujeto: sobre la reformulación de la alianza obrero-campesina

Si uno se acerca a las explicaciones que dan la esencia de lo campesino (la servidumbre de la tierra), o lo proletario (las cadenas laborales, lo urbano o suburbano) estamos hablando de hombres extrañamente "libres"

Paco Ignacio Taibo II

El marxismo y la cuestión campesina (una introducción)

Lejos de toda pretensión por ahondar en los recovecos teóricos e históricos de un tema tan intrincado como la cuestión campesina en/para el marxismo (o para ser más precisos: en/para "los marxismos"), los primeros párrafos de este capítulo presentan algunas referencias generales sobre el asunto, al solo fin de enmarcar la posición de Mariátegui y contrastarla con otras dominantes en el marxismo de su tiempo.

Para el marxismo en sus versiones más esquemáticas y deterministas, el presupuesto material del socialismo era la gran industria y una extensa y poderosa clase obrera. El juicio relativo de Marx que sostenía que los países capitalistas avanzados señalaban el modelo de su desarrollo futuro a los países atrasados, muchas veces fue asumido como ley inexorable.

Los "marxistas legales", en la Rusia de fines del siglo XIX, defendieron la industrialización capitalista, propusieron expropiar al campesinado y proletarizarlo lo más rápido posible. Los socialdemócratas alemanes, por su parte, veían a los campesinos como una masa reaccionaria y consideraban la desaparición de los pequeños productores independientes como el costo "natural" que había que pagar por el progreso.

Estas interpretaciones abarrotadas de evolucionismo y reduccionismo clasista partían de la base de que el proletariado era la clase de vanguardia y que el campesinado no lo era, básicamente (pero no únicamente) porque, atado a una pequeña parcela o ambicionando acceder a la misma, no cuestionaba la propiedad privada de los medios de producción. De este modo, la perspectiva campesina se agotaba en la posesión (individual) de la tierra. Se consideraba que el movimiento campesino podía ser un movimiento democrático pero jamás socialista, porque no podía orientarse contra el régimen burgués y la economía mercantil (contra la fuerza centralizada del capital). Asimismo, se contemplaba la posibilidad de que el movimiento campesino luchara por la socialización de la tierra pero no por la socialización del capital. Estas limitaciones básicas del campesinado se concebían en directa correspondencia con un conjunto de taras casi patológicas: el localismo, la imposibilidad de generalizar y de percibir tendencias, la inestabilidad política, la heterogenidad, la dispersión, la falta de plan nacional. En el marco impuesto por estas representaciones, los sujetos que componían las clases subalternas terminaban subsumidos en una teoría del destino manifiesto.

En Nuestra América, en un primer momento, desde una matriz marxista eurocéntrica y evolucionista, la cuestión campesina se pensó en función de los modos más aptos y eficaces para desarrollar el capitalismo: eliminación del régimen de servidumbre, distribución de la tierra, nacionalización, desarrollo del mercado interno, mejora en las condiciones de vida de los campesinos, disolución de las comunidades rurales (concebidas como simples rémoras de estadios anteriores, precapitalistas) y el consiguiente desarrollo de las contradicciones y la lucha de clases en las zonas rurales.

Ramón Doll, un intelectual vinculado al Partido Socialista Argentino (PSA), en sus comentarios a los *Siete ensayos*, trataba de responderle a Mariátegui con las tesis del Dr. Juan Bautista Justo, fundador del PSA y primer traductor al castellano de *El capital* de Carlos Marx, un traductor más literario que político del marxismo, puesto que no modificó el carácter ajeno de su sintaxis y no aportó a la producción de un dialecto propio. Como se sabe, los dialectos son manifestaciones de las lenguas que están vivas.

Para Doll, Justo había luchado en Argentina para "establecer una clase de pequeños propietarios rurales, productores inteligentes, de visión modernista, que hicieran imposible la economía feudalista de nuestros grandes terratenientes". Refractario a la propuesta mariateguiana que valorizaba la comunidad campesina-indígena y que identificaba la potencialidad socialmente transformadora de los elementos de socialismo práctico, Doll aseveraba:

> Y si de analogías se trata, no olvidemos que también en el primer tercio del siglo XIX el gaucho vivió en la Pampa sin propiedad privada y quizás algunos trabajos como la yerra y la trilla con yeguas, en la que las estancias se ayudaban mutuamente, tenían harto débiles contornos de una producción comunista; sin embargo, jamás se ha pensado acá en resucitar esos experimentos en la campiña argentina de hoy...[383]

El horizonte de tal posicionamiento es bien inteligible, se trataba de favorecer una victoria de la democracia burguesa para iniciar el inexorable

---

383 Doll, Ramón: "*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta. Lima, 1928", en: Aricó, José, *op. cit.*, p. 264. En la misma compilación, Robert Paris recuerda que el Dr. Juan B. Justo, desde las páginas del diario *La Nación*, histórico vocero de la burguesía terrateniente argentina que siempre se reservó algunas páginas para los izquierdistas inocuos, realizaba el elogio del capital extranjero. Ver: Paris, Robert, "Para una lectura de los *Siete ensayos*", en: Aricó, José, *op. cit.*, p. 313.

camino en pos del socialismo. Se justificaba la "necesidad histórica" del colonialismo, ya que este llevaría a implantar el capitalismo en el mundo periférico y permitiría el surgimiento del proletariado. De este modo, con suma paciencia, había que esperar que el desarrollo de la revolución democrático-burguesa planteara nuevas perspectivas y tareas. Por cierto, esta "evolución" no tuvo lugar en los países periféricos, de base campesina. Como ya hemos visto, esta concepción serial y etapista de la historia fue claramente retomada en el VI Congreso de la IC de 1928, el año de la publicación de los *Siete ensayos*, y un año después, los puntos de vista de Mariátegui y la IC, enfrentados en torno de esta cuestión de fondo y en todos los aspectos que de ella se derivaban, chocaron irremediablemente en Buenos Aires, en la Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929.

En el marco de estas concepciones, el campesinado era la clase llamada a liquidar la propiedad terrateniente y a liberar el desarrollo de las fuerzas productivas sobre las bases del capitalismo.

En una segunda etapa, que tuvo como ejes los debates en torno de la Revolución Rusa (años antes y años después de octubre de 1917), la cuestión campesina se complejizó un tanto y comenzó a ser pensada en otros términos. El carácter de revolución "contra" *El capital* –Gramsci dixit– quedaba expuesto, también, en el hecho de que el proletariado industrial no constituía más del 5% de la población rusa, mientras el campesinado (pobres y medianos campesinos) superaba el 80%. Se trataba entonces de desentrañar la función del campesinado en el marco de una revolución socialista y su vínculo con el proletariado. Un amplio abanico de perspectivas analíticas y posicionamientos no tardaron en desplegarse.

En el peor de los casos, se identificó una inclinación congénita del campesinado a la reacción, se lo concibió como un "enemigo absoluto" de la revolución socialista particularmente en los países atrasados donde era mayoría y, en el mejor de los casos, como un posible aliado a "transformar", dado que el campesinado no podía convertirse –jamás– en fuerza política independiente. En efecto, si se lo "sabía manejar", el

campesinado podía no ser un enemigo absoluto. Así, el campesinado debía ser "arrastrado" tras la clase obrera con procedimientos que, según las situaciones, podían ser abruptos o progresivos. En su defecto podía ser "neutralizado". Su función pasó a ser representada en los siguientes términos: el campesino "respalda" o "apoya", el campesino debe ser "conducido", es una clase o sector del cual se puede esperar, a lo sumo, un "acompañamiento" y un "complemento" de la lucha del proletariado, pero nunca el campesinado podía ser el vehículo de una revolución socialista. Se decía (Lenin y Trotski, por ejemplo): que si el campesinado no seguía a los obreros, seguía a la burguesía liberal (criterio que se aplicaba al conjunto de las clases subalternas no proletarias).

Hacia 1905 Lenin presentaba a los campesinos como aliados en la lucha democrática y enemigos en la lucha por el socialismo. A fines de 1909 Lenin, en carta a I. I. Skvortsov-Stepánov, decía: "Nosotros tenemos que ocuparnos de fortalecernos [...] para que los campesinos hagan lo que nosotros les decimos y no lo que les dicen los liberales".[384] Y agregaba en los "objetivos del programa agrario" del Partido Social Demócrata de Rusia (PSDR): "apoyamos al movimiento campesino hasta el fin, pero debemos recordar que es un movimiento de otra clase, no de la clase que puede realizar y realizará la revolución socialista".[385]

Las fórmulas fueron de lo más variadas: revolución campesina bajo la dirección del proletariado, dictadura democrática del proletariado y los campesinos, revolución proletaria y campesina, revolución del proletariado y las masas campesinas, revolución del proletariado que arrastra tras suyo a las masas campesinas. Como señalaba Grigori Zinoviev, un importante dirigente de la IC, más allá de los matices, en todas estas fórmulas, "la hegemonía del proletariado está sobreentendida como el

384 Lenin, V. I., "A I. I. Skvortsov-Stepánov": en: *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Anteo, 1984, p. 36.

385 Lenin, V. I., "Revisión del programa agrario del partido obrero", en: *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, *op. cit.*, p. 60.

elemento principal".[386] Este es el punto de vista que coagularía como generalización leninista de la cuestión campesina.

Una célebre tesis bolchevique planteaba que el campesinado era el sector más importante de la pequeña burguesía y que debía ser "arrancado" de la influencia burguesa. El II Congreso de los Soviets de Diputados Obreros y Soldados de toda Rusia en su Informe Acerca de la Tierra del 26 de octubre (8 de noviembre) de 1917 se proponía "conquistar" la confianza de los campesinos con un solo decreto que pondría fin a la propiedad terrateniente. Podríamos detenernos en una situación: la revolución democrática se resolvía a partir de los decretos de un gobierno socialista y el socialismo inauguraba de esta forma sus vínculos promiscuos (y contranatura) con los decretos; pero, como veremos más adelante, la naciente revolución, al adoptar el Decreto Sobre la Tierra redactado por los socialistas-revolucionarios, contemplaba otras posibilidades y otros roles para los campesinos.

En el marco del debate político en la Unión Soviética en 1924-1926, Nicolai Bujarin, sugería: "No pongamos siempre por delante las propias virtudes comunistas que podían espantar a los campesinos, guardémoslas por el momento en el bolsillo; si lo espantan, aprendamos a conducirlo tras nuestro con prudencia y sensatez."[387]

Zinoviev destacaba el origen campesino de los obreros y sus vínculos orgánicos con lo rural:

> El campesino, cuyos antepasados aspiraban a la posesión de la tierra y odiaban al gran propietario latifundista, se encontró incorporado a la industria moderna. Se convierte en un revolucionario

386 Zinoviev, Grigori, "Leninismo", en: Trotski, León; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926). I. La revolución permanente*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 34, 1972, p. 155.

387 Bujarin, Nicolai, "Acerca de la teoría de la revolución permanente", en: Trotski, León; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926). I. La revolución permanente*, *op. cit.*, p. 140.

> que unía en sí la energía y la firmeza del proletariado con la espontaneidad y el espíritu de revuelta del campesino que aspira a la posesión de la tierra.[388]

De este modo la alianza obrero-campesina aparecía consumada en un solo sujeto. Si el obrero era en realidad un obrero-campesino, las tensiones y las contradicciones desaparecían automáticamente.

Por su parte Trotski en un primer momento tendió a marcar la incompatibilidad entre una revolución socialista y el campesinado, y señaló la necesidad del apoyo del proletariado triunfante (en otros países) para sostener a las revoluciones socialistas que estallaran en medios pequeñoburgueses, es decir, en sociedades de base campesina. Trotski, al igual que en otros planos, subsumía la resolución del problema campesino a la revolución mundial, planteando una relación un tanto abstracta entre la Revolución Rusa y la revolución mundial.

Aquí creemos necesario hacer una digreción y decir algunas cosas sobre la relación de Mariátegui con Trotski. En el artículo "El exilio de Trotski", publicado en *Variedades* en febrero de 1929, el Amauta le reconocía al jefe del Ejército Rojo no solamente una "función útil en la política soviética" (al representar la "ortodoxia marxista" frente a la "indócil realidad rusa"), sino, fundamentalmente, el hecho de haberle dado a la Revolución Rusa un "lenguaje universalista" y una "visión ecuménica" (FAVM, III, pp. 27-31). En un artículo anterior, "Trotski y la oposición comunista", publicado en la misma revista un año antes, veía que el sentido internacionalista de Trotski le quitaba fuerza (Mariátegui decía "momentáneamente") en la política rusa, en una coyuntura en que, desdibujado el horizonte inmediato de la revolución mundial, se preferían hombres "simples y puramente rusos" como Stalin (FAVM, II, pp. 213-217).

Más allá del rescate de Trotski, estos planteos presentan algunas limitaciones. Sustentar la rusificación del marxismo, acentuar el carácter nacional del socialismo en la Unión Soviética, y abogar por el

388 Zinoviev, Grigori, *op. cit.*, p. 164.

reconocimiento de las estructuras nacionales como punto de partida exclusivo de la construcción estratégica, pueden justificar una reivindicación de Stalin, cosa de la que Mariátegui, en otros planos, estaba muy alejado. Por cierto, Mariátegui sostuvo que "El internacionalista siente, mejor que muchos nacionalistas, lo indígena, lo peruano" (PP, p. 53), y también concibió al internacionalismo como la "superación" del nacionalismo (FAVM, III, pp. 34-35). Por otra parte, es evidente que Mariátegui compartía un universo "ético" (muy genérico) más cercano al trotskismo.

Aunque Trotski en un primer momento de su intervención teórico-política fue acusado de subestimar la cuestión campesina, de presentar al campesinado como enemigo irrecuperable, de rechazar la idea de la hegemonía del proletariado, en un segundo momento coincidió, en líneas generales, con la hipótesis leninista de la hegemonía del proletariado en el marco de una alianza o bloque obrero-campesino. Reconocerá, además, la importancia de la guerra campesina, aunque desestimó sus posibilidades revolucionarias sin la asistencia de la democracia industrial de las ciudades.

Pero Trotski, al igual que el conjunto del campo leninista, no dejaba de concebir al campesinado como masa en disponibilidad. Por ejemplo, en *Tres concepciones de la Revolución Rusa* sostendrá:

> El marxismo nunca dio carácter absoluto e inmutable a su estimación del campesinado como una clase no socialista. Marx dijo hace mucho que el campesino es tan capaz de juicio como de prejuicio. La naturaleza misma del campesinado cambia bajo condiciones cambiantes. El régimen de la dictadura del proletariado descubrió grandísimas posibilidades de influir al campesinado y de reeducarlo. La historia todavía no ha explorado hasta el fondo los límites de estas posibilidades.[389]

389 Trotski, León, *Tres concepciones de la Revolución Rusa*, México, 1940, citado por: Gilly, Adolfo, *op. cit.*, p. 307.

En *El Programa de transición* sostenía que "los campesinos estaban dispuestos a seguir la guía de los fascistas o los comunistas",[390] afirmación cuyos fundamentos políticos, ideológicos, filosóficos y antropológicos llevaron a muchos trotskistas a sobredimensionar el papel histórico de la dirección revolucionaria. Para sectores importantes del movimiento revolucionario mundial (y no solo los inspirados de alguna u otra manera por el trotskismo) el papel del partido terminó siendo el secreto para pasar de la posición democrática a la socialista. Es decir, un problema "estructural" terminaba muchas veces reducido a una cuestión de claridad y consecuencia en la dirección revolucionaria, o de capacidad de desplazamiento (el término más utilizado en la jerga correspondiente suele ser "descabezamiento") de otras direcciones "inadecuadas" y/o "pusilánimes", caracterizadas en forma alternativa como: reformistas, burocráticas, pequeño-burguesas, thermidorianas, contrarrevolucionarias, etcétera.

Sin dudas, este tipo de formulaciones abona la escisión dirigentes-dirigidos, limita las funciones de dirección a una elite y, en última instancia, termina favoreciendo la entronización de capas burocráticas al colocar a la misma "dirección" como garantía del proceso revolucionario.

Como vimos, en líneas generales, para la tradición del marxismo-leninismo, incluyendo su formato trotskista (y con la excepción del maoísmo, como se verá), el campesinado es presentado como clase pasiva, manipulable. Un campo de maniobra. Y, asimismo, como una clase sospechosa, siempre susceptible de ser ganada por la burguesía. La tarea que debía asumir el proletariado organizado de forma independiente consistía en apoyar la lucha del campesinado contra la servidumbre, apoyar sus luchas democráticas, pero manteniendo una actitud de desconfianza. También debía estar dispuesto a luchar contra ellos.

Más allá de todos los aspectos cuestionables de esta tradición, el problema no era (y no es) sencillo para los revolucionarios. Es indiscutible

390 Trotski, León, *El programa de transición para la revolución socialista*, La Paz, Ediciones Crux, 1986, p. 177.

el sentido de la propiedad individual del campesinado, sobre todo del sector que posee una pequeña parcela, una pequeña explotación. Del mismo modo existen faenas históricas que el campesinado no está en condiciones de encarar. ¿Cómo construir el socialismo en este contexto? ¿Qué tipo de reforma o revolución agraria es funcional a un régimen no capitalista? ¿Cómo hacer para que el campesinado desarrolle una conciencia que lo lleve a asumir las ventajas de la propiedad y el trabajo colectivos?

Finalmente, debemos considerar el papel histórico concreto jugado por el campesinado en Europa después de la Revolución Rusa y la Primera Guerra Mundial. Karl Polanyi señalaba que después de estos acontecimientos, y de las hambrunas que acarrearon, Europa se vio atravesada por un feroz agrarismo y que los campesinos se erigieron en baluartes políticos de la economía de mercado que había salido maltrecha de la revolución y de la guerra. Los campesinos en Europa se enfrentaron a los trabajadores de los grandes centros urbanos. De esta manera el campesinado europeo obtuvo un peso político desproporcionado con relación a su relevancia económica. Dice Polanyi:

> A lo largo de los años veinte, el campesinado determinó la política económica en varios estados en los que normalmente desempeñaba un papel apenas modesto. Ahora resultaba ser la única clase disponible para el mantenimiento de la ley y el orden en el elevado sentido moderno de este término.[391]

Esta situación no podía dejar de influir en las concepciones de los revolucionarios europeos. Los errores más graves se producían cuando se buscaba replicarlas en realidades muy diferentes, como la andino-peruana, cuando la condición del campesinado, una condición histórica y concreta (en realidad, muchas condiciones), terminaba siendo naturalizada. En torno de esta problemática, igual que frente a otras, Gramsci

391 Polanyi, Karl, *op. cit.,* p. 248. Ver también pp. 249, 303 y 307.

supo aportar una visión original y rupturista. Sin afán de detenernos en las posiciones del intelectual sardo respecto de la cuestión campesina, sí creemos necesario destacar que frente a la consigna del gobierno obrero y campesino impulsada por la IC (más claramente a partir del IV Congreso) Gramsci insistirá en la especificidad italiana, en la "cuestión meridional", que planteaba la relación entre obreros y campesinos no solo como una cuestión de clases sino como un problema "nacional".[392]

Mariátegui también construirá una visión original sobre la cuestión campesina en abierta ruptura con las concepciones dogmáticas y eurocéntricas. Verá a los campesinos como una "clase nacional" y revolucionaria en condiciones de compensar –junto a otros sectores de las clases subalternas– la debilidad numérica del proletariado. Y si bien recurre al término "alianza", no propondrá la simple suma o el acuerdo entre dos clases con intereses específicos, más bien pensará un sujeto que, sin dejar de ser heterogéneo es nacional, plebeyo y revolucionario. Mariátegui propone un concepto de proletariado extenso que incluye al campesinado. De esta manera, como afirma Flores Galindo,

> se terminaba comprendiendo de una manera diferente la alianza entre obreros y campesinos. Desaparecía la imposición o la sobreposición de la clase obrera y en sustitución emergía una relación igualitaria: ambas eran clases revolucionarias, lucharían por el socialismo, harían un Perú nuevo.[393]

El caso es que en Rusia (como en Perú, como en México), existía un sector del campesinado pobre familiarizado con las formas colectivas de la propiedad (o de usufructo) y de trabajo. El campesinado ruso tenía

---

392 Véase: Gramsci, Antonio, "Lettera al Comitato ejecutivo del PCI, 12 de setiembre 1923", en *Lettere*. 1909-1926, Torino, Einauidi editore. Citado por Ouviña, Hernán, *op. cit.,* p. 100.

393 Flores Galindo, Alberto, "La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern", en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit*., p. 412.

tradiciones comunitarias. Pero Lenin no las visualizó como formas de oposición concreta a la propiedad privada; por el contrario, para Lenin representaban un "anacronismo medieval", una vieja forma de explotación agraria que debía ser destruida para que el capitalismo avanzara. Para Lenin, los campesinos rusos eran partidarios de la nacionalización, pero no creía que esta posición pudiera derivarse de los "gérmenes especiales" y los "principios de trabajo no burgueses" infundidos por las comunidades.

Por su parte Trotski, en *La revolución permanente*, sí visualiza esas formas e identifica tradiciones "anticapitalistas" en el campesinado ruso y "temple revolucionario". Es más, en este trabajo de fines de 1929, planteaba que: "*si había en algún sitio la posibilidad de un partido campesino antiburgués y revolucionario, era Rusia*"[394] (itálicas en el original). Seguidamente, enumeraba todas las tentativas que encarnaron grupos genéricamente denominados populistas como Tierra y libertad, La libertad del Pueblo, El reparto negro, y los denominados social-revolucionarios (llamados también eseristas). En efecto, para Trotski, Rusia había servido como un "laboratorio gigantesco para la creación de un partido campesino 'anticapitalista' con una posición independiente respecto al partido del proletariado".[395] Pues bien, ¿qué mostraba la experiencia rusa? Que estas organizaciones terminaban entregando al campesinado a una dirección burguesa, sirviendo de instrumento de la burguesía contra el proletariado.

Al margen de la opinión de Mariátegui sobre Trotski (favorable en líneas generales, como hemos señalado anteriormente), más allá del universo ético compartido por ambos, hay que destacar las similitudes más notables entre los planteos de uno y otro. Por cierto, lo que Trotski le

---

394 Tesis formulada por Trotski originariamente en 1905 y ratificada en 1929 (a partir de la experiencia de la Revolución Rusa). Se trata de una tesis que también está presente en Lenin y en el mismo Marx.

395 Trotski, León, *La revolución permanente*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, pp. 92 y 93.

cuestionaba a la IC en el año 29, Mariátegui llegó a padecerlo en forma directa: la lucha por el socialismo mundial confundida con el plan del Estado soviético y la combinación de nacionalismo e internacionalismo abstractos. En sintonía con la teoría trotskista de la revolución permanente Mariátegui decía:

> El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la definitiva. Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen. Para el hombre como sujeto de la historia no existe sino su propia realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha concretamente. El proletariado revolucionario, por ende, vive la realidad de una lucha final. La humanidad, en tanto, desde el punto de vista abstracto, vive la ilusión de una lucha final (EAM, p. 23).

De todos modos, creemos que las coincidencias de las posiciones de Mariátegui respecto de la teoría de la revolución permanente, son parciales. Una visión del conjunto de su obra lleva a plantear un desacuerdo con los aspectos mecanicistas y dogmáticos de la misma, por ejemplo, la conversión del ideal internacionalista en axioma y la negación de las "tradiciones nacionales". Sin dudas, Mariátegui está más cerca de ella que de la teoría estalinista del socialismo en un solo país y la revolución por etapas (por cierto, Trotski es una figura emblemática de la oposición al etapismo). Pero es muy distinta la valoración de uno y otro respecto del papel de los campesinos.

Trotski definía la revolución permanente en los siguientes términos:

> Con respecto a los países de desarrollo burgués retrasado, y en particular de los coloniales y semicoloniales, la teoría de la revolución permanente significa que la resolución íntegra y efectiva de sus fines democráticos y de su *emancipación nacional* tan solo puede concebirse por medio de la dictadura del proletariado, empuñando

> este el poder como caudillo de la nación oprimida y, ante todo de sus masas campesinas.[396]

Mariátegui acuerda en lo esencial, pero relativiza el rol de caudillo del proletariado y la condición de masa acaudillada del campesinado. En este aspecto, que se relaciona con las proposiciones organizacionales, existe una importante diferencia entre Mariátegui y Trotski.

El tipo específico de marxismo-leninismo (incluyendo algunos "formatos" trotskistas) de matriz eurocéntrica –que tuvo serios problemas de arraigo, problemas de asimilación a la realidad de Nuestra América, indudablemente– se presentó esquivo a la noción de elementos de socialismo práctico o cualquier otra similar y obstaculizó la propensión a pensar a la comunidad campesina como proveedora de un sentido colectivo al Estado. Lenin pintaba al campesinado huyendo de la servidumbre (y de la comunidad) no hacia el socialismo sino hacia el capitalismo, hacia la pequeña explotación burguesa.[397] De ahí la importancia que le asignará poco después de la Revolución de Octubre al desarrollo de las cooperativas agrícolas y las comunas. Las cooperativas y las comunas eran para Lenin las instituciones más aptas para transformar la pequeña hacienda campesina individual en hacienda social. Insistirá en la necesidad de demostrar en la práctica, con ejemplos concretos y sin coacción, las ventajas del trabajo agrícola colectivo. Por lo tanto, las cooperativas y comunas existentes debían convertirse en "un vivero de ideas y concepciones comunistas entre los campesinos", debían demostrar que, aunque aún constituían "un brote pequeño y débil", no eran

---

396 Trotski, León, *La revolución permanente*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, p. 185.

397 Lenin, V. I., "El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa de 1905-1907", en: *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, *op. cit.*, p. 73.

un "brote artificial de invernadero, sino un auténtico brote del nuevo régimen socialista".[398]

La matriz eurocéntrica, generalmente, no percibe que la clásica (y supuesta) dualidad del campesinado –inclinado alternativamente, y siguiendo el vaivén de los ritmos históricos, a los trabajadores y a los subalternos como explotado y hacia la burguesía como propietario o aspirante a tal condición– no cuenta en absoluto cuando estamos hablando de un campesinado de un país periférico, con fuertes tradiciones comunitarias asentadas en el igualitarismo de base, en la democracia rural y en la producción espontánea de órganos de poder popular. En estos casos existe una tendencia de resistencia objetiva y práctica hacia las clases dominantes. Algo que no pudieron distinguir los marxistas y los socialistas eurocéntricos, tanto de la II como de la III y la IV Internacional (con escasas excepciones).

Incluso la posición del Partido Comunista Chino (PCCH) no se apartó de esta matriz clásica, marcada por la idea de una revolución democrática, hasta que Mao Tse-tung elaboró una concepción estratégica original. Esta puede detectarse en el célebre "Informe sobre una investigación del movimiento campesino de Junan" de 1927, donde Mao reconoce las capacidades revolucionarias del campesinado.

Mao proponía: "poner término inmediatamente a todo comentario contra el movimiento campesino y corregir cuanto antes todas las medidas erróneas que respecto a él han tomado las autoridades revolu-

398 Véase: Lenin, V. I, "Discurso Pronunciado en el I Congreso de Comunas Agrícolas y Cooperativas Agrícolas". 4 de diciembre de 1919, en: *Obras Escogidas*, Tomo V, Buenos Aires, Cartago, 1974. pp. 576, 579 y 585. En este discurso, Lenin sostenía: "La palabra comuna agrícola es maravillosa; está relacionada con la idea del comunismo. Sería muy bueno que las comunas demostraran en la práctica que trabajan de modo realmente serio por mejorar la agricultura de los campesinos; ello sin duda alguna elevará el prestigio de los comunistas y el Partido Comunista" (p. 579).

cionaria".[399] Mao instituye un quiebre en la tradición comunista y una alternativa en la tradición revolucionaria. Le reconoce al campesinado, sobre todo al campesinado pobre –al que, por otra parte, veía "más dispuesto" a aceptar la dirección del Partido Comunista– el rol de vanguardia social de la revolución nacional, que implicaba el "derrocamiento de las fuerzas feudales" y la realización de la "revolución democrática". Con sus maneras directas, decía Mao: "Esta dirección de los campesinos pobres es absolutamente necesaria. Sin los campesinos pobres, no hay revolución. Negar su papel es negar la revolución. Atacarlos es atacar la revolución".[400]

Mao percibe también que los campesinos cuentan con un órgano de poder de clase: las asociaciones campesinas. Un órgano genuino, por ser una conquista de los campesinos, por ser el resultado de sus luchas contra la autoridad política de los terratenientes y contra otras formas de autoridad identificadas por Mao: la de del clan, la religiosa y la marital. Un órgano que contribuía a la formación política y a la conciencia revolucionaria del campesinado. De ahí que Mao termine formulando la consigna "Todo el poder a las asociaciones campesinas".

En el marco de esta visión, el papel que le asigna al Partido Comunista de China no podía ser otro que el de dirigir al campesinado. Mao, además, consideraba que el punto débil del PCCh era justamente no haber percibido el papel revolucionario del campesinado, lo que explicaba los costos de "traición del Kuomintang" y la represión que se desató sobre los trabajadores y el propio partido.

De todos modos, el cambio de orientación recién se tornó visible poco después de la muerte de Mariátegui. Se inició en el Primer Congreso de los Soviets Chinos en 1931 y fue tomando forma definitiva en el transcurso de la Larga Marcha iniciada en 1934.

---

399 Tse-tung, Mao, "Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junan", en: Tse-tung, Mao, *Obras escogidas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968, p. 19.

400 Tse-tung, Mao, *op. cit.*, p. 30.

La estrategia maoísta se basó en la conformación de un ejército de base campesina que impulsó la organización de gobiernos locales en zonas liberadas que redistribuyeron la tierra y organizaron la producción bajo principios igualitarios. El maoísmo redefinía la teoría de la revolución democrático-burguesa y la fórmula de la dictadura del proletariado. Mao hablaba de una "nueva democracia", que era parte de una revolución antiimperialista y anticapitalista mundial, y de una "dictadura conjunta de varias clases revolucionarias".

Mao, al igual que Mariátegui, supo abrevar en las propias tradiciones. Buscó el arraigo para su proyecto socialista. Por ejemplo, en algunos aspectos su estrategia se inspiró en el movimiento de los taiping (Taiping Tienkuo o Reino Celestial de la Gran Paz). Un movimiento de base campesina que a mediados del siglo XIX planteó ideales igualitarios, incluyendo la igualdad de género; el comunismo agrario (reforma agraria, expropiación a los terratenientes, etc.), y se opuso a la ideología de la sumisión y la pasividad que se derivaba del confucianismo. Su líder, Jung Siu-chuan, también recibió la influencia del cristianismo primitivo.

Lo más relevante es que los taiping se propusieron enlazar la construcción de un orden social comunitario con la soberanía nacional y presentaron una propuesta política basada en la justicia de una organización socioeconómica de base igualitaria y en la superioridad moral. La vocación universalista del movimiento, dato que no se le escapaba a Mao, combinada con el comunismo agrario (cuyos rasgos fundamentales no se habían extinguido en las aldeas) hizo factible su resignificación y recuperación posterior desde el socialismo.

El alzamiento se produjo en 1851. En 1853 los taiping tomaron la ciudad de Nankin. Finalmente fueron derrotados en 1864 por fuerzas conjuntas que respondían al gobierno de la dinastía Ching y a Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia. Mao también tomará en cuenta los errores militares de los taiping. Principalmente, el hecho de no crear bases de apoyo sólidas en los lugares que ocupaban. También considerará la experiencia del movimiento armado de los Boxers, que estalló en 1900 y que se propuso construir un amplio frente social articulado por

competentes místicos, con el fin de luchar contra las potencias imperialistas que explotaban a China.

Mariátegui desconocía las innovaciones teóricas de Mao, muchos de los aspectos más originales del comunismo chino se conocieron tiempo después de su muerte. Los puntos coincidentes pueden explicarse, por lo menos parcialmente, tomando en cuenta la tarea común orientada a enraizar el socialismo en países de base campesina.

Dos momentos y dos concepciones del campesinado en Mariátegui

Si consideramos la "edad de piedra", período en el que, como hemos visto, la tradición es concebida negativamente, en términos "pasadistas" y antiprogresistas, podemos identificar en Mariátegui una metáfora de "la ciudad como significante de lo burgués"[401] (léase del "progreso"), y una metáfora del campo como significante de la tradición. No nos detendremos en este período, al cual hemos hecho referencia en los primeros capítulos. En todo caso, se podrá plantear que esta matriz inicial –a la que se le suele sumar el antiintelectualismo– será depurada de sus aspectos más retrógrados (por ejemplo: la crítica a la electricidad, al teléfono y el automóvil) y "resignificada" en clave "socialista" años más tarde. También hemos mencionado en el Capítulo 3 que Mariátegui no dejó de fascinarse por los avances tecnológicos que servían para mejorar la vida de los seres humanos.

Hay que decir que, en líneas generales, Mariátegui coincidió entre 1919 y 1924 con los planteos eurocéntricos más clásicos referidos a estos y otros asuntos. Sin dudas, compartió el prejuicio "moderno" respecto del atraso rural. En la sexta conferencia que pronuncia el 20 de julio de 1923 en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición), tocaba el tema de la revolución alemana, concretamente en Baviera, y sostenía:

---

401 Terán, Oscar, *op. cit.,* p. 28.

> Como es sabido, el proletariado agrícola no tiene la suficiente saturación socialista, la suficiente educación clasista para servir de base al régimen socialista. El instrumento de la revolución socialista será siempre el proletariado industrial, el proletariado de las ciudades (Reseña publicada en *La Crónica*, 23 de julio de 1923, en: HCM, pp. 76-77).

Similar es el punto de vista reflejado en el artículo "La urbe y el campo", publicado en *Mundial* en octubre de 1924. Aquí, además de plantear que el nazismo alemán en gestación y el fascismo italiano se abastecían de "hombres de la campiña", Mariátegui afirmaba:

> La revolución comunista, en tanto, no ha penetrado hondamente todavía los estratos agrarios de Rusia. Los campesinos la sostienen porque le deben la posesión de las tierras; pero la doctrina comunista es ininteligible aún para su mentalidad e inconciliable con su codicia. Los soviets tienen que dosificar su radicalismo a la atrasada conciencia campesina (EAM, p. 46).

Más adelante agrega:

> La teoría y la práctica del socialismo son un producto urbano. La aspiración de la propiedad colectiva nace espontáneamente en la fábrica, en la usina; no en la alquería. El campesino y el artesano ambicionan la adquisición de una pequeña propiedad individual. Mientras la ciudad educa al hombre para el colectivismo, el campo excita su individualismo. En el campo se vive demasiado dispersa e individualmente (EAM, p. 47).

Idea que se reitera en "La escena húngara", un trabajo publicado en *Variedades* el 16 de mayo de 1925, donde sostiene: "Bajo la regencia de Horthy, el campo domina a la ciudad. La industria, la urbe languidecen" (FAVM, p. 206); y también en "Política uruguaya", un artículo publicado

en *Variedades*, en el mes de enero de 1927, en el que insiste en el carácter eminentemente urbano del socialismo (TNA, p. 136). Un año antes, en el artículo "La industria en el Perú", publicado en *Le vie d'Italia e dell America Latina* (publicación del Touring Club Italiano), reconocía que el desarrollo industrial del Perú era incipiente, pero que iba adquiriendo una "importancia fundamental en la economía y en la política peruana" dado que, junto a la industria, crecía "a la vez el proletariado y su influencia".[402]

Su socialismo liminar, en algunos aspectos, asumía el carácter de "etapa superior" del liberalismo, aparecía como su consecuencia lógica y natural. Esta perspectiva, en un país de capitalismo atrasado, deformado y dependiente, estaba condenada a instituir roles subalternos, no solo para las masas campesinas-indígenas sino también para el proletariado. Como hemos visto, Mariátegui, sobre todo después de su experiencia europea y hasta el "hallazgo" del sujeto indígena (el período que abarca los años 1923-1924), adoptará una discursividad proletaria "clásica" de la revolución. En unos pocos años, a partir del descubrimiento del mundo andino, de sus comunidades y sus elementos de socialismo práctico, Mariátegui tomará distancia respecto de esas concepciones. La teoría, finalmente, encontrará su sujeto, al decir de Terán.[403]

Hay otro aspecto de la visión de Mariátegui que debemos resaltar. Un aspecto que puede considerarse como una invariante de su pensamiento. Desde su "edad de piedra" y durante su experiencia europea, Mariátegui persigue la experiencia colectiva. Entonces, cuando en un primer momento opone la ciudad al campo lo hace equiparando la ciudad al colectivismo y a lo moderno, mientras que el campo aparece como sinónimo de individualismo y tradicionalismo. La realidad peruana lo lleva

---

402 Mariátegui, José Carlos, "La industria en el Perú", en: "Mariátegui: tres escritos olvidados sobre economía del Perú" [Recopilación y estudio preliminar por Giovanni Casetta], en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1, *op. cit.*, p. 31.

403 Terán, Oscar, *op. cit.,* p. 79.

a plantear el asunto de un modo diferente y original porque su búsqueda tenía una orientación precisa.

Asimismo, debemos dar cuenta de unos apuntes (especie de ayuda memoria) de cuatro conferencias que Mariátegui dictó en 1923 y 1924 en la Universidad Popular, que no fueron incluidos en su *Historia de la crisis mundial* y que permanecieron inéditos durante muchos años (desarrollaremos su contenido principal en el Capítulo 7), y de un artículo publicado en *Variedades* el 12 de enero de 1924: "La revolución y la reacción en Bulgaria". Estos apuntes y este artículo nos obligan a relativizar la visión temprana de Mariátegui respecto del campesinado. En los apuntes Mariátegui adelanta la que será su postura definitiva sobre el tema. Afirma

> …maduran las circunstancias históricas necesarias para que esa raza se libere. Su liberación será obra de ella misma […] Pero la cuestión no es toda nuestra cuestión nacional. Queda fuera de ella una cuestión que importa a una quinta parte de la población peruana: la del proletariado de la costa. La unión entre unos y otros es necesaria.[404]

Nótese la prioridad que le asigna a la cuestión campesina, nada más y nada menos que el elemento central de la cuestión nacional y cómo invierte el planteo clásico proponiendo el ingreso de la "cuestión proletaria". En el artículo dice:

> Los comunistas invitan a las masas rurales y urbanas a concentrarse en torno a un programa común. Propugnan ardorosamente la constitución de un gobierno obrero y campesino. La Unión Agraria y el Partido Comunista tiende[n] a soldarse cada vez más (FAVM, T I, p. 62).

---

404 Véase: Mariátegui, José Carlos, "Sobre el indio", en: Portocarrero Grados, Ricardo, "Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 16.

La idea del "programa común" no parece compatible con el elogio de la vida urbana que realiza, meses después, en varios de los trabajos que componen *El alma matinal*.

Como ocurre en otros aspectos, Mariátegui irá delineando un pensamiento centrado en las estrategias de articulación de díadas que, en el marco del clima de ideas de su tiempo, solían presentarse como antagónicas e irreconciliables. Así, la misma clave articulatoria a la que recurre para pensar lo universal y lo particular, Europa y Nuestra América, lo internacional y lo nacional, el socialismo y la nación, etc., la vanguardia y la tradición, será utilizada para pensar lo urbano y lo rural, el proletariado y el campesinado, lo costeño y lo serrano, lo blanco/mestizo y lo indígena. En el caso del antagonismo campo-ciudad, Mariátegui verá en los sindicatos un nexo: "cuando las peonadas de las haciendas sepan que cuentan con la solidaridad fraternal de los sindicatos y comprendan el valor de estos, fácilmente se despertará en ellas la voluntad de lucha que hoy les falta y de que han dado prueba más de una vez" (IyP, p. 44). Utilizando una categoría gramsciana podría decirse que Mariátegui concibe al sindicato como un elemento de cohesión del bloque histórico.

El socialismo dejará de ser concebido como etapa superior del liberalismo y la emancipación pasará a ser concebida como obra peculiar de las clases subalternas, del proletariado, pero sobre todo del campesinado-indígena. Mariátegui valorizará el potencial histórico revolucionario de las masas campesinas-indígenas hasta ese momento menospreciadas o deliberadamente ignoradas por la teoría revolucionaria eurocéntrica. Además, en Perú, como en la mayor parte de los países de Nuestra América, la cuestión campesina, total o parcialmente es siempre una cuestión indígena. Mariátegui ya no tendrá dudas: Austria no era igual que Perú.[405]

---

405 En el artículo "La reacción austríaca", publicado en *Mundial* en octubre de 1929, Mariátegui planteaba la contradicción entre una aldea conservadora y filo fascista y una urbe proletaria (FAVM, III, p. 87).

El artículo "El porvenir de las cooperativas", citado al inicio del Capítulo 3, puede ser considerado el texto a partir del cual queda expurgado todo resabio de reduccionismo clasista del pensamiento de Mariátegui. Pero no solo abre la posibilidad de pensar por fuera de las correspondencias estrictas entre clases sociales e ideologías (prácticamente una precondición para pensar el socialismo en contextos de desarrollo capitalista "desigual y combinado"). Mariátegui va más lejos, nuevamente redobla la apuesta. Sin llegar a proponer una inversión lisa y llana de los términos del reduccionismo clasista "clásico" y plantear una correspondencia entre el socialismo y el campesinado-indígena, sugiere una cierta afinidad entre ellos a partir del nexo de los elementos de socialismo práctico.

De seguro resultaron fundamentales en el cambio de orientación sus reflexiones críticas sobre la Revolución Mexicana. La primera, y la más importante de las revoluciones agrarias del siglo XX en Nuestra América, le mostraba al Amauta cómo los campesinos y los trabajadores pobres del campo, partiendo de la guerra campesina, llegaron a plantearse una alianza con el resto de las clases subalternas (incluyendo a los trabajadores urbanos) y horizontes cuasi socialistas. También puede afirmarse que la experiencia revolucionaria mexicana, de algún modo, confirmaba sus concepciones respecto de las potencialidades de los procesos históricos que mancomunaban tradición y vanguardia.

Por cierto, la experiencia de la Revolución Mexicana complejizaba más el panorama: también mostraba cómo los trabajadores, incluso aquellos que estaban bajo el influjo de ideologías de izquierda o progresistas, podían jugar roles antipopulares y reaccionarios. Y, lamentablemente, no fue la única vez en la historia que los sindicatos y los partidos de izquierda repudiaron el radicalismo de las clases no estrictamente proletarias.

En México, concretamente en el estado de Morelos (un estado controlado por los zapatistas durante un largo período), el colectivismo agrario funcionó de modo muy similar a Perú, como el fundamento de un pensamiento ejidal y de una ideología agraria. La ancestral visión campesina precapitalista y comunitaria, traducida en leyes durante

la década del veinte, revistió formas anticapitalistas. Un *anticapitalismo empírico*, en los términos de Adolfo Gilly.[406]

Ricardo Flores Magón, una de las figuras más representativas de la Revolución Mexicana, planteaba que el proceso revolucionario en México dependía de la profundización y el desarrollo de ese colectivismo. Sin dudas, entre el pensamiento ejidal y la ideología agraria (principalmente del zapatismo) y la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico en la agricultura y en la vida indígenas, existen rotundas analogías; entre otras, percibimos que en ambos casos se parte y se reivindica un dato de la realidad de los pueblos por encima de las razones doctrinarias.

Pero, sin dudas, contribuyeron mucho más a la ruptura de Mariátegui con las concepciones que consideraban a las masas rurales como poco aptas para la lucha y la construcción revolucionaria, sus vínculos con el movimiento indigenista de Perú, no solo a su regreso de Europa, en 1923, sino antes de su partida, en 1919.

Recapitulemos: en la década del 10 se hace perceptible la impronta de Manuel González Prada, surge el incaísmo modernista, se produce el levantamiento de Rumi Maqui, se funda la Asociación Pro-Indígena Tawantinsuyo (con basamento en los migrantes indígenas instalados en Lima) y los anarco-sindicalistas asumen las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas. No es casual que muchos dirigentes del movimiento indigenista hayan iniciado su militancia en el anarco-sindicalismo, como fue el caso de Ezequiel Urviola. Antes de partir a Europa, precisamente a instancias del anarco-sindicalismo, Mariátegui establece contacto con Carlos Condorena, líder indígena-campesino de Huancané. Al mismo tiempo se creaba el Comité Central Pro-Indígena Tawantinsuyo y se producía una serie de rebeliones indígenas-campesinas (1920-1923), además de importantes luchas protagonizadas por los trabajadores cañeros en el norte (Trujillo). En 1924 se produce su

406 Gilly, Adolfo, *op. cit.*, p. 262.

encuentro con Pedro S. Zulen y Ezequiel Urviola, en el contexto del Tercer Congreso de la Raza Indígena realizado en Lima.

Mariátegui reconocerá finalmente que en las condiciones históricas y sociales de Perú el campesinado indígena podía jugar un papel revolucionario. Y planteará la emancipación de los indios en términos de autoemancipación. Lo que no significa que Mariátegui haya negado el papel co-dirigente del proletariado, del mismo modo que no recurrió al concepto de la "misión del proletariado" (que plantea que otras clases no proletarias pueden encabezar procesos revolucionarios si asumen la misión de la clase obrera), ni tampoco cayó en la teoría paralizante del proletariado ausente.

Mariátegui reconocerá las capacidades estratégicas del campesinado-indígena, por lo tanto no propondrá la guía de otra clase ni eximirá de tareas fundamentales a ningún sujeto subalterno. No predeterminará ninguna hegemonía. Tampoco transferirá esas tareas a una elite política al tiempo que reconocerá la importancia del "elemento consciente".

Cabe destacar, finalmente, el rol dinamizador –por lo menos en un sentido potencial– que Mariátegui le asignó a los mineros, una especie de sector mixto en el seno del proletariado en sentido extenso: mitad mineros, mitad campesinos. Un rol que perfectamente podría hacerse extensivo a los trabajadores petroleros, cañeros o categorías similares. En fin, el sistema de "enganche" hacía posible la combinación de la faceta campesina con otras más proletarias. Esto, sumado a la movilidad y a las capacidades difusoras, conformaba un sujeto en el que Mariátegui visualizaba un agente dinamizador de un conjunto de luchas populares. Para Mariátegui, un adherente entre los mineros significaba un adherente entre las masas campesinas. Una "situación objetiva" que, como bien señaló Flores Galindo, "no llegó a traducirse en la conciencia social" durante la década del 30.[407]

---

407 Flores Galindo, Alberto, La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 243.

La alianza obrero-campesina como materia del bloque histórico

Entonces, con una imagen que ya no presentaba al campesino como un real o potencial pequeño propietario, Mariátegui no pensará la alianza obrero-campesina en función del impulso de una revolución democrático-burguesa que generara las condiciones "objetivas" y "subjetivas" para el socialismo. En este aspecto se diferencia nítidamente del Lenin más temprano, para quien la cuestión se reducía a barrer con las supervivencias del pasado, a la eliminación de los obstáculos económicos, sociales y políticos para el desarrollo capitalista, y a la opción por la vía norteamericana (farmer) en contra de la vía prusiana (junker), ambas inviables en Perú, según Mariátegui.

Pero, en relación al tema de la alianza obrero-campesina, Mariátegui también se diferenciará del cubano Julio Antonio Mella. Este, en uno de sus principales trabajos –nos referimos a *¿Qué es el ARPA?* de 1928– criticaba el "populismo" del aprismo en los términos de la IC. Términos que, años más tarde, se utilizaron en los cuestionamientos a Mariátegui. Decía Mella que el APRA considera al indio como

> …algo fundamental, por ser indio, para la lucha antiimperialista y por el socialismo. Porque son más infieren que los indios han de ser los de hegemonía en la lucha. Porque viven todavía en un estado de "comunismo primitivo", nos hablan del "comunismo incaico autóctono" y de tomar como base para el movimiento comunista a las comunidades de indios en un estado todavía bárbaro, sociológicamente hablando.[408]

Mella, que evidentemente no cuestionaba la tesis de la hegemonía del proletariado, que no se apartaba de los esquemas evolucionistas y que no daba cuenta de los elementos de socialismo práctico de las comunidades campesino-indígenas, decía también:

---

408 Mella, Julio Antonio, "¿Qué es el ARPA?", en: AA.VV., *El marxismo en América Latina* (Antología), *op. cit.*, p. 58.

> La experiencia ha probado que el campesinado –el "indio" en América– es eminentemente individualista y su aspiración suprema no es el socialismo, sino la propiedad privada, error de que solamente el obrero puede liberarlo por la alianza que el Partido Comunista establece entre estas dos clases. […] Este mismo concepto era sostenido por los "populistas" en Rusia, al querer saltar el capitalismo, olvidar sus consecuencias y revoluciones, e irse a la sociedad comunista tomando por base […] la comunidad agraria primitiva.[409]

En realidad, este cuestionamiento de Mella al APRA, perfectamente podría hacerse extensivo a Mariátegui.

El planteo de Mella presenta algunas aristas eurocétricas y una formulación de corte etapista. Pero lo cierto es que, en el mismo texto, Mella propone una serie de tesis que contradicen el etapismo. Principalmente su ya citada postura respecto de la necesaria articulación entre lo nacional-antiimperialista y el socialismo, que es la más clara expresión de su reconocimiento del carácter socialista de la revolución en Nuestra América; y su visión escéptica respecto de un posible rol "progresista" o "nacional" de las burguesías del continente.

De alguna manera, este trabajo de Mella suministraba argumentos, desde la propia tradición comunista de Nuestra América, para la futura acusación de populista de la que Mariátegui fue objeto. Cabe señalar que este trabajo de Mella, no por casualidad, fue publicado en el número 32 de *Amauta* (el último número de la revista) de agosto-septiembre de 1930, después de la muerte de Mella y Mariátegui.

Mariátegui no se centra en el papel de la alianza obrero campesina en la revolución democrático-burguesa. No la piensa como estadio preparatorio de la revolución. Para Mariátegui la alianza obrero-campesina no aparece subordinada a una arquitectura táctica, para él es prácticamente

---

409 Mella, Julio Antonio, "¿Qué es el ARPA?", en: AA.VV., *El marxismo en América Latina* (Antología), *op. cit.*, pp. 58 y 59.

la materia misma de un bloque histórico (concepto que Mariátegui, claro está, desconoce). De ahí, también, el peso asignado al mito. Porque, en términos de Terán, se trataba de:

> …fusionar la base clasista con la "superestructura" cultural en un bloque indivisible, puesto que debe tematizarse al campesinado indígena peruano, es decir, a una fuerza configurada dentro de una formación económico-social definida, pero igualmente incluida dentro de una cultura nacional en absoluto exterior al proceso de constitución de ese sector de las capas subalternas peruanas.[410]

La alianza obrero-campesina no condena al campesinado a corear las tragedias o apoteosis del proletariado. En esta confirmación del papel estratégico del campesinado y de sus funciones en la lucha de clases, Mariátegui también anticipa algunas posturas del "Che" Guevara.

Para Mariátegui esta alianza va más allá de la búsqueda de armonía entre el proletariado urbano con innatas propensiones revolucionarias y el campesinado. Al tomar como punto de partida a la comunidad campesina-indígena cuasi comunista firmemente adaptada a la propiedad comunal y refractaria a la propiedad privada, Mariátegui no se plantea la contradicción entre una clase obrera con afinidades socialistas y un sector campesino filocapitalista, pequeño burgués y por naturaleza propietario individual de la tierra o aspirante a esa condición. En consonancia con esta proposición, la alianza obrero-campesina, según Mariátegui, excede la mera argucia política. El campesino no es un sujeto pasivo al que le llegan los beneficios de una revolución dirigida por el proletariado. Para Mariátegui la lucha de los trabajadores contra el capital en los grandes centros urbanos costeros no se podía escindir de la lucha del campesinado indígena contra la "feudalidad" y el gamonalismo en las serranías, fundamentalmente una lucha por la reconquista de la tierra, pilar de la lucha por la autorredención. La segunda no es complemento de la primera. Su

410 Terán, Oscar, *op. cit.,* p. 89.

papel no se limita a crearle condiciones. Ambas luchas, dialécticamente articuladas, eran para Mariátegui el fundamento de la revolución socialista en Perú y en Nuestra América. Como sostiene Héctor Alimonda:

> Mariátegui propone una hermenéutica autoproductora de sentido, que busca la posibilidad de la modernidad justamente en el lugar donde se aferran los fantasmas que poblaron las pesadillas del liberalismo y del marxismo clásico: el campesinado indígena.[411]

Mariátegui se coloca frente a los procesos desiguales, arrítmicos e incoherentes, asumiendo una praxis general cuyo objetivo es la transformación revolucionaria de la sociedad. La existencia de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas, el peso de sus componentes societarios, permitían pensar en la posibilidad de un programa común anticapitalista y, por lo tanto, hacían posible repensar las formas de cooperación entre el campesinado y el proletariado previstas por el marxismo-leninismo. De esta manera, para Mariátegui la comunidad justificaba el pasaje de un orden precapitalista al socialismo. César Germaná ha señalado que desde el punto de vista de Mariátegui, no se trataba de que el proletariado asumiera un papel dirigente de las reivindicaciones indígenas, el planteo iba más lejos aun. El Amauta, en términos de César Germaná:

> …consideraba esas reivindicaciones de cooperación como los núcleos vivos de la nueva sociedad, capaces de desarrollarse si se daban las condiciones necesarias para ello. En este sentido, la solidaridad entre las reivindicaciones de los obreros y de los campesinos tenía profundas raíces comunes. Ambas clases se encontraban vinculadas por el mismo interés en la socialización de los recursos de producción.[412]

---

411 Alimonda, Héctor, *op. cit.*, p. 95.

412 Germaná, César, *El "socialismo indoamericano" de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana. Lima*, Amauta,

Para Mariátegui la alianza obrero-campesina era vínculo orgánico y no mando vertical, consenso y no coerción. La identificación de elementos de socialismo práctico y de capacidades prefigurativas en los campesinos indígenas colocaba dicha alianza en un plano original que desechaba toda concepción instrumentalista. De esta manera, Mariátegui se aleja del planteo dirigista tradicional que piensa al campesino como una clase con un invariable y universal destino de subordinación, una clase cuyas posibilidades épicas se reducen al apoyo del proletariado.

En su análisis del punto de vista de Mariátegui respecto de la cuestión campesina, tomando como referencia la síntesis lograda en el documento "El problema de las razas en América Latina", Alberto Filippi sostiene:

> La clase obrera urbana *no* puede ser la guía avanzada del movimiento de liberación de los indígenas y de su condición *desde afuera*. La penetración de las ideas socialistas es posible, advierte el Amauta, si se considera *realísticamente* que "el indio quechua o aymara ve a su opresor en el *misti* blanco y en el mestizo. Únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio". Las comunidades indígenas deben generar y tutelar sus propias "vanguardias revolucionarias", forjadas en la acción contra el "gamonalismo", la opresión económica y social de *"la feudalidad"*[413] (itálicas en el original).

Para Mariátegui, el proceso revolucionario en el Perú no podía ser desarrollado y conducido en forma exclusiva por ningún sector subalterno-oprimido, ya sea por la masa campesina o el proletariado urbano. La

---

1995, p. 147.

413 Filippi, Alberto, "Los 7 Ensayos en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y el de los otros", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 70.

clave del proceso revolucionario estará en la "articulación", o algo más radical aun, la "fusión" de ambos sectores. Cabe nuevamente la analogía con los planteos gramscianos, que les reconocían un carácter "nacional" y "portador de futuro" a los campesinos, tanto como a los trabajadores urbanos. Gramsci, además, llamaba a superar el "colonialismo interno" del norte respecto del sur. Un tipo de colonialismo similar al que en el Perú ejerce la costa sobre la sierra, y que se fue delineando a partir de la segunda mitad del siglo XIX como una característica general de Nuestra América, adoptando, por supuesto, características particulares según la región y el país.

En "El problema de las razas en América Latina", Mariátegui sostenía:

> Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco y contra el régimen feudal y capitalista, puede permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones colectivistas) (IyP, p. 86).

Este punto de vista, asimilable al horizonte del Frente Único, será absolutamente incompatible con la línea del VI Congreso de la IC que ratificaba la independencia de la clase obrera en el marco de la alianza obrero-campesina y que propiciaba su hegemonía en el marco del movimiento revolucionario y su "separación", política y organizativa, respecto de las clases subalternas no proletarias.

Para una crítica del "etapismo"

Los procesos desencadenados después de la Revolución Rusa produjeron modificaciones con relación a las visiones sobre la cuestión campesina. En algunos aspectos las nuevas formas de encarar la cuestión se emparentaron con las posiciones sustentadas por Mariátegui. Ya hemos señalado que a partir del II Congreso de la IC (1920) el problema de las

naciones oprimidas comenzó a ser considerado como una cuestión campesina. En el VI Congreso (1928) –el mismo que negaba la actualidad de la revolución socialista y propiciaba el etapismo– se estableció la posibilidad de que los pueblos de economía "atrasada" y "rudimentaria" iniciaran directamente la organización colectiva (claro, siempre en el marco de un movimiento revolucionario con hegemonía del proletariado).

Las *Cartas desde lejos* y las *Tesis de abril* de febrero-marzo y de abril de 1917, respectivamente, sin dudas, son algunos de los textos leninistas más afines a la idea de los elementos de socialismo práctico ya que parten de la reivindicación del "Estado-Comuna". Esto textos bosquejan un período de transición y reconocen la necesidad de un gobierno revolucionario y un Estado, pero no la clase de Estado creado por la burguesía, no del tipo que necesita la burguesía.

En las *Cartas desde lejos*, Lenin sigue viendo a los campesinos como posibles aliados, como masa vacilante a "ganar" y a "representar" (incluso a los trabajadores agrícolas y el "semiproletariado rural"). No obstante, plantea la necesidad de crear una milicia que "abarque a todo el pueblo". Partiendo de la experiencia de la Comuna de París de 1871 y de la Revolución Rusa de 1905, considera que la tarea del proletariado consiste en:

> …organizar y armar a todos los sectores pobres y explotados de la población, a fin de que *ellos mismos* puedan tomar directamente en sus propias manos los organismos del poder del Estado y *puedan ellos mismos establecer* esos organismos del poder del Estado[414] (itálicas en el original).

En las *Tesis de abril* Lenin afirmará:

> La Comuna, es decir, los soviets de diputados obreros y campesinos, no "implanta", no se propone "implantar" ni debe implantar

414 Lenin, V. I., "Cartas desde lejos", en: *Obras completas*, T. XXIV, Buenos Aires, Cartago, 1970, p. 364.

> ninguna transformación que no esté ya perfectamente madura en la realidad económica y en la conciencia de la inmensa mayoría del pueblo.[415]

Aquí está presente la prescripción de no violentar la realidad: la realidad de unas clases subalternas movilizadas, inspiradoras y sostenedoras de organismos de poder popular y de amplios campos de contrahegemonía, prefigurativos de la sociedad emancipada.

En las *Tesis de abril* las cuestiones fundamentales de la vida nacional las resuelven los soviets, no los funcionarios, no los burócratas. Los soviets favorecen las iniciativas de las clases subalternas. También en las *Tesis de abril* Lenin considera las divisiones al interior del campesinado: braceros y campesinos pobres enfrentados a los campesinos acomodados, y tiene en cuenta la posibilidad de que los campesinos no se dejen seducir por la prédica de los social-revolucionarios (y los partidos pequeñoburgueses).

En los primeros tiempos de la Revolución Rusa, Lenin habla de nacionalizar la tierra, de convertirla en propiedad del poder central, pero dice también que

> …deben ser los soviets regionales y locales de diputados campesinos –y en ningún caso los funcionarios públicos, los burócratas, los jesuitas y teólogos del Estado, como decía Marx– quienes dispongan entera y exclusivamente de la tierra y fijen las reglamentaciones locales que rijan su posesión y usufructo.[416]

---

415 Lenin, V. I., *Las tesis de abril,* Buenos Aires, Anteo, 1969, p. 54.

416 Lenin, V. I, "Las tareas del proletariado en nuestra Revolución", en: *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Anteo, 1984, p. 90. Lenin proponía la "entrega la de la tierra a los soviets de diputados campesinos, elegidos en forma independiente de los terratenientes y funcionarios" (*op. cit.*, p. 93).

Si bien la tierra pasaba a manos del Estado, las formas de posesión y usufructo se decidían en forma colectiva. Las haciendas modelo debían estar controladas por soviets de diputados y peones rurales.

Como vimos, en el II Congreso de los Soviets de Diputados y Soldados de toda Rusia Lenin aceptó un Decreto sobre la tierra y un Mandato campesino acerca de la tierra redactados por los socialistas-revolucionarios; hay que decir que también apostó al "crisol de la vida" y mostró confianza en que la aplicación práctica de las decisiones colectivas les mostraría a los campesinos dónde estaba la verdad. Decía:

> Que los campesinos resuelvan este problema por un extremo y nosotros por el otro. La vida nos obligará a acercarnos en el torrente de las nuevas formas de Estado. Debemos marchar al unísono con la vida, conceder plena libertad al genio creador de las masas populares.[417]

En el informe presentado en nombre de la Comisión sobre el problema nacional y colonial, en el II Congreso de la IC, Lenin se ubicaba parcialmente en la línea de la carta de Marx a Zasulich y del "Prefacio" de Marx y Engels a la traducción rusa del *Manifiesto comunista* de 1882, al sostener la posibilidad de que los países atrasados, con la ayuda del proletariado de los países avanzados, arriben al régimen soviético saltando etapas y evitando el estadio capitalista. Pero esa posibilidad estaba subordinada a la toma del poder. Decía Lenin:

> …embrutecida hasta el extremo, desperdigada, oprimida, condenada en todos los países, incluso los más avanzados, a vegetar en condiciones semibárbaras. Interesada desde el punto de vista económico, social y cultural en el triunfo del socialismo, es capaz

417 Lenin, V. I, "Informe acerca de la tierra", 26 de octubre (8 de noviembre), en: Lenin, V. I., *La alianza de la clase obrera y el campesinado*, Buenos Aires, Anteo, 1960, p. 104.

> de apoyar enérgicamente al proletariado revolucionario únicamente *después* [de] que este conquiste el poder político, solo *después* [de] que ajuste terminantemente las cuentas a los grandes terratenientes y a los capitalistas, solo *después* [de] que estos hombres oprimidos vean en la práctica que tienen un jefe y un defensor organizado, lo bastante poderoso y firme para ayudar y dirigir, para señalar el camino acertado[418] (itálicas nuestras).

El hecho de que la toma del poder (por parte del "partido del proletariado") resulte un momento imprescindible para que el campesino sostenga la revolución no deja de expresar una posición dirigista y sugiere, de algún modo, un horizonte que no es ajeno al paternalismo.

Como hemos visto, Mariátegui asume la tarea de construir el socialismo, no la de impulsar una revolución democrático-burguesa. La noción de elementos de socialismo práctico choca con las concepciones etapistas del proceso revolucionario, compartidas por el nacionalismo del APRA (desde 1927/1928) y la IC, sobre todo a partir de su VI Congreso de 1928 y su "descubrimiento de América". Concepciones que los partidos comunistas de Nuestra América dilatarían en los años posteriores, bajo las tácticas de los Frentes Populares, la convivencia pacífica, etc. Las concepciones etapistas negaban las condiciones para el socialismo en Perú (y en el marco de Nuestra América), propiciaban una dictadura democrática de obreros y campesinos, una imposible solución de transacción entre el capitalismo y el socialismo. Para Mariátegui, el socialismo era la condición para resolver los problemas de Perú, ante la inviabilidad histórica de una revolución democrático-burguesa en el país, el socialismo era el único sistema capaz de liquidar la "feudalidad" (el atraso). Mariátegui, desde temprano, abrigó esta certeza. A poco de regresar de Europa, en la primera conferencia titulada "La crisis mundial y el proletariado peruano", de junio de 1923, sostenía:

---

418 En: Zinoviev, *op. cit.*, p. 171.

> …los bandos son neta e inconfundiblemente solo dos. El bando de los que quieren realizar el socialismo colaborando políticamente con la burguesía; y el bando de los que quieren realizar el socialismo conquistando íntegramente para el proletariado el poder político. (HCM, p. 19).

En este punto capital, nuevamente, la coincidencia con el "Che" Guevara es transparente.

Sostenemos entonces que en Mariátegui la noción de elementos de socialismo práctico es el complemento necesario de su reformulación del sentido de la alianza obrero-campesina. Insistimos: la "alianza" como algo cualitativamente diferente a la sumatoria de dos clases con intereses específicos. Esto, junto a la caracterización del papel del imperialismo y el capitalismo periférico, justifica la refutación del etapismo. Además, la noción de elementos de socialismo práctico está fundada en otra categoría mariateguiana que la contiene, la categoría de "pueblo-civilización" el verdadero sujeto histórico para Mariátegui (que por lo general asume la forma del proletariado en sentido extenso). Recordemos que la clase para Mariátegui no constituye solamente un dato económico-social sino también, y fundamentalmente, un hecho cultural.

Como vimos, para el Amauta el campesinado indígena es el substratum nacional mismo. Sin ellos, no cabe hablar de Perú. Fundamentalmente el incaísmo no restaurativo le permite a Mariátegui construir una idea de nación y de peruanidad basada en los componentes autónomos e igualitarios de lo autóctono, los componentes más genuinos a sus ojos.[419] A su vez, esos componentes sirven de nexos para articular la tradición con lo moderno, el pasado y el futuro, lo particular con lo universal.

---

419 Refiriéndose a la lucha de los sinn feiners irlandeses, en el artículo "Irlanda e Inglaterra", publicado en *Variedades* en octubre de 1924, Mariátegui afirmaba: "El sentimiento nacional se confunde, se identifica con un sentimiento clasista" (FAVM, I, p. 111). Lo mismo pensaba respecto de Perú.

La cuestión indígena-campesina es pensada por Mariátegui en términos de autoemancipación, autorredención, pero también en términos de autodeterminación política: En "El problema de las razas en América Latina", Mariátegui consideraba que solamente "el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política" (IyP, p. 81).

Capítulo 6

Los elementos de socialismo práctico y el marxismo como "método" y "evangelio"

Alabado sea frente al dogma
a quien miró cara a cara
y lo dejó en cueros
cuando lo despedazó con sus relámpagos y metáforas

Roberto Armijo
Semillas para una Oda a José Carlos Mariátegui

Hermenéutica del verbo

Cuando el Perú y Nuestra América se convirtieron en el tuétano de su reflexión, Mariátegui estableció unos modos originales de pensar, decir y ejercer el marxismo. Precisamente en esa encrucijada, su intervención sufrió un desplazamiento teórico y político primordial, se convirtió en una intervención autónoma y creativa, en algo bien diferente de la "aplicación" de los "introductores" del primer marxismo en Nuestra América, en algo contrapuesto al calco o la copia de los intelectuales y las organizaciones reformistas o estalinistas, en algo cualitativamente superior a los usos recortados y muchas veces ornamentales del nacionalismo populista.

El pensamiento de Mariátegui se fue conformando al calor de las luchas sociales y políticas, al calor de la acción, la polémica y el contacto con los otros y las otras. Se trata, por lo tanto, del pensamiento de un militante, de un pensamiento signado por la vocación de intervenir en los acontecimientos de su tiempo en un sentido radicalmente transformador. No podemos soslayar la performatividad de la palabra de Mariátegui. Al decir de Flores Galindo, el marxismo del Amauta "no fue la obra de un 'profesor universitario' no se le puede reclamar exigencias académicas: haber agotado las lecturas, citar con precisión, disponer de un adecuado 'marco teórico'…".[420] Más allá de baches y limitaciones, más allá de los desórdenes categoriales y de algunas contradicciones, Mariátegui, al asimilar el dinamismo crítico-dialéctico del marxismo a la hora de ensayar análisis concretos de la realidad peruana, al hacer pasar el marxismo "por el crisol de sus ancestros",[421] al valorizar la perspectiva histórica y crítica (ni más ni menos que la propia historicidad y criticidad del marxismo), ensanchará sus posibilidades heurísticas y epistemológicas, allanará el camino para el despliegue de su capacidad de intervenir en la historia como fuerza social transformadora.

Nos preguntamos: ¿acaso pudieron los más puntillosos exégetas de los textos clásicos y los cultores de un marxismo intelectualizado –particularmente en el ámbito de Nuestra América– exhibir logros tan rotundos y al mismo tiempo tan "marxistas"?

Consideramos que todo el marxismo que Mariátegui logró alcanzar le fue suficiente para producir un arraigo sólido y una traducción fundacional, para posibilitar el encuentro cara a cara entre el marxismo y la realidad nacional y para instituir el procedimiento más conveniente para enriquecer al primero e interpretar-transformar la segunda. Su "vocación" marxista –insistimos en que para Mariátegui el marxismo

---

420 Flores Galindo, Alberto, La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 446.

421 Guadarrama González, Pablo, "Mariátegui y la actual crisis del marxismo", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*, *op. cit.*, p. 114.

es fundamentalmente una disposición, un *pathos*, una fe, un "evangelio" además de un itinerario metodológico– fue mucho más fructífera que otras, supuestamente más informadas o más fieles a la letra y a las verdades "sintácticas". Consideramos que en él, el manejo de una lengua de regularidades universales alimentaba la certeza del camino original y ratificaba el derecho a la propia revolución. En todo caso, a las interpretaciones que insisten en una supuesta escasez de marxismo en Mariátegui, se les puede responder que nadie en Nuestra América hizo tanto con tan poco.

Esa supuesta "escasez", por otra parte, respondía a factores históricos y no a problemas de desinformación. Algunos textos fundamentales del marxismo, en particular aquellos que superaban el materialismo positivista y hacían posible un horizonte heterodoxo, solo se conocieron después de la muerte de Mariátegui, entre otros: *Los manuscritos económico-filosóficos*, *Las tesis sobre Feuerbach, La ideología alemana* y los *Grundrisse*. En fin, textos fundamentales para responder a la pregunta por el materialismo-idealismo a partir del propio Marx. Otro factor fue su muerte prematura.

En distintos pasajes de este trabajo hemos hecho alusión a las fuentes que se refieren a las lecturas marxistas de Mariátegui: los datos que aporta Guillermo Rouillón a partir de testimonios como los de Falcón o Pesce, el listado de los libros de la biblioteca privada de Mariátegui realizado por Harry E. Vanden, los trabajos referidos a la formación de ideológica de Mariátegui de Estuardo Nuñez, Robert Paris y Aníbal Quijano. Tampoco debemos dejar de lado los trabajos de autores marxistas publicados en *Amauta*, entre otros: Lenin, Trotstki, Stalin, Rosa Luxemburgo, Anatoli Lunatcharsky. De lo que se deduce que Mariátegui tuvo acceso a un corpus marxista que, para la época, de ningún modo debería ser considerado insuficiente.[422]

---

422 Por esto, creemos, resulta infundado el juicio de Rafael Gutiérrez Giradot, quien sostiene que Mariátegui solamente conoció el pensamiento de Marx a través de Lenin y de un conjunto de pensadores no marxistas como Croce. Véase:

Mariátegui, además, siempre estuvo atento a la formación política de los militantes y los activistas pero sobre todo de los trabajadores y los campesinos. Una formación política con criterios marxistas pero también con un sentido más extenso. En una carta a Clodoaldo Alberto Espinoza Bravo del 9 de septiembre de 1929, planteaba la necesidad de "un serio estudio del marxismo" y proponía realizar "por medio de un grupo de estudios marxistas, el estudio de la literatura marxista fundamental y la aplicación del método marxista a las cuestiones nacionales" (*Correspondencia*, T. II, p. 619). Un día más tarde, en una carta a Nicanor de la Fuente expresaba la conveniencia de "ocuparse en la educación marxista de nuestros cuadros" (*Correspondencia*, T. II, p. 624). Por último, el 26 de enero de 1930 le decía a Ernesto Reyna: "Hay que prestar toda la atención posible a tres cosas: la preparación teórica socialista de nuestros grupos; el estudio directo de nuestros problemas, conforme al método marxista; la vinculación con las masas" (*Correspondencia*, T.II, p. 719). Evidentemente, para Mariátegui la formación marxista se relacionaba con una forma de conocer y transformar y no remitía a una cuestión de citas.

Cabe destacar un rasgo fundamental de la intervención creativa de Mariátegui: esta no respondía a una confrontación con la "ortodoxia" marxista (concebida como sinónimo del materialismo dialéctico, el Diamat estalinista que, por cierto, se consolidará después de su muerte), sino que es tributaria de una metodología de interpretación y transformación de la realidad peruana. Con Mariátegui nace una vocación marxista exenta de "pedantismo doctrinal y toda preocupación de ortodoxia", según los términos utilizados por el propio Amauta en carta a Glusberg del 11 de mayo de 1930, un mes antes de su muerte (*Correspondencia*, T. II, p. 740). Una vocación que funda el proyecto de un marxismo enraizado –o "naturalizado", en los términos de Fornet-Betancourt– y, en consecuencia, activista, antropocéntrico y humanista.

Gutiérrez Giradot, Rafael, "Revisión de la historiografía literaria latinoamericana", en: revista *Aproximaciones*, Bogotá, Procultura, 1986, pp. 13-28.

Mariátegui supo diferenciar entre el materialismo "histórico" vivo y el materialismo "filosófico" abstracto, basado en leyes y categorías apriorísticas. En su *Defensa del marxismo*, identificó un "marxismo ideológicamente dominante" (el marxismo positivista de la II Internacional) que se reducía a "un materialismo simplista y elemental" (DM, p. 101). En diversos pasajes de su obra propone la asociación entre el socialismo y las conclusiones del "materialismo histórico", al tiempo que establece prudente distancia de las conclusiones del "materialismo filosófico".

Por ejemplo, en *Defensa del Marxismo*, decía:

> El empeño que quienes, como Henri de Man, condenan sumariamente al marxismo, como un simple producto del racionalismo del siglo XIX, no puede ser, pues, más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo filosófico, ni es una filosofía de la historia dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía porque crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual (DM, p. 40).

Luego, agregaba: "sin la teoría del materialismo histórico, el socialismo no habría abandonado el *punto muerto* del materialismo filosófico" (DM, p. 128, Itálicas nuestras).

Para Mariátegui el marxismo era algo mucho más significativo que la expresión de una racionalidad objetiva o una ciencia exclusivamente aplicable a realidades donde esa racionalidad se había desarrollado plenamente. Directamente no lo consideraba una "ciencia aplicable".

El marxismo de Mariátegui no funcionará como "doctrina general" o fundamento para organizar la propuesta política orientada a la modernización de las sociedades periféricas. Asimismo, debemos señalar otros elementos que aportan a una comprensión más acabada de la intervención mariateguiana, por ejemplo: una impugnación al marxismo "axiológico" de la II Internacional (al que consideraba esclerotizado, en bancarrota) y una visión teórico-política en clave dicotómica: reforma o revolución.

El instrumento analítico eurocéntrico –con toda su carga de universalismo prepotente, a pesar de las potencialidades emancipatorias que le son inherentes– será objeto de una traducción que lo modificará irremediablemente. Se trata de una traducción "particular" y "situada", asentada en una tradición y una cultura nacional, y en un sujeto estratégico concreto. Una traducción que instalará la prodigiosa posibilidad de que el marxismo, en el Perú y en Nuestra América, devenga obrante. Esto es: que se "aclimate" (para ahondar un poco más en el sentido de este tropo debemos tener presente que las especies son transplantables si el suelo las admite o, mejor aún, si las requiere). De esta operación se deriva, también, el rescate de los elementos de socialismo práctico.

En efecto, la excepcionalidad de Mariátegui (y de su marxismo) también se funda en su vocación por articular las exigencias de una transformación radical de la sociedad con la praxis de los individuos reales. Mariátegui parte de los hechos sin sacralizarlos. La teoría (o la conciencia reflexiva que es conciencia de la praxis) hace efectivo su carácter revolucionario, partiendo de los hechos (y de la conciencia ordinaria) y, al mismo tiempo, superándolos.

Coincidimos con Francis Guibal en que, en este aspecto medular, Mariátegui "toca en lo justo":

> …señalando al respecto una tendencia interna y permanente que no cesa de atravesar "agónicamente" la historia del marxismo: una propensión a la totalización doctrinal y sistemática, pero que combate sin fin una inspiración atenta a la práctica viva de los hombres. Depende de los que la "practican" que permanezca viva al interior del marxismo esta inspiración ético-práctica.[423]

Por supuesto, se trató de una traducción primeriza y por eso mismo inacabada, imperfecta (¿puede haber algo acabado y perfecto cuando lo

423 Guibal, Francis, "Mariátegui y Unamuno", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1, *op. cit.*, p. 158.

que incumbe es nada más y nada menos que la emancipación humana?), pero una traducción fundacional, principalmente porque, a diferencia de los exégetas convencionales, Mariátegui propone una hermenéutica del verbo y no de la letra.

La contribución de Mariátegui al marxismo consiste en haberlo desarrollado como teoría que se supera y enriquece en su vínculo con la praxis transformadora de la realidad, como teoría enraizada en el movimiento real histórico, como filosofía revolucionaria. Mariátegui no concebía a la teoría como "justificación" de la práctica sino como guía de una praxis que, a su vez, alimentaba a la teoría. Esto es, la práctica no como criterio de validez de la teoría, sino como el fundamento de la teoría; la práctica (o "lo práctico") como lo que le permite a la teoría enriquecerse, ampliar sus horizontes, sugerir soluciones originales, en fin: superarse permanentemente y ser fecunda. Al mismo tiempo, Mariátegui fue enfático a la hora de rechazar a la teoría (o a la "ciencia") como criterio de validez exclusivo.

Cuando Mariátegui hizo propio al marxismo, cuando el marxismo se convirtió en el marxismo *de* Mariátegui, devino creativo, potente, auténtico, integral. Porque no escindió interpretación de transformación, porque rompió las amarras que lo ataban al universalismo abstracto (eurocéntrico) y se tornó "permeable" al caudal socio-cultural del mundo andino, se "naturalizó", o se "mestizó".

Unidad de teoría y práctica

Mariátegui consideraba que la práctica fecundaba el pensamiento y que permitía "medir" su potencia. En un comentario a *Indología* de José Vasconcelos, publicado en *Variedades* el 22 de octubre de 1927, decía:

> Pesimismo de la realidad; optimismo de la acción. No nos basta condenar la realidad, queremos transformarla. Tal vez esto nos obligue a reducir nuestro ideal, pero nos enseñará, en todo caso, el único modo de realizarlo. El marxismo nos satisface por eso: porque no es un programa rígido sino un método dialéctico (TNA, p. 46).

Mariátegui parte de la unidad de la teoría y práctica, de la solidaridad entre el pensar y el hacer la historia, en síntesis: parte de una prístina dialéctica, asume una teoría de la transformación del mundo y acentúa el papel de la práctica social. Su perspectiva está fundada en la praxis concebida como actividad total y en la totalidad concreta que incluye una axiología y una epistemología. Asume el marxismo como actividad práctica transformadora y proyecto revolucionario para alterar el curso de la historia, y a la teoría revolucionaria como inseparable de la acción de las clases subalternas. Para el Amauta, el marxismo no era principalmente un espacio del saber (ciencia), tampoco una teoría que había que "bajar" a las masas, un libreto.

Con la noción de elementos de socialismo práctico Mariátegui hace intervenir una particularidad, en sentido estricto: varias particularidades que conforman una "realidad nacional", "una trama histórica", y que alteran el despotismo científico del Diamat (un materialismo filosófico abstracto, ahistórico). Se trata de paticularizaciones que son profundizaciones. Mariátegui piensa dialécticamente, atendiendo a los momentos fundamentales de la dialéctica, el particular y el universal. Propone lo que podría denominarse una "dialectización creativa" de la relación entre el particular y el universal y no se subordina a una objetividad preestablecida.

Mariátegui tramonta el pensamiento racionalista en general y su perspectiva objetivadora. Pero, consciente o inconscientemente, será particularmente incisivo con sus reproducciones por parte de la izquierda. Insistirá en demostrar que el fundamento del marxismo no se aviene al sometimiento de los hombres a la fuerza de las cosas que tanto irritaba a Don Miguel de Unamuno. Frente a las visiones distorsionadas, en buena medida fruto de la tergiversación de los teóricos del marxismo hegemónico a fines del siglo XIX y principios del XX que invariablemente resolvían las tensiones inherentes al marxismo en favor del "realismo cosista" y los sistemas doctrinales rígidos, Mariátegui insistirá en el carácter práctico-revolucionario y transformador de la realidad del marxismo, en su condición de método teórico-práctico y siempre expuesto a ser ensayado "al calor de la experiencia concreta", al decir de

Francis Guibal.[424] En el "Mensaje al Consejo Obrero", publicado en el número 5 de *Amauta* de enero de 1927, Mariátegui sostenía que "Marx extrajo su método de la entreña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades." (IyP., p. 112).

Mariátegui no concebía al marxismo como una filosofía racionalista y apriorística y tampoco creía que los hombres y las mujeres asumían el proyecto socialista a través de operaciones exclusivamente racionales y que la lucha de clases fuera un proceso lógico-formal, con rigor geométrico.

La noción de elementos de socialismo práctico, por sí sola, contradice los fundamentos abstractos y teleológicos de la teoría de la sustitución de las formaciones económico-sociales que el marxismo dogmático y eurocéntrico –y, digamos también utilizando léxico mariateguista: "antirreligioso" o "antiemocional"– traspuso a la realidad de Nuestra América.

Asimismo, la noción de elementos de socialismo práctico se contrapone a la racionalidad objetivista y al evolucionismo, al determinismo mecanicista, o al reduccionismo tecnocrático que caracterizan a la izquierda que evoca un marxismo sin fisuras, la izquierda dogmática (en todos sus formatos posibles).

Se trata de una izquierda que concibe al sujeto revolucionario a partir de una condición socio-productiva objetiva, sin considerar sus desgloses étnicos, culturales, políticos, históricos. De este modo, el sujeto, concebido como un sujeto "lógico" (y no como sujeto para sí) para desarrollar su capacidad transformadora necesita una teoría global. Por lo general, se supone que debe aportarla el partido. Así, la revolución, el cambio social, se concibe como un proceso lineal, causal y reducible a leyes inexorables. El socialismo se concibe como la negación de la negación y no como la alternativa positiva de los de abajo, como la opción, el proyecto, el deseo, la voluntad y la utopía de hombres y mujeres concretos (no abstractos).

---

424 Guibal, Francis, "Mariátegui y Unamuno", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1, *op. cit.*, p. 157.

En el núcleo de ese proceso resplandece y gobierna la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, la misma se impone como elemento desencadenante del final del capitalismo. Es decir: la primacía del desarrollo de las fuerzas productivas y de sus contradicciones inherentes, la idea kautskiana y bersteiniana de que el capitalismo se va a caer "catastróficamente" cuando ya no permita el desarrollo de las fuerzas productivas.[425] Este, precisamente, terminó siendo el emplazamiento de la IC, aunque también de otras tradiciones ajenas a ella, que se sintieron poseedoras de un saber absoluto y, como tales, con derecho de hablar en nombre de las clases subalternas y oprimidas y de imponer su criterio que, dada la concepción de fondo, no podía ser sino ultraconservador. Parafraseando a Georg Christoph Lichtemberg podemos decir que estas tradiciones sustentaron su falta de fe en una cosa (el sujeto popular, las clases subalternas y oprimidas), aferrándose supersticiosamente a otra (la ciencia) y se dedicaron a cultivar la "razón" en desmedro de otras facultades.[426]

Mariátegui rechaza el mecanicismo marxista y todo determinismo basado en leyes objetivas independientes del sujeto, tal como señalamos en el Capítulo 4, rechaza la reducción bujariniana del marxismo a una filosofía de la historia, a una teoría filosófico-universal del devenir. Decía: "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir, donde ha sido marxismo– no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido" (DM, p. 56). Más adelante agregaba que "cada palabra,

---

425 En relación a esta problemática creemos que es fundamental el aporte de Michael A. Lebowitz, quien, entre otras cosas muy importantes, ha señalado que la finalidad del capital no es el desarrollo de las fuerzas productivas sino la valorización, y que a la primacía de las fuerzas productivas debe oponérsele la primacía de las necesidades de los trabajadores. Ver: Lebowitz, Michael A., *Más allá de El capital. La economía política de la clase obrera en Marx*, Caracas, Monte Ávila, 2006.

426 Véase: Lichtenberg, Georg Christoph, *Aforismos*, Buenos Aires, Longseller, 2001, p. 44.

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" (DM, p. 58).

Mariátegui no concibe sistemas independientes de quienes los sostienen, sistemas que devienen mecanismos que trituran al sujeto. Asimismo, impugna la idea que sostiene que las leyes del capitalismo operan "ciegamente". Esta tendencia a la objetivación tuvo en su tiempo como exponentes a Yuri Plejanov, Karl Kautski y Nicolai Bujarin, en algunos aspectos más herederos de Ferdinand Lassalle y de Inmanuel Kant que de Marx, pero en otros aspectos, también herederos de Marx. Mariátegui, como Rosa Luxemburgo, prefiere pensar en términos de "tendencias".

Entonces, como Mariátegui no parte de la escisión entre elaboración teórica y acción revolucionaria, entre conciencia y acción (o teoría y práctica, u objeto y sujeto), como no considera que su pensamiento y él mismo como sujeto estén "hechos" (o que puedan "hacerse" alguna vez), reconoce la necesidad de un permanente rehacerse para conocer y conocerse. La verdad está en la dialéctica sujeto-objeto de la actividad humana práctico-crítica. La verdad, para Mariátegui, es de carácter relacional, por lo tanto, no está determinada por el objeto. La objetividad no sería inherente a ninguno de los dos términos (sujeto-objeto) sino a la relación misma.

El marxismo de Mariátegui está lejos de manifestarse como conjunto de normativas a las que deben ajustarse las conductas o como teoría prescriptiva del modelo universal. Mariátegui no aplicará a una pluralidad de objetos lo que Marx denominaba "un sistema lógico abstracto de confección". En su traducción, el marxismo no deviene recetario taumatúrgico y menos determinismo fatalista. No nos presenta una avalancha de fórmulas que aplasten "la realidad", o conceptos alejados de las condiciones que hicieron posible su formulación y que terminan perdiendo toda utilidad y eficacia epistemológica y política. No le asigna al Perú el carácter de "caso demostrativo" de un paradigma universal.

En relación a esta cuestión, Jaime Massardo sostenía:

> …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 solo un modelo histórico abstracto que debe alcanzar su determinación en el rastreo del devenir histórico-concreto.[427]

De este modo, y como veremos en el siguiente capítulo, Mariátegui no podía concebir la política como la ejecución de un conjunto de verdades preconcebidas que funcionan como "llaves de oro" o "llaves maestras". Podemos decir entonces que, para Mariátegui, existían ámbitos y circunstancias en donde la ciencia podía no tener las respuestas adecuadas.

En el Epílogo de "Veinticinco años de sucesos extranjeros", publicado en *Variedades* el 13 de marzo de 1929, Mariátegui decía: "ni en la sede del capital ni en la del socialismo, la ciencia pretende dictar leyes a la política, ni a la literatura, ni al arte. Y en esto nos hemos distanciado provechosamente del cientismo ochentista (HCM, p. 201). Argumentos similares utiliza en *Defensa del marxismo*, para criticar a Max Eastman, por "su repudio de la filosofía misma, su mística convicción de que todo, absolutamente todo, es reducible a ciencia y de que la revolución socialista no necesita filósofos" (DM, p. 46).

El marxismo de Mariátegui se opone a los reduccionismos que desbaratan toda credibilidad, no se atrinchera en la regla implacable. Por otra parte, no convierte a la contingencia histórica en necesidad apriorística y no se autoconfina al ejercicio permanente de una filosofía abstracta.

---

427 Massardo, Jaime, "El marxismo de Mariátegui", en revista *Dialéctica*, Año XI, Nº 18, Puebla, septiembre de 1986, p. 100.

El marxismo de Mariátegui puede ser definido como un "marxismo abierto". Entre otras cosas porque no actuó como corpus rígido sino que estuvo atento a las singularidades de los objetos con los que confrontaba sin rendirse ante ellos, sin caer en el empirismo; porque supo dialogar con la cultura de su tiempo, en fin: porque supo "asimilar" (que es uno de los signos fundamentales del estar vivo). Por cierto, el propio marxismo debería ser considerado como el fruto de una gran capacidad de diálogo y asimilación (críticos). Michael Löwy recomendaba:

> …inspirarse […] en el ejemplo del propio Marx, que supo emplear ampliamente los trabajos de la filosofía y la ciencia de su época –no sólo Hegel y Feuerbach, Ricardo y Saint Simon, sino también economistas heterodoxos como Quesnay, Ferguson, Sismondi, J. Stuart Hodgskin, antropólogos fascinados por el pasado comunitario como Maurer y Morgan, críticos románticos del capitalismo como Carlyle y Cobbet y socialistas heréticos como Flora Tristán o Pierre Leroux– sin que esto disminuyera en lo más mínimo la unidad y coherencia teórica de su obra.[428]

Si se asume una perspectiva histórica, no resultará muy difícil corroborar que todo aporte significativo desde el marxismo, todo enriquecimiento del mismo, tuvo como condición imprescindible esta capacidad de diálogo y asimilación.

El marxismo de Mariátegui se contrapone al marxismo (los marxismos) cuyo modo de intervención clausura las intelecciones que pueden conducirlo a la comprensión de las diferentes situaciones, al tiempo que le cierran el diálogo con las organizaciones de las clases subalternas, dado que, al asumirse los cultores de ese tipo de marxismo como poseedores de un saber político absoluto, indefectiblemente se presentan como ajenos y externos. Los aires de irónica superioridad cognoscitiva,

428 Löwy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2010, p. 17.

consustanciales a tal modalidad de intervención, la conciencia satisfecha de su cosificación, aderezada de rusticidades (la arrogancia del ignorante) le confiere un carácter lamentable. Más grave aun: fueron y son inoperantes cuando se trata de producir transformaciones, precisamente por su distanciamiento respecto de las realidades concretas. Sirva como ejemplo el punto de vista de algunos funcionarios de la Sección Sudamericana de la IC durante la Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires de 1929, o el de algunas exégesis marxistas-leninistas en su formato "oficial".

El marxismo de Mariátegui contrasta con el marxismo (los marxismos) que no logra actualizar su crítica porque su punto de partida son siempre las significaciones absolutas (sin tiempo y sin espacio) y que, por lo tanto, no puede desarrollar la conciencia respecto de las determinaciones históricas de esas significaciones y percibir el carácter relativo de las mismas. Estas categorías inflexibles le sirven muchas veces para revestir a la experiencia de una apariencia de coherencia y confiabilidad, y configuran una visión invariablemente autosatisfecha, pero que condena a la superficialidad y a la impotencia política. Así, este marxismo muta en "guirnalda", un marxismo para orlar la vana erudición.

Lejos de todo fijismo, el marxismo de Mariátegui no se niega a asimilar las lecciones de la historia, a aprender a pensar de nuevo, una y otra vez. No es un marxismo ontologizador y esencializador, no congela a los sujetos y a los objetos que considera. Entre otras derivaciones aciagas del fijismo podemos mencionar:

1. La concepción del cambio histórico basado más en las contradicciones sistémicas del capitalismo que en la praxis de las clases subalternas y oprimidas.

2. La concepción negativa de las clases subalternas y oprimidas, consideradas como base de operaciones, elemento pasivo.

3. La concepción estática y técnico-jurídica, no procesal, de la clase y su correlato de importantes consecuencias políticas: la incapacidad para percibir a todo sujeto subalterno (y toda lucha, y toda institucionalidad popular) por fuera de la fábrica, de la cual se deriva la

concepción de lo revolucionario como esencia trascendente inherente a la condición obrera (base de la fetichización del proletariado) y no como condición socio-política a construir colectivamente al calor de las luchas de las clases subalternas.

4. La consideración de la homogeneidad doctrinaria como condición de los procesos de unidad de las clases subalternas o como pilar del internacionalismo.

5. La fetichización de la política y la escisión entre dirigentes y dirigidos.

6. La concepción de la revolución como un hecho exógeno a las clases subalternas y oprimidas.

La posición de Mariátegui, en líneas generales, puede filiarse a la filosofía de la praxis, y al abordaje experiencial que asume la centralidad de la lucha de clases. De este modo, Mariátegui comparte el universo de Luxemburgo, Lukács, Korsch y Gramsci. Asimismo, siguiendo a Bergson, Mariátegui se opone a las tendencias antimetafísicas y propone un abordaje desde la imaginación, la fantasía, los sueños, los deseos y el misticismo (religión dinámica y terrenal) que, al obtener encarnadura social se convierten en fuerzas actuantes en la realidad concreta, lo que, de alguna manera, lo emparenta con Bloch y Benjamin.

José Guillermo Nugent ha señalado que la concepción de la política de Mariátegui se aproxima a la idea de la realización de los "sueños diurnos" de los que hablaba Bloch y de las "imágenes dialécticas" de Benjamin.[429] Afirmación que encuentra una de sus tantas fundamentaciones posibles en aquel pasaje en el que Mariátegui se refiere al marxismo como "psicoanálisis generalizado" (DM, p. 167).

La asociación entre marxismo y misticismo está relacionada con el anhelo de una filosofía viviente o saber integral; es decir, un saber que sea al mismo tiempo un sentir y un desear (nuevamente: es clara la analogía

429 Nugent, José Guillermo, "El descubrimiento de una época: *La escena contemporánea*", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3, *op. cit.*, p. 67.

con la dialéctica del saber y el sentir gramsciana). Para Mariátegui el místico se caracteriza por "repeler la vana ciencia" y por buscar el conocimiento en aras del amor, un amor material, un amor que, como decía Ludwig Feuerbach, constaba de carne y sangre y por lo tanto podía conjugar lo más sublime y lo más ordinario. No está lejos Mariátegui de la trilogía razón-voluntad-corazón, propuestas también por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*.[430]

Por eso Mariátegui no duda en elegir a Juana de Arco como la figura mística más relevante de la historia. En "La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa", un artículo publicado en *El Tiempo* el 23 de agosto de 1920, Mariátegui rescata su "misticismo poderoso", "capaz de comunicar su lema, su fe, su alucinación a muchedumbres y ejércitos" (TdeE, p. 180). Obviamente, Mariátegui sustentaba un misticismo dinámico, no contemplativo, un misticismo político, integrado a la historia. Místico es aquel que no pretende conocer por conocer, sino conocer para amar, para obrar y para gozar. Como hemos visto, para Mariátegui la política revolucionaria posee carácter religioso, es un misticismo combativo, "más que una idea es un sentimiento. Más que un concepto es una pasión" (LEC, p. 155), y no el mero "reflejo" de las condiciones objetivas. Sin dejar de ser un objeto del entendimiento, la política –específicamente la política revolucionaria– es sobre todas las cosas pasión. En este sentido cabría hablar de un marxismo "místico" en Mariátegui.

Imaginación y fantasía son en Mariátegui medios para conocer mejor la realidad, no se pretenden contrapeso del realismo, sino vías para excederlo, una especie de "etapa superior". Pero en sus modos perceptivos hay algo más que simple espíritu artístico que se reserva el dominio del ensueño frente al macizo mundo burgués, como planteaba el poeta francés Paul Valery. Al recurrir al vuelo de la fantasía para abarcar la profundidad de la realidad –y para transformarla a partir de un acto

---

430 Véase: Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión,* Buenos Aires, Claridad, 1941. Decía Feuerbach que "el hombre [y la mujer, agregamos nosotros] existe para conocer, para amar y para querer" (p. 17).

creativo–, Mariátegui se aparta del lugar común que contrapone imaginación a realidad, lo más importante es que aplica esta noción tanto a nivel teórico como político. Reconoce que "la fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real" (EAyE, p. 23). Se aparta además de la "teoría del reflejo" que concibe el conocimiento, la ciencia, el arte, como reflejo de la realidad objetiva en la mente humana, teoría que nutrió al realismo socialista y que, paradójicamente, enunció el tan poco dogmático Lukács,[431] el mismo que insistió en el "punto de vista de la totalidad".

Así, el predominio de las cosas es contrabalanceado por el peso de la subjetividad ingobernable y los mitos. Para Mariátegui el marxismo es "pasión", "espíritu", "verbo", "lucha" y "agonía" y, más que teoría general de la historia, es una filosofía despejada y expansiva que, al ser adoptada por un núcleo inmanente a los sectores en lucha y los espacios prefigurativos, permite desentrañar las lógicas más íntimas de la realidad.

Si se parte del imperio absoluto de la ley, si se persiste en el sinsentido de conservar la pureza de la teoría, toda aplicación de una teoría a la realidad resultará fallida, y hasta perversa. Para Mariátegui, la "realidad nacional" era irreductible a la teoría, para él la aplicación exigía que la teoría se hiciera experiencia (y que, por lo tanto, asumiera los riesgos de ponerse a prueba). Creemos que Mariátegui asume con naturalidad, sin angustias, la posibilidad de que la teoría no salga indemne de su encuentro con la realidad. Entonces, el criterio de aplicación mariateguiano que subsume la universalidad instala la posibilidad de un proceso en el cual la teoría emancipadora se enriquece (porque se ve desbordada por todos los flancos, se ve interrogada, puesta a prueba, etc.) y la realidad se transforma. La teoría es despojada de su soberbia y su autoritarismo, por lo tanto el diálogo con la realidad se torna factible.

En términos de Osvaldo Fernández, para Mariátegui, la utilización del marxismo

431 Ver: Lukács, Gyorgy, *Prolegómenos a una estética marxista*, México, Grijalbo, 1965.

> …suponía convertirlo en un instrumento que se verifica y revisa en la faena, más dispuesto, por lo tanto, a funcionar como lo que es, y no como lo que desea ser, a saber, una especie de poder que pretendía garantizar de antemano la solución de los problemas. Esta definición indica, además, que el encuentro con lo real ocurre fuera del espacio protegido por la ideología, que ocurre a campo abierto, sin resguardos previos, allí donde la teoría se expone toda entera a la experiencia.[432]

El marxismo no era invocado por Mariátegui como doctrina-receta o como fundamento teórico de una línea-correcta. Como bien dice Fernández, el marxismo era para Mariátegui el camino para organizar la "pregunta correcta".[433]

Pero vale aclarar que Mariátegui no rechaza el carácter científico del marxismo y el plano de la racionalidad de la práctica, asume plenamente su condición de herramienta metodológica y nunca lo concibe como sistema ontológico. De este modo, se orienta decididamente a una articulación entre la aproximación analítica y la voluntad revolucionaria. Pero Mariátegui estará siempre alerta frente a las derivaciones del cientificismo y del racionalismo, derivaciones que podemos sintetizar y ejemplificar en la que posiblemente constituya la circunstancia más nociva: la escisión entre teoría y práctica.

Consideramos que Mariátegui tiende a "minimizar" el componente de cientificismo y positivismo que contiene el marxismo, componente que algunos marxismos tendieron a sobredimensionar. En su respuesta a De Man y Eastman, en su *Defensa del marxismo*, Mariátegui busca rebatir la idea que presentaba al marxismo como un mero subproducto del pensamiento racionalista del siglo XIX. Para Mariátegui, la crisis del positivismo y del cientificismo de ninguna manera salpicaba al marxismo. Porque para él el marxismo era el "Evangelio y el método de un movimiento de

---

432 Fernández, Osvaldo, *op. cit.,* p. 169.

433 Fernández, Osvaldo, *op. cit.,* p. 165.

masas" (DM, pp. 36-37), una religión secularizada. Su "defensa del marxismo" es una defensa de la vigencia del marxismo, de su actualidad. Este trabajo asume la misma dirección. A través de Mariátegui pretendemos contribuir a una defensa del marxismo adecuada a nuestras circunstancias, una defensa que obliga a un trabajo de actualización.

Vale decir, entonces, que Mariátegui no abjura de la ciencia y de la razón, pero reconoce la "insuficiencia" de una y otra. No reduce el marxismo a una ideología o una utopía (o, por supuesto, a un mito), pero para él el marxismo requiere de ellas para organizar y movilizar a las "masas", para transformar el mundo, para "realizar el ideal". La dimensión del "evangelio" (cuyo significado es: buenas o gratas nuevas) era absolutamente necesaria para Mariátegui, porque entendía que lo preexistente no alcanzaba para producir lo nuevo (lo "bueno nuevo"). Se sumerge, entonces, en la formulación de una "dimensión de sentido"[434], una dimensión trascendente (además de inmanente o de acción en el mundo de la condición) de la que carecía el marxismo "ortodoxo", pero creemos que en ningún momento pretende complementar el marxismo con una metafísica.

El sujeto a la luz de los elementos de socialismo práctico

Resulta evidente que el marxismo de Mariátegui prioriza a los sujetos sobre las estructuras. El punto de vista de Mariátegui impugna la mecánica que determina a los sujetos (específicamente las clases sociales). Mariátegui propone una exaltación del sujeto, fija su atención en la acción, en la subjetividad revolucionaria. Pero no cabe hablar de subjetivismo, porque, al decir de Adolfo Sánchez Vázquez, "Mariátegui comprende que esa actividad del sujeto tiene que darse en ciertas condiciones objetivas".[435] El interés por la acción no va en desmedro de la preocupación por las "condiciones concretas".

---

434 Véase: Fornet-Betancourt, Raúl, *op. cit.*, p. 159.

435 Sánchez Vázquez, Adolfo, "El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y originalidad de un marxista latinoamericano", en: *Anuario*

También, en este aspecto, Mariátegui se anticipa al "Che" Guevara, quien consideraba el peso de los "hechos de conciencia" en los procesos de transformación social y los peligros del comunismo concebido más como un método de reparto que como moral revolucionaria. Como hemos visto, para Mariátegui la sociedad autoemancipada, la sociedad socialista, exigía el desarrollo de una "moral de productores"; para él, la clase era (también) un hecho cultural, el socialismo poseía una dimensión ética y suscitaba un asunto de conciencia que hacía imposible eludir la responsabilidad moral. Tanto para Mariátegui como para el "Che" Guevara la sociedad autoemancipada nunca podía ser el resultado de la catástrofe del capital.

Mariátegui y el "Che" Guevara fueron conscientes de que en las luchas contra el capital orientadas a la edificación de una nueva sociedad, más que el desarrollo de las fuerzas productivas y el incremento de los bienes (que, lejos de todo lirismo, no descartan en absoluto) valen los procesos, las praxis y faenas tendientes a superar el individualismo, el fetichismo, la mercantilización de la naturaleza y la vida y la mismísima ley del valor. Mariátegui y el "Che" Guevara nos proponen "varas" alternativas –de una singular vigencia en nuestros días– a la hora de determinar racionalmente las necesidades humanas y de medir el "progreso" de la humanidad.

La propuesta de Mariátegui nos permite identificar la posibilidad de un desarrollo de la conciencia socialista revolucionaria de las clases subalternas, pero en términos precisos y concretos: como conciencia de la autonomía de la clase, es decir, una conciencia sobre la función determinante y directa que los subalternos tienen de cara a la creación de una nueva sociedad, una conciencia que tiene como precondición la creación –aquí y ahora– de relaciones sociales alternativas al capital, contrarias a los intereses individuales y a lo que el "Che" Guevara denominaba "incentivos materiales directos", relaciones sociales prefigurativas decimos nosotros, encarnadas en organizaciones populares y en sus luchas.

Mariateguiano, Vol. IV, Nº 4, *op. cit.*, p. 65.

Pero también Mariátegui aporta a la crítica de las concepciones y planteos más recientes, en los que domina una visión del sujeto como mero efecto de sistemas impersonales, como constructo del poder y del conjunto de los mecanismos objetivantes de la normalización en el interior mismo de los saberes. No es casual el uso abusivo que en la actualidad se hace del modo impersonal: se habla, se hace, se actúa. Sujeto, objeto y concepto aparecen como funciones derivadas de la función primitiva del enunciado. Muchas veces se soslaya algo que para Mariátegui era fundamental (como lo es hoy para nosotros): ¿quién habla, hace y actúa?

La mirada de Mariátegui contribuye a la crítica actual a las estrategias que pretenden "deconstruir" al sujeto y que conducen a políticas que establecen la irreversibilidad de lo dado, que promueven el debilitamiento de las identidades colectivas y la negación de los antagonismos y rechazan las representaciones conflictivas considerándolas como un arcaísmo. En fin, más allá del activismo dizque "radical" asumido por algunas experiencias inspiradas en el pensamiento posmoderno, la destrucción o el debilitamiento del sujeto es absolutamente afín al poder y al orden dominante, cae en la descripción irónica. Lima aristas y rehuye a toda forma aguda de los enfrentamientos.

El aporte de Mariátegui también contribuye a la crítica a las tesis y posiciones que, sin llegar a la negación radical del sujeto, nos proponen una pléyade de sujetos débiles, condenados a la irrelevancia (sobre todo política), conjuntamente con toda una serie de nociones que presentan graves problemas de instrumentación política. Por sus repercusiones sobresale el sujeto "multitud" (de Toni Negri y Michael Hardt).[436] Sujeto de baja intensidad, anunciado con una retórica formalmente mesiánica y superficialmente apocalíptica, un sujeto tan irreal como soberbio e insoportablemente pedante. Por cierto, nos parece que todo lo que en los últimos tiempos se ha dedicado a celebrar la multitud no ha hecho más que subestimarla. En estas exaltaciones de lo que es incapaz de decidir un itinerario histórico, en aquellas miradas que descubren las

436 Ver: Negri, Toni y Hardt, Michael, *Imperio*, Bogotá, Desde Abajo, 2001.

bondades de lo inorgánico, también percibimos las afinidades con el poder dominante.

Desde la noción de elementos de socialismo práctico, el sujeto se erige en un constructo que resulta de las praxis y no de las realidades exteriores y anteriores a los hombres y mujeres que les imponen "necesidades objetivas". Tampoco resulta de la voluntad de una vanguardia que aspira a determinarlo, y que justifica la operación autoadjudicándose el rol de agente de una condición objetiva. Porque, como hemos visto, los elementos de socialismo práctico remiten a praxis concretas constitutivas de sujetos y, también, a las intervenciones militantes que contribuyen con esas praxis.

Sobre el carácter fundante de la praxis

Podemos decir entonces que para Mariátegui es la política la que define la ontología. Los subalternos deben luchar y cambiar el mundo para ser sujetos. Hacer y sujeto van de la mano. ¿Acaso no hay experiencia? ¿Acaso no existen formas de representación de la realidad que no son reproductivas, que no imitan y que pueden llegar a ser una puerta para el cambio? Además de experiencia hay resistencia, hay rebeldía, entonces el sujeto no es la simple emergencia de una "variable vacía". Hay lucha, hay autoafirmación del sujeto y existe en las clases subalternas la capacidad de autoconstitución, base de lo que se podría denominar poder popular. La experiencia resulta clave como categoría para superar el determinismo, el cinismo y la resignación, pero también para superar el voluntarismo (que no es precisamente la fuerza de la voluntad). Hay prácticas que construyen sujeto, por ejemplo las que ponen en juego elementos de socialismo práctico, y hay otras que no. Están también aquellas prácticas que directamente despedazan al sujeto. Walter Benjamin identificaba a la clase oprimida en lucha como sujeto del conocimiento histórico y Frantz Fanon consideraba al pueblo como el único demiurgo.

El sujeto "va siendo", no hay representación anterior, el sujeto se da cuenta de que es sujeto en la práctica y se va representando, autorrepresentando.

Cuestionamos la idea que establece que la representación de quien debe ser sujeto es anterior a los sujetos mismos que representa. El sujeto pueblo (o mujer, por ejemplo) estaría discursivamente construido y naturalizado. Lo cierto es que cada tanto algunos patean esas construcciones e instituyen otras, es decir: esas construcciones son campos de disputa.

Para las clases subalternas constituirse en sujetos, disputar un espacio de legitimación, es sencilla y despiadadamente una cuestión de vida o muerte. Arrancamos desubjetivados, negados, diluidos. De alguna manera, el lugar del sujeto para las clases subalternas fue históricamente, un lugar prohibido. La autoconstitución de los subalternos en sujeto implicó la transgresión de algún orden establecido.

La noción de elementos de socialismo práctico disuade de invertir un solo instante en la determinación "científica" del sector social, la idea o el acontecimiento con capacidad de revolucionar la sociedad. La revolución no es hija del conocimiento científico y especializado de las leyes históricas (lo que no significa que no cuenten a la hora del diagnóstico), es fruto de la vida y no de la "razón pura". La revolución se contrapone al "momento", a la exactitud, rechaza las destrezas adivinatorias, los cronómetros burgueses, impone su temporalidad. Por eso la Revolución Rusa de 1917 –Gramsci dixit– fue una revolución contra el capital y contra *El capital*, es decir, una revolución en sentido antisistémico pero también contra la teoría, específicamente contra las versiones dogmáticas y mecanicistas del marxismo. Los revolucionarios mismos pueden ser creados por la propia revolución. Y, al decir del Amauta, el marxismo rechaza la condición de "cuerpo de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales" ("Mensaje al Congreso Obrero", publicado en el número 5 de *Amauta* en enero de 1927, en: IyP, p. 112).

En el artículo "El hombre y el mito", publicado originalmente en *Mundial* en enero de 1925, Mariátegui, decía:

> 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 de-

> mostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo. (EAM, p. 18).

Cabe recordar que Mariátegui explica la crisis de la sociedad burguesa a partir de constatar su carencia de mitos.

Sin dudas, es difícil reconocer el sentido más recóndito de una noción como la que estamos analizando, la de elementos de socialismo práctico, desde una posición que contrapone ciencia a praxis. De hecho, una de las características del determinismo es que puede defender sus tesis con tanta facilidad como negligencia. Los elementos de socialismo práctico son ininteligibles desde posiciones que no reconocen el carácter fundante de la praxis, o que solamente reconocen como fundante a la praxis racionalmente predicativa y la actividad crítico-práctica integrada al conocimiento científico; desde los emplazamientos que frente a la losa de granito de las configuraciones objetivas y las estructuras determinantes del ser social proponen como antídoto la "ciencia", o sea: el conocimiento científico de las relaciones sociales objetivas, un conocimiento teórico, un saber ilustrado.

Mariátegui es consciente de que no existe sujeto sin objeto. Pero no subsume jamás al primero en el segundo. Por el contrario, el sujeto emerge del objeto en el que antes se había sumergido. De aquí la importancia de la voluntad. Solamente ella hace posible que se comience a llenar, aunque jamás se colme, el espacio que despliega la utopía. Finalmente, lo que crea, lo que activa, en el sentido más potente de estos términos, es el sujeto y no "el mundo". Lo real es subjetivo. Lo objetivo es subjetivo. Lo concreto es lo que se concretiza y se subjetiviza a partir del poder intersubjetivo.

Mariátegui se diferencia de los defensores de la obediencia literal a la ley, a quienes en el artículo "La agonía del cristianismo de Don Miguel de Unamuno" publicado en *Variedades* el 2 de enero de 1926 definió como "pedantes profesores tudescos de la teoría de la plusvalía" (SyO, p. 119) y a quienes inculpó de haber estereotipado el marxismo, de congelarlo y limitarlo en sus posibilidades cognitivas y transformadoras.

En forma paralela al cuestionamiento de estos "profesores", Mariátegui arremetía contra la burocracia de los Partidos Socialistas y de los sindicatos obreros integrados por "mesurados ideólogos y de prudentes funcionarios, impregnados de la ideología burguesa" (LEC, p. 72).

Para Mariátegui, los verdaderos continuadores de Marx eran los revolucionarios heréticos, los que osada e intrépidamente intentaban enriquecer y desarrollar las derivaciones y consecuencias de la idea marxista. Mariátegui atemperaba el materialismo del "materialismo histórico" (el Histomat), o mejor: lo colocaba en su justo sitial. Veía a Marx como un "alma agónica" y un "espíritu polémico" cercano al cristianismo y concebía al marxismo como lucha y política que religaba, es decir: religión (SyO, pp. 118-119). Pero, como ya dijimos, religión humana y emocional, no religión ritual y dogmática, religión centrada en el amor no sentimental, religión como potencia ética y experiencia de vida puesta al servicio de las otras y los otros.

Pier Paolo Pasolini, décadas más tarde, también propuso una forma de marxismo muy similar a esta, una forma sincera y poética, antítesis de las formas absurdas del dogmatismo, un marxismo –el de Pasolini– que, al decir de Renzo Paris, era "visceral", cuasi cristiano devenido sociología utopista y revolucionaria.[437]

La voluntad y la fe son coordenadas a través de las cuales Mariátegui asume el marxismo. Consideraba que los motivos religiosos se habían desplazado del cielo a la tierra. En una "divagación" de Luis Bello, el Amauta encontraba una frase que le provocaba la siguiente reflexión:

> 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

437 Véase: "La experiencia de la India", entrevista de Renzo Paris, a Alberto Moravia, en: Pasolini, Pier Paolo, *El olor de la India. La crónica de una fascinación*, Barcelona, Península, 1996, p 118.

> 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 (EAM, 21, 22).

Pocos días antes de morir, el 29 de marzo de 1930, Mariátegui escribía el artículo "¿Existe una inquietud propia de nuestra época?" para la revista *Mundial*. En este trabajo distingue la fe como dimensión del marxismo de la fe que considera "ficticia, intelectual o pragmática de los que encuentran su equilibrio en los dogmas". Mariátegui define la fe que el marxismo contiene como una fe "apasionada, riesgosa, heroica" (EAyE, p. 30), en fin, como una fe agónica. Podemos afirmar, entonces, que en Mariátegui se produce una exclusión de la "teología" pero no de la relación religiosa.

En Mariátegui se articulan política y religiosidad. La apelación a la fe y la mística son el motor de una voluntad que busca concretar sus objetivos. Ciertamente, en Mariátegui la apelación a motivos religiosos también sirve para llenar los huecos de la teoría. La religión y la fe también remiten al poder de la fantasía y la imaginación, a la posibilidad de convertir la realidad en irrealidad y la irrealidad en realidad. Pero Mariátegui no invoca precisamente un rosario de abstracciones, apela a la praxis. Si hay un culto, es a la praxis. Por eso, en Mariátegui, el marxismo es, propiamente, una filosofía de la praxis.

Al mismo tiempo Mariátegui, inspirado por el libro la *Agonía del Cristianismo* de Unamuno, concibe a Marx como un "profeta" más que un "profesor". En un comentario sobre este libro y sobre su autor publicado en la revista *Variedades*, el 2 de enero de 1926, dice Mariátegui que el maestro de Salamanca, "de meditar más hondamente en Marx" y no dar crédito a las imágenes que lo muestran como un "monótono materialista", descubriría "un Dostoyevsky, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico"; y hasta podría llegar a acordar con José Vasconcelos respecto de una mayor cercanía entre Marx y Cristo que entre Marx y santo Tomás de Aquino (SyO, p. 120). De este modo, Mariátegui,

además de un marxismo místico, insinúa un "marxismo profético" y un marxismo "agónico", un marxismo que además de ser praxis, es también experiencia personal y práctica ética-militante. Revindica, de esta manera, una instancia que desbordaba los márgenes aceptados por el marxismo "clásico". En el artículo mencionado, Mariátegui afirma:

> Unamuno concibe la vida como lucha, como combate, como agonía. Esta concepción de la vida que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista nos hará siempre amar al maestro de salamanca. "Yo siento –escribe Unamuno– a la vez la política elevada a la altura de la religión y a la religión elevada a la altura de la política". Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquellos para quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquellos para quienes el marxismo es lucha, agonía (SyO, p. 120).

El dogma como brújula y no como itinerario

¿Puede haber formas del dogma que no sean desatinadas? Puede que sí. Mariátegui "deja en cueros al dogma" y no porque lo rechace sin más, sino porque lo concibe como una brújula y no como un itinerario, como un sentido general y no un rumbo predeterminado. Afirma Mariátegui: "El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es solo la garantía de no repetir dos veces con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse" (DM, p. 105). Agrega más adelante que: "El dogma no es un itinerario sino una brújula para el viaje" (DM, p. 126). Para Mariátegui negar al dogma como itinerario es rechazarlo como decreto u ordenanza. El dogma-brújula se limita a señalar el norte pero no nos dice cómo llegar, tampoco nos dice nada respecto de los obstáculos y peligros del trayecto. El camino deben elegirlo los pueblos. Deben elegir y arriesgar, equivocarse, rectificarse, comenzar de nuevo, una y otra vez. Perder, ganar, perder… Lo que nunca deben hacer es quedarse al borde la vida.

Esa condición de brújula hace perfectamente compatible al dogma con las herejías, con la libertad creadora y con la función germinal del pensamiento. Mariátegui concibe dogma como la doctrina que debe ser constantemente fecundada y actualizada creativamente en forma colectiva, por su parte la herejía "es indispensable para comprobar la salud del dogma" (DM, p. 61). De este modo propone una resignificación positiva del mismo.

Mariátegui asume una actitud libre y crítica frente a la doctrina. Poeta profano, sabe que no se puede construir lo vital con fragmentos de lo inerte. *Ex nihilo nihil fit*: "de la nada, nada se hace". Sin dejar de atenderlas, va más allá de las situaciones estructurales a la hora de luchar contra la opresión porque él se preocupaba por la "consistencia" de la acción política. Sin negar la objetividad, sin desestimar el "elemento objetivo", Mariátegui se ocupa del movimiento subjetual. Pone el énfasis en la recuperación de la subjetividad y en el desarrollo de una "voluntad colectiva". En este sentido podemos afirmar que la utopía era para Mariátegui, también, una forma de designar la imaginación política.

En síntesis, en Mariátegui no existe una definición objetivista del sujeto y la clase, no encontramos una delimitación a priori de ellos y, por lo tanto, está ausente la tradicional adjudicación de papeles redentores en función de las estructuras. La clase, para el Amauta, es el movimiento de los y las de abajo resistiendo las formas de explotación y opresión y edificando relaciones sociales alternativas al capital, construyendo una vida irreductible a la forma mercancía. Mariátegui no concibe a la clase como síntesis homogénea sino como un mundo heterogéneo de sujetos y luchas y un movimiento hacia la creación de un nosotros.

Como sostiene Fernanda Beigel:

> Lejos estaba Mariátegui de asumir un sujeto social abstracto y tratar de encontrarlo, a toda costa, en su realidad inmediata. El sentido ascensional de cada sector social que Mariátegui pretendía convocar no estaba definido por su posición de clase sino por el lugar que ocupaba en la lucha política y cultural. 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.[438]

Mariátegui presenta una racionalidad superadora de la racionalidad científica. Para él la razón es surco del yo, es comunicación y solidaridad. No concibe a logos sin eros. Articula la mejor herencia de la ilustración con el espíritu revolucionario del romanticismo. Esto le permite dar cuenta de una realidad compleja y original y de la dimensión específica de la lucha de clases en Perú.

Para cerrar este apartado, y en relación al planteo que realizamos en el Capítulo 4, vale tener presente un aspecto en el que la traducción mariateguiana del marxismo trae aparejada una fidelidad "estratégica". Mariátegui toma distancia de toda universalidad abstracta y asimila el marxismo como método de interpretación histórico concreto. Esto le permite nutrirse de diversas tradiciones nacionales, peruanas y de Nuestra América toda, y lo lleva a considerar a la comunidad campesina indígena (y sus elementos de socialismo práctico) como fermento para que germine el proyecto socialista. De este modo, no solo recupera la esencia del marxismo, sino también coincide con una parte de la letra que desconocía.

Según Adolfo Sánchez Vázquez:

> …al rechazar que el marxismo se reduzca a una filosofía de la historia o a una teoría filosófico-universal del devenir histórico, Mariátegui coincide –sin conocerlos– con los textos de Marx (correspondencia con los populistas rusos) en los que muestra su desacuerdo con que se convierta su teoría de un modo histórico concreto de producción (el capitalismo de la Europa occidental)

---

438 Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, *op. cit.*, p. 192.

> en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos todos los pueblos.[439]

De esta manera, Mariátegui enriquece la teoría marxista y supera el "obrerismo" de muchos marxistas latinoamericanos. Pero sobre todo es absolutamente coherente con su idea de que el marxismo es el único medio, "el medio de proseguir y superar a Marx" (DM, p. 126).

---

439 Sánchez Vázquez, Adolfo, "El marxismo latinoamericano de Mariátegui", en: AA.VV., *América Latina. Historia y destino*, México, UNAM, 1992, p. 334.

Capítulo 7

Los elementos de socialismo práctico y la crítica al dirigismo y a las visiones partidocéntricas

El hombre no debe ser amigo del sol, debe ser el sol

Ernst Jünger

La cuestión del poder en Mariátegui

Un conjunto de intelectuales –tanto investigadores como militantes y activistas político-sociales– sostuvieron, en distintos momentos históricos, la ausencia de una problemática del poder en Mariátegui. Esta "tesis", inevitablemente se hizo extensiva a otras problemáticas: la del Estado y la del partido. Nosotros creemos que estas problemáticas están presentes en Mariátegui, tal vez de un modo indirecto y para nada tradicional. Como hemos señalado en la Introducción, las problemáticas del poder y del partido se hicieron presentes en la exégesis mariateguiana de las últimas décadas. Jorge Oshiro, basándose en las conferencias sobre la crisis mundial dictadas por Mariátegui en la Universidad Popular González Prada en 1923, planteaba que la "ausencia del discurso sobre la necesidad de la formación del partido revolucionario en una época en que aparecían por todas partes partidos comunistas, no fue ni un lapsus, ni

un olvido u omisión"[440]. En efecto, esa ausencia puede verse como expresión del desarrollo liminar de una concepción revolucionaria diferente.

En no pocas ocasiones, y con exiguo rigor (dado que por lo general se busca confirmar categorías y concepciones prefabricadas), también se ha presentado a Mariátegui como un leninista consumado. Afirmación basada en el argumento –correcto pero insuficiente por ser muy general– de un universo antirreformista y revolucionario compartido. Sin dudas, se puede afirmar que Mariátegui fue leninista pero en una clave heterodoxa alejada de la codificación estalinista –posterior a su muerte– denominada usualmente marxismo-leninismo. Al mismo tiempo se lo ha considerado como un intelectual de una gran originalidad pero que no llegó a proponer una teoría en sentido estricto.

En este capítulo sostenemos que la noción de elementos de socialismo práctico puede servirnos como punto de partida para desentrañar la idea del poder, y por extensión del Estado, la transición al socialismo y el partido, sostenida o subyacente en Mariátegui (o en "estado práctico"). Es decir, una especie de teoría en "potencia", retomando la proposición que Althusser realizó en su *Lenin y la filosofía*.[441] Afirmamos, además, que esa idea está en franca ruptura con las formas políticas de la revolución burguesa que el marxismo adoptó y hasta fetichizó durante buena parte del siglo XX, incluyendo el concepto de "dictadura del proletariado". Por supuesto, existen excepciones, como en el caso de Korsch o de Gramsci, por ejemplo, o algunas orientaciones del propio Marx que fueron, por lo general, desconsideradas.

Lenin, el "leninismo", resultan motivos insoslayables a la hora de abordar la cuestión del poder en Mariátegui. El líder de la Revolución Rusa fue una de las figuras históricas que más admiró Mariátegui. Como vimos, el primer contacto con la obra de Lenin se había producido en Italia. Desde temprano, el Amauta había tenido conocimiento directo

---

440 Oshiro, Jorge, "Mariátegui y el socialismo del Siglo XXI. Poder y consenso", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, Nº 8, *op. cit.*, p. 53.

441 Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1981.

de algunos de los trabajos del líder de la Gran Revolución de Octubre. El que más cita es *Imperialismo fase superior del capitalismo*. Además de los materiales que Mariátegui pudo leer en italiano,[442] debemos tener presente que para la década del 20 ya se habían traducido al español los siguientes trabajos de Lenin: *El Estado y la revolución; La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo;* y *La revolución proletaria y el renegado Kautski*.

Consideramos que ante Lenin, Mariátegui se comportó del mismo modo que ante Marx. Buscó el vigor de un método y no las falsas seguridades que pueden suministrar los principios abstractos. En este menester no fueron pocas las ocasiones en las que Mariátegui contradijo lo que poco antes de su muerte ya comenzaba a coagular como "leninismo". Como Lenin, Mariátegui fue un "heterodoxo". La tesis que sostenía que el proletariado debía asumir el papel dirigente de la revolución democrático-burguesa; la fórmula: revolución burguesa bajo la dirección de la clase obrera en alianza con los campesinos sin (y contra) la burguesía, fue, en su tiempo, sobradamente heterodoxa en el seno de la tradición marxista europea. Mariátegui comprendió, tempranamente, que toda repetición acrítica de la heterodoxia de Lenin, era, en realidad, una forma de fundar una ortodoxia. Por lo tanto instituyó una nueva y radical heterodoxia.

Mariátegui rechazó la universalización del modelo de revolución derivado de la experiencia bolchevique. Pero lo hizo de un modo muy similar al de los bolcheviques que, según el preclaro razonamiento de Gramsci, "renegaron" de Marx. Esto es, los bolcheviques "renegaron" de la letra para asimilar el tuétano de un pensamiento y una praxis emancipadores. Entonces, podemos afirmar que Mariátegui fue leninista

---

442 Hugo Pesce declaró haber recibido en préstamo, por parte de Mariátegui, los siguientes trabajos de Lenin: *Le elezione per l'Assemblea Sostituente e la dittadura del proletariado*, y *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*. Véase: Rouillón, Guillermo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui,* Tomo II, *La edad revolucionaria*, *op. cit.*, 1993, p. 302.

porque, al igual que Lenin en Rusia, entendió que no se podía *ser* marxista en el Perú reproduciendo Marx textualmente y buscó enraizar el marxismo en la realidad concreta del Perú. Fue leninista porque trabajó toda su vida para horadar el dogma y porque, en política, valorizó la imaginación creadora.

En contra de la tesis que formula la ausencia de una problemática del poder, el Estado, la transición al socialismo y el partido en Mariátegui, y diferenciándonos de aquellos que –como Agustín Cueva– consideran que las posiciones de Mariátegui respecto de estas problemáticas no se apartan de los modos leninistas clásicos y que sostener lo contrario es incurrir en una "mitología" o inventarse un Mariátegui "antiestatista",[443] nosotros afirmamos que de la concepción socialista de Mariátegui (y de la noción de elementos de socialismo práctico) se puede deducir:

a. una comprensión ampliada de la política –la política como praxis transformadora y utópica y no como tecnología de poder o como simple "relación o vínculo entre institucionalidad estatal y sujetos portadores de derechos formales"–[444] y el reconocimiento de los peligros de una "fijación estatal" en los espacios de izquierda;

b. una propuesta de socialización del poder centrada en la capacidad de auto-educación y auto-emancipación progresiva de las clases subalternas;

c. una propuesta que rechaza toda forma de cosificación del sujeto plebeyo-popular.

Mariateguistas destacados como Melis y Flores Galindo pusieron de relieve las diferencias entre el planteo del Amauta y una idea de revolución centrada en la "toma del poder". Flores Galindo identificaba una

---

443 Agustín Cueva sostiene que Aricó pretende hacer de Mariátegui un disidente *avant la lettre*, y un "antiestatista". Véase: Cueva, Agustín, *op. cit.*, p. 180.

444 Coronado, Jaime, "Mariátegui y la reflexión política en América Latina: Un nuevo comienzo", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 167.

perspectiva mariateguiana crítica del vanguardismo, el jacobinismo y el caudillismo, para él:

> Mariátegui tenía una propuesta de una alternativa socialista que trascendía al mundo de los intelectuales, que quería fusionarse con las clases populares y que se definía a sí misma como una propuesta colectiva, capaz de unir y galvanizar las pasiones multitudinarias. De esta manera se ubicaba dentro de la historia del marxismo y, en general, dentro de la historia de las ideas contestatarias o revolucionarias, en una variante opuesta a la tradición jacobina, y a cualquier tradición jerárquica o autoritaria.[445]

Flores Galindo subrayaba además el carácter colectivo, ajeno a los liderazgos individuales, que para Mariátegui poseía el mito revolucionario. Ve en Mariátegui una estrategia orientada a forjar una voluntad colectiva, atenta al ritmo del movimiento social, una estrategia de construcción política "desde abajo", desde el seno de los movimientos populares, que impulsa los procesos de autoorganización. Por lo tanto, consideraba que para Mariátegui los instrumentos políticos debían ser el resultado de los procesos de maduración sociopolítica de las clases subalternas, que los aspectos organizativos debían resolverse al interior del movimiento de masas. Al mismo tiempo, como ya hemos señalado, Flores Galindo no pasó por alto la importancia asignada por Mariátegui a las tradiciones democráticas de las comunidades indígenas.

Melis, por su parte, en 1990, presentó una carta de César Falcón conservada en el archivo de la familia Mariátegui, fechada en Madrid, el 15 de septiembre de 1923, cuando Mariátegui ya se encontraba de vuelta en Perú. La carta está dirigida a un grupo de compañeros de militancia que impulsa la creación de un comité de acción comunista cuya estrategia, según Falcón, estaba alejada de lo que se había acordado un año antes

---

445 Flores Galindo, Alberto, La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern, en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 559.

en Génova, cuando se creó la "célula comunista" peruana en Europa. El referente del grupo es Mariátegui. Por cierto, Mariátegui evidentemente es quien informa a Falcón (en una carta que no se conoce pero que de seguro existió) de la orientación que impulsa.

La carta de Falcón comienza diciendo:

> *Madrid.- Trafalgar, 36.*
> *Queridos amigos:*
> *Mariátegui me ha referido vuestros propósitos de constituir un Comité de acción comunista –desde la primera línea quiero escribir estas dos palabras: acción comunista– distinto en sustancia i en modo al organizado en Génova en abril de 1922. Yo no puedo compartirlos. Pero voi a exponeros ampliamente mis ideas para, si es posible, meditándolas juntos, acordarlas con las vuestras.*[446]

¿Cuáles son las ideas de Falcón? Y al mismo tiempo, ¿cuáles serían las ideas de Mariátegui que Falcón no comparte y que podemos entrever en sus críticas?

Sin otro horizonte que no sea replicar el modelo de la Revolución Rusa, para Falcón el objetivo central es la toma del poder y la dictadura del proletariado, al tiempo que sostiene que la "táctica comunista" está exenta de "ilusiones democráticas". Incluso considera como algo favorable a esa idea la presencia de un elemento local, es decir, típicamente peruano: la afición hacia los motines. Nótese la diferencia con el sentido que Mariátegui le asigna a los elementos de socialismo práctico. Mariátegui pretende arraigar un sistema social igualitario y humano en una práctica existente, Falcón, por su parte, propone arraigar una táctica, en un vicio político; sin ejercer una crítica de los fundamentos ideológicos y políticos de esa táctica, y juzgando su eficacia como universal.

---

446 Melis, Antonio, "Una carta de César Falcón de 1923. Análisis y trascripción", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2, *op. cit.*, p. 17.

Falcón promueve, abiertamente, la subordinación absoluta a los lineamientos de la IC y le asigna a la revolución social un carácter estrictamente universal. Considera "inocuo" y "estúpido" todo esfuerzo orientado a la organización de los intelectuales, a la disputa en el plano de las subjetividades; para él "las nuevas ideas se difundían solas". Califica a la revista *Claridad* de insustancial y a González Prada de "hombre deleznable". Su punto de vista es ahistórico y abstracto, proclive a la rigidez doctrinaria, incapaz de establecer una conexión con las praxis populares y las tradiciones nacionales.

Las diferencias entre Mariátegui y Falcón no harán más que ahondarse con los años. Cada uno profundizará su punto de vista de 1923, por lo tanto sus pensamientos se desarrollan en sentidos radicalmente opuestos. Un buen ejemplo son las cartas que Falcón le envía a Mariátegui desde Londres entre julio y diciembre de 1926, en las que marca su desacuerdo con el indigenismo y el "incaísmo" de *Amauta*, y que hemos analizado en el Capítulo 3.

Finalmente, cabe agregar que las posiciones de Falcón (en 1923) son de un alto grado de sectarismo. Podemos advertir una tozuda persistencia en los marcos de la línea del II Congreso de la IC de 1920. Falcón no da cuenta de las líneas estratégicas del III Congreso de la IC de 1921 y rechaza toda posibilidad de alianzas con grupos no comunistas. Dice:

> Mariátegui me habla de una alianza o *entente* con la Federación Obrera Regional del Perú, con la Universidad Popular i con un embrionario grupo *Clarté*. No sería nada que me hablase; lo peor es que lo hace con entusiasmo. Yo no acepto alianza ni *entente* ninguna. La razón es mui sencilla: o esos grupos son comunistas i deben, por tanto, fundirse con nuestro comité, o no lo son i nosotros no podemos tener contacto con ellos; al contrario debemos combatirlos[447] (itálicas en el original).

447 Melis, Antonio, "Una carta de César Falcón de 1923. Análisis y trascripción", en: *op. cit.*, p. 20.

Las críticas de Falcón, no exentas de ironía y hasta agresividad, nos sirven para deducir las posturas de Mariátegui. Por ejemplo, y tal como señala Melis, podemos percibir una postura de Mariátegui consistente en el "rechazo de una organización política prematura, sin raíces profundas en la sociedad peruana basada en un acto de auto-proclamación".[448] Se trata, ciertamente, de una invariante política en Mariátegui, dado que ese rechazo, como bien señala Melis, ya estaba presente en 1919, cuando Mariátegui decide abandonar el Comité de Propaganda Socialista frente al hecho de que algunos de sus miembros pretendían convertirlo en partido político; vuelve a expresarse en la polémica con Haya de la Torre, cuando este decide transformar al APRA en partido y, finalmente, cuando se ponen de manifiesto las diferencias de Mariátegui con la IC, y este se niega a convertir al PSP en PC. Por otra parte, la Carta de Falcón nos permite identificar algunos componentes de la concepción estratégica de Mariátegui. Una concepción que asumía la necesidad de establecer un vínculo entre componentes "antifeudales" y "anticapitalistas", entre los trabajadores urbanos, los campesinos y los intelectuales críticos.

En los números 20 y 21 de *Amauta* correspondientes a enero y a febrero-marzo de 1929 respectivamente, se publicó el trabajo de César Ugarte "El gobierno socialista de Rusia". En la segunda parte –después de dejar en claro su adhesión a los ideales socialistas del "bolchevismo"– Ugarte cuestiona los "métodos revolucionarios de acción política" y considera que el ideal socialista no debía asociarse con "las ideas de lucha de clases y dictadura del proletariado" (p. 60). Propone el eje: socialismo-democracia-solidaridad-libertad. En una nota de la redacción al final del artículo, Mariátegui le responde:

> Las apreciaciones sobre el socialismo y la Revolución que el doctor César A. Ugarte ha creído necesario añadir a su interesante estudio sobre el gobierno socialista de los Soviets, no coincide con nuestros

448 Melis, Antonio, "Una carta de César Falcón de 1923. Análisis y trascripción", en: *op. cit.,* p. 15.

> puntos de vista. La discrepancia es obvia y casi no hace falta subrayarla expresamente. El doctor Ugarte se resiste a aceptar las consecuencias lógicas de la experiencia bolchevique en la praxis socialista. Sus reservas reflejan, ante todo, su preocupación de la medida y la discreción en sus juicios. Bajo este aspecto son una cuestión de temperamento. Pero nuestro distinguido amigo extrema estas reservas sobre la acción revolucionaria hasta incluir en la concepción que desaprueba, la propia lucha de clases… (*Amauta* Nº 21, pp. 61 y 62).

Mariátegui prosigue la nota señalando las contradicciones internas del discurso de Ugarte. Insiste en la imposibilidad de desacoplar el socialismo de la lucha de clases, pero no es explícito respecto de las críticas de Ugarte a la dictadura del proletariado. En todo caso, se puede afirmar que relativiza esas críticas al considerarlas una cuestión de temperamento.

César Germaná, por su parte, propuso una comparación de las concepciones del poder desde la perspectiva del nacionalismo populista (Haya de la Torre) y desde el socialismo (Mariátegui). Germaná sostenía que "el poder no tenía la misma significación en ambos: el primero, estaba interesado en la consolidación del Estado; el segundo, se orientaba hacia la reinserción de las funciones políticas en la sociedad; es decir, se trataba de la socialización del poder político...". Germaná también planteó que en Mariátegui se puede identificar la "primacía del movimiento de las organizaciones autónomas de los trabajadores sobre el partido político" y que en sus propósitos:

> …el partido no sustituye al movimiento de los trabajadores y decide por ellos, sino que busca darle coherencia política e ideológica a sus demandas. El partido no es la vanguardia del proceso revolucionario, pues este papel lo tienen las organizaciones autónomas de los trabajadores.[449]

---

449 Germaná, César, *El "socialismo indoamericano" de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, *op. cit.*, pp. 141, 158 y 159.

Germaná dedujo de la obra de Mariátegui una concepción del poder político como función reinserta en la sociedad. Acerca del Amauta, decía:

> …el examen de la participación de los campesinos-indígenas en la comunidad y de los obreros en el sindicato lo llevó a considerar otro tipo de organización política donde las funciones estatales no se autonomizarían en relación con la sociedad. Estas organizaciones de democracia directa, constituían la vía por la cual el poder se iría socializando, hasta dejar de ser una función especializada y separada de la sociedad. Las organizaciones autónomas de los trabajadores serían los órganos de la democracia directa. Por eso el socialismo significó para Mariátegui el largo proceso por el cual la experiencia asociativa de los trabajadores los llevaría a formas de autogobierno y de ejercicio directo del poder.[450]

De este modo, Germaná nos plantea que, en todo caso, cabe hablar de ausencia de la temática del poder en los términos leninistas clásicos y de una concepción que no considera que la toma del poder por un partido revolucionario (que inaugura una dictadura del proletariado) es el punto de inicio de la transición al socialismo, una concepción antijacobina del partido, una concepción de la revolución sita en las antípodas del caudillismo, y que, si se amplifican las miras y los propósitos, es factible hallar en Mariátegui una propuesta alternativa a la cuestión del poder y el partido. Una propuesta que se basaba en la inversión del planteo tradicional: la vanguardia son las organizaciones populares y no el partido (que está presente y que cumple una función histórica importante y hasta imprescindible en determinadas coyunturas históricas, pero que como herramienta no debe ser hipostasiado, es decir, considerado como una realidad absoluta, en sí). Asimismo Germaná identificará en Mariátegui

450 Germaná, César, *El "socialismo indoamericano" de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, *op. cit.*, p. 244.

una "intuición profundamente antiautoritaria" y una "oposición frontal a toda forma de despotismo del poder".[451] Un aire luxemburguista, agregamos nosotros.

Es evidente que Mariátegui, al tiempo que sostiene una concepción subjetivista y voluntarista de la política, asume una praxis alejada del jacobinismo, distanciándose del putschismo y de una concepción centrada en el objetivo de la toma del poder. La contradicción es solo aparente. No hay que perder de vista que la estrategia político-cognoscitiva de Mariátegui busca permanentemente compatibilizar mito y realismo, al tiempo que considera la interdependencia entre la necesidad y justeza del movimiento socialista y su verdad en la práctica. Para Mariátegui la autenticidad es un requisito de la política. Esto es: reconoce un fundamento ético de la política. Por lo tanto, el jacobinismo y el putschismo aparecen, básicamente, como formas inauténticas y no éticas.[452]

Por otro lado, la cuestión del poder en Mariátegui no puede soslayar las influencias del anarco-sindicalismo y del vitalismo (y de Sorel y, a través de este, de Proudhom). Esta impronta se puede apreciar en su idea no exclusivamente estatal del socialismo, en su rechazo a la política profesionalizada entendida como actividad de especialistas y puro esquema de poder; en su visión de los políticos como casta parasitaria y oportunista, y en un conjunto de tópicos de resonancia ácrata. Mariátegui no concebía a la política como práctica burocrática o como gestión de elites, sino como praxis cotidiana de masas. Refiriéndose a los períodos históricos revolucionarios decía: "La política deja de ser oficio de una rutinaria casta profesional. En estos períodos la política rebasa los niveles vulgares e invade y domina todos los ámbitos de la vida de la humanidad" (LEC, p. 154).

---

451 Germaná, César, "La concepción de la política en José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VI, Nº 6, p. 125.

452 Véase: Gaete Avaria, Jorge, *Historia de un lenguaje infortunado: Mariátegui y el marxismo*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1989.

Del mismo modo, tampoco se puede soslayar la influencia ordinovista. Según Beigel, "La convicción 'maximalista' de Mariátegui se formó en el ambiente italiano […] y su conocimiento del comunismo estuvo estrechamente ligado a las posiciones de la fracción ordinovista". Una posición original que "no escindía el programa político respecto del proyecto comunista" y que concebía a la revolución "como un proceso que debía ser encabezado por las masas", y al poder "como el resultado de ese proceso, antes que un salto al vacío".[453]

Esta influencia ordinovista fue señalada por sus contemporáneos y por una larga lista de investigadores. Se puede constatar si se ahonda con detenimiento en varios pasajes de la obra del Amauta, pero se presenta de modo particularmente explícito en cuatro conferencias que Mariátegui dictó en 1923 y 1924 en la Universidad Popular, que no fueron incluidas en su *Historia de la crisis mundial* y que permanecieron inéditas durante muchos años. En realidad no se tenía noticia de la existencia de estos trabajos, especie de ayuda-memoria que Mariátegui preparó para sus conferencias, hasta que fueron halladas cuando se decidió trasladar la biblioteca que conservaba Ana Chiappe a la Casa Museo José Carlos Mariátegui.

En estos textos, Mariátegui cuestiona la escisión entre dirigentes-dirigidos, pone el eje en la autoemacipación y el autogobierno de las clases subalternas, piensa la relación vanguardia-masas en términos que lo alejan del punto de vista de la IC y del leninismo más clásico. Ricardo Portocarrero Grados ha señalado que en estos textos

> implícitamente se da […] una definición sobre el partido político que discrepa tanto con la actitud de los anarco-sindicalistas frente a la política como con la definición leninista clásica del partido y que fuera asumida rígidamente por la Comintern.[454]

---

453 Beigel, Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, *op. cit.*, p. 113.

454 Portocarrero Grados, Ricardo, "Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 15.

Veamos qué plantea Mariátegui. En el apartado "La universidad popular y el dogma", y refiriéndose al rol del "renovador social" (una forma liviana de designar al revolucionario) dice Mariátegui:

> …su valor no depende tanto de la extensión de su ideal como de su capacidad para realizarlo. Es necesario tener el acierto de transformar el ideal en un estado de ánimo colectivo. Para conseguirlo es necesario que el ideal traduzca los sentimientos, las ansiedades que laten confusamente en el alma de las muchedumbres. Las grandes obras no pueden ser sino obras de multitudes […] Nosotros debemos oponer a esa filosofía negativa las nuestra afirmativa y optimista. Debemos llenar de idealismo el espíritu de este pueblo, llenarlo de fe en sus destinos, llenarlo de locura santa de renovación.[455]

Retomando esa línea, sostenemos que la noción mariateguiana de elementos de socialismo práctico choca con las concepciones dirigistas y partidocéntricas basadas en la racionalidad instrumental típica de la modernidad europea. Sin dudas, la fórmula se contradice con toda forma que tienda a la sustitución y a la representación. Justamente porque no parte de situaciones óptimas para alimentar aparatos[456] sino que se basa en espacios "prefigurativos" donde el socialismo acontece embrionariamente (donde el horizonte estratégico está contenido en potencia) y en

---

455 Véase: Mariátegui, José Carlos, "La universidad popular y el dogma" en: Portocarrero Grados, Ricardo, "Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, pp. 16 y 17.

456 En Argentina, por ejemplo, hace algunos años los sectores más dogmáticos de la izquierda llegaron a concebir al movimiento de desocupados como una "mina de oro", porque la movilización de los desocupados no corría el riesgo del despido y porque los subsidios del Estado podían convertirse en un subsidio indirecto al activismo. Para estos sectores, las clases subalternas cuentan básicamente en tanto terreno para formar el personal político del partido.

posibilidades fundadas en una lógica inherente: no vertical, no burocrática, a diferencia de los partidos de la izquierda dogmática. En fin, una pauta que no idealiza masas desabastecidas, dirigibles. Un paradigma que asume que a las personas no les gusta demasiado que las conduzcan al paraíso a las patadas.

La noción de elementos de socialismo práctico está en la base del punto de vista antivanguardista (concebida la vanguardia en los términos tradicionales, iluministas, dogmáticos y sectarios). En todo caso podemos decir que, para Mariátegui, la vanguardia auténtica es aquella que convalida esa condición permanentemente, enraizándose, convirtiéndose en la expresión viva de los movimientos políticos y sociales, abjurando de toda interpelación desde lugares externos y cuidándose de reemplazar el protagonismo de las masas. En este aspecto explícitamente político el enraizamiento de la vanguardia tiene que ver con el tipo de vínculo que esta construye con las clases subalternas, esto es, si ubica su praxis *en* y no *sobre* las clases subalternas. Lo que contradecía el sectarismo que se derivaba de una política de "clase contra clase". De este modo, la revolución para Mariátegui no remite a una minoría que logra "armarse con la simpatía de las masas", al decir de Trotski. Esta concepción condujo a la izquierda a rotundos fracasos (más que a derrotas) pero sobre todo a algo mucho peor: el ridículo. No queremos pasar por alto una paradoja, esas minorías que pretenden "ganar la simpatía de las masas" se caracterizan por su falta de cortesía dialéctica y por su inveterada antipatía.

También rechaza la idea del partido que está solo y espera la revolución, y que de tanto esperarla se habitúa a posponerla, como decía también el jefe del Ejército Rojo. El partido que piensa que la espera podrá ser larga pero que confía en que, en algún momento, las contradicciones del sistema capitalista inaugurarán su tiempo y permitirán el salto al absoluto (o sea: harán posible una oleada de "simpatía" de las masas hacia el partido). Así, el militante de izquierda aparece como un ajustador de las consignas a la situación objetiva, un artista inútil.

Finalmente, creemos que no domina en Mariátegui ni el punto de vista estatalista ni el antiiestatalista. Ni la caricatura de Lenin que presenta la toma del gobierno como toma del poder, ni la caricatura de Gramsci, que considera que "ganar" a la sociedad civil (popular) es tomar el poder. Según Manuel Dammert Ego Aguirre, "Mariátegui está abriendo una perspectiva para superar la contraposición entre la política reducida al Estado y la sociedad sumida en la despolitización".[457]

A diferencia de Sorel, Mariátegui no rechaza el aparato estatal. Y no niega la posibilidad de que un gobierno revolucionario por necesidad, tenga que ser "un gobierno de fracción que representa únicamente a los núcleos revolucionarios de la opinión pública" (HCM, p. 57), pero también se inclina decididamente por el gobierno de los soviets, una opción que distaba de ser meramente formal, puesto que veía en los soviets la superación del Estado político. Decía Mariátegui:

> Los soviets existieron desde la caída del zarismo. La palabra soviet quiere decir, en ruso, consejo. Victoriosa la revolución, derrocado el zarismo, el proletariado ruso procedió a la organización de consejos obreros, campesinos y soldados. Los soviets, los consejos de los trabajadores de la tierra y de las fábricas, se agruparon en soviets locales. Y los soviets locales crearon un organismo nacional, el Congreso Pan-Ruso de los Soviets. Los soviets representaban pues, íntegramente al proletariado. En los soviets había mencheviques, socialistas-revolucionarios, bolcheviques, anarquistas y obreros sin partido (HCM, p. 61).

En Mariátegui subyace una concepción "relacional" del Estado. Mariátegui no coloca al Estado en el horizonte del pensar-hacer la política, allí reinan otras instancias, comunitarias, societarias, pero no lo niega ni

---

457 Dammert Ego Aguirre, Manuel, "José Carlos Mariátegui, la matriz civilizatoria y los desafíos del siglo XXI del Perú como Nación, en: *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 213.

lo considera un momento invariablemente reaccionario e incompatible con la democratización social. No lo desestima como escenario clave de la lucha de clases. Una noción como la de elementos de socialismo práctico, además, nos permite pensar en un Estado con determinaciones societarias (y nacional-populares) fuertes y extensas. Un Estado que, a su vez, alimente esas determinaciones. Su visión del Estado es ajena a todo instrumentalismo.

¿Cómo entiende la transición al socialismo Mariátegui? Aun sin hallar en su obra definiciones precisas, podemos decir que el Amauta considera la posibilidad de poner en marcha embriones de sociedad alternativa en un contexto de subsistencia del sistema capitalista. Asimismo, no desecha la aptitud del proceso revolucionario para emerger de las entrañas mismas de la sociedad capitalista. Así, las transformaciones que van de los aspectos materiales a los superestructurales deben anteceder a la revolución política, son su condición. Esto es, Mariátegui no ve posible pensar-realizar ese cambio desde lugares externos e ideales. De ahí la relevancia de los elementos de socialismo práctico.

Mariátegui está más cerca de concebir la transición como un largo proceso que no puede comenzar con la toma del poder del Estado en la sociedad capitalista. La toma del poder sería un episodio relativamente tardío en este largo itinerario. Un episodio que requiere como precondición indispensable el desarrollo, en los marcos de la vieja sociedad, de valores, praxis, relaciones e instituciones característicos de la nueva. Esto es, Mariátegui atiende a la necesidad de identificar y desarrollar focos autogestionarios, núcleos de democracia de base, en fin, espacios prefigurativos, para estar en condiciones de asumir la dirección del Estado con fines revolucionarios. Esto no niega la posibilidad de que un gobierno popular favorezca el proceso de transformaciones, tampoco niega la posibilidad de una dictadura posrevolucionaria. Pero está claro que ese gobierno no puede ser el agente exclusivo del proceso revolucionario, sino un actor más.

Mariátegui asume la realidad como punto de partida para pensar la transición al socialismo. Propone cambiarla acumulando fuerzas y

construyendo instituciones contrahegemónicas y herramientas políticas desde su interior dialéctico y contradictorio y no desde un lugar exterior ideal, identificando en las contradicciones aquellos polos que pueden oficiar como materia de arraigo de un proyecto socialista, o como base de apoyo en la lucha contra toda forma de opresión.

El partido político según Mariátegui

Aunque Mariátegui no se explayó sobradamente sobre el tema del partido, por lo menos no en forma directa, en líneas generales y fiel al tiempo en que actuó, prácticamente descuenta que es "la forma" de organizar a las clases subalternas en pos de un objetivo socialista. En una carta a César Vallejo, de octubre de 1929, Mariátegui decía: "no cejaré en el empeño de dar vida a un partido de masas y de ideas, el primer gran partido de masas y de ideas de toda nuestra historia republicana".[458]

En el artículo, "Al margen del nuevo curso de la política mexicana", publicado en *Variedades* en marzo de 1930, afirmaba: "El socialismo no puede ser actuado sino por un partido de clase, no puede ser sino el resultado de una teoría y una práctica socialista" (TNA, p. 69). Una frase a partir de la cual podría sostenerse que Mariátegui propone una reivindicación de la forma tradicional de asumir el "partido marxista", la forma típica del siglo XX. Estas afirmaciones parecen darles crédito a posturas como las de Rouillón para quien Mariátegui "aguardaba desesperadamente que se dieran las condiciones objetivas y subjetivas para organizar el partido de clase, o dicho de otro modo, la vanguardia política del proletariado".[459] O como las de Francisca de Gamma, para quien "no existe

---

458 Carta de José Carlos Mariátegui a César Vallejo del 14 de octubre de 1929. Véase: Ballón Aguirre, Enrique, José Carlos Mariátegui y César Vallejo: una correspondencia", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. I, Nº 1, *op. cit.*, p. 146.

459 Rouillón, Guillermo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Tomo II, *La edad revolucionaria*, *op. cit.*, p. 265.

evidencia de que Mariátegui no hubiera apoyado la transición eventual hacia un partido comunista".[460]

De la frase del Amauta también podría deducirse una aceptación acrítica de la definición marxista "dura" del partido. Es decir, en el mejor de los casos: el partido como una organización obrera entre muchas otras, pero la más resuelta en términos teóricos y prácticos, la que "impulsa" al conjunto; en el peor de los casos: el partido como una cuestión de dogmas, programas y reglamentos.

Pero Mariátegui también expresó posiciones harto disímiles; por ejemplo, en el artículo "El Nuevo Derecho de Alfredo Palacios" publicado en la misma revista, en junio de 1928, había reconocido que el partido no era el mejor lugar para "ensanchar y educar la conciencia de clase del proletariado", prefiriendo para tal faena a los sindicatos (TNA, p. 100). En la conferencia sobre la Revolución Rusa de julio de 1923, Mariátegui era mucho más explícito: "El grito de los bolcheviques: '¡Todo el poder político a los soviets!', no quería decir: '¡Todo el poder político al Partido Maximalista!'. Quería decir simplemente: '¡Todo el poder político al proletariado organizado!'…" (HCM, p. 61). Exactamente la misma posición sustentaba un mes más tarde en su conferencia sobre la Revolución Húngara: "...una revolución no es un golpe de Estado, no es una insurrección..." (HCM, p. 99). Y también en la carta (citada en el Capítulo 1) que dirige al director de *La Prensa* el 10 de junio de 1927 desde el Hospital de San Bartolomé, lugar de su reclusión con motivo del supuesto complot comunista. En esta carta invalida de plano cualquier idea de la revolución social afín a las lógicas de la vieja tradición de las conspiraciones, las confabulaciones y el "complot folletinesco", aclara que para él: "La palabra revolución tiene otra acepción y otro sentido" (*Correspondencia,* T. I, pp. 289-290).

Lo que no se puede sostener con fundamentos sólidos es la imagen de un Mariátegui diligente defensor de posiciones antipartido. Las

---

460 Da Gamma, Francisca, "La Internacional Comunista, Mariátegui y el 'descubrimiento' del indígena", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 55.

referencias a las influencias de González Prada o de Sorel no alcanzan para justificar esta imagen. Porque precisamente en este aspecto específico Mariátegui se aleja de ambos y apela al partido como medio para una acción revolucionaria coherente y efectiva, para trascender las contradicciones al interior de las clases subalternas, para exceder sus intereses inmediatos. Menos aún, puede sostenerse la imagen de un Mariátegui cultor de la antipolítica. Mariátegui, siguiendo a Unamuno, proponía "elevar la política a la altura de la religión y la religión a la altura de la política" (SyO, p. 120). Además, para él, el desden por la política, la renuncia de las clases subalternas a su derecho a gobernar, era una forma de reservarle ese derecho a las clases dominantes y a las elites.

Oscar Terán rescata un elemento clave de la concepción política de Mariátegui, que se hace explícita ya en 1918, en el contexto de su alejamiento del Comité de Propaganda Socialista. Oponiéndose a la iniciativa de un sector que pretendía erigir el Comité en partido. Según Terán, en aquella ocasión,

> Mariátegui adoptó una actitud que revela una concepción sobre la necesidad de "maduración" de los procesos a nivel de las bases, en términos que no dejarán de mantener analogías con su posterior posición de los años 1928-1930 acerca de la constitución de un partido comunista, e incluso antes en su concepción frentista del APRA.[461]

Asimismo, Terán deriva elementos para lo que podría denominarse una "teoría del partido" en Mariátegui, partiendo del propio código anticientificista y antiintelectualista del pensamiento de Mariátegui. De esta manera, este posicionamiento

> …transportado al terreno de la organización política, debía producir como efecto notorio la negación de la clásica teoría del partido

461 Terán, Oscar, *op. cit.*, p 41.

> como instancia que desde el exterior introduce el momento del "saber" en el seno del movimiento social. En cambio, se halla en Mariátegui una clara confianza en la capacidad de inventiva y de productividad de las masas.[462]

Después de destacar la ausencia de una impronta espontaneísta en Mariátegui (a diferencia de Sorel), Terán concluye: "la concepción mariateguiana nos sigue pareciendo mucho más cercana –en el aspecto organizativo– a la de la articulación de los 'núcleos de buen sentido', en una relación horizontal, a la manera gramsciana, que a la jacobina de *Qué hacer* leninista."[463]

Por lo tanto, en Mariátegui podemos encontrar una concepción no jacobina del partido que, en parte, es una concepción no leninista del partido, tal como han planteado Aricó, Paris, Terán, Melis, Flores Galindo y Germaná, entre otros.

Más allá de que las citas pueden avalar emplazamientos contradictorios y que una guerra de citas además de extensa podría ser pareja, creemos que lo más significativo es determinar qué idea de partido podemos derivar de una concepción del socialismo como proyecto vital y no como canon, qué funciones le asigna en el marco de un proceso emancipatorio. Nos parece lícito un ensayo de deducción de su concepción de la organización partidaria a partir del conjunto de su obra y atendiendo siempre a un temperamento que no tendía a imponer un criterio sino que aspiraba a contribuir con su formación (ver: "Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico", publicado en *Mundial* en febrero de 1927, en: IyP, p. 219).

Sin ir más lejos, la misma noción de elementos de socialismo práctico suministra algunos datos que tornan más compleja y rica la cuestión. En este sentido, debemos tener en cuenta su planteo del "problema del indio" (y sus propuestas para solucionarlo) en términos de autoemancipa-

---

462 Terán, Oscar, *op. cit.,* p. 74.

463 *Ibídem*.

ción y autoeducación y vinculado a la cuestión de la soberanía nacional y de la afirmación política comunitaria, posición que implica un rechazo visceral a los atajos en el marco del trayecto que debe recorrer el sujeto en pos de su autorrealización.

La noción de elementos de socialismo práctico remite a lo que podemos denominar una praxis política enraizada en la realidad y, por lo tanto, afín a un proceso que tiene como norte la autoemancipación de las clases subalternas y no la "toma" del poder estatal. Una praxis que, en términos de Francis Guibal "acepta aprender de la vida asociativa de la gente, de sus costumbres e iniciativas, para intentar construir, desde abajo, un movimiento donde las fuerzas se junten en miras alternativas efectivas".[464]

Mariátegui toma distancia de la visión partidocéntrica clásica, porque en sus principales planteos no se niega a la elaboración conjunta de la ideología (o mejor, la conciencia) y porque en relación al poder no propone su "toma" sino su construcción en el marco de un proceso de autoemancipación, que es básicamente un movimiento de autotransformación. El partido que piensa Mariátegui no resume en sí mismo el proceso que ansía para el conjunto de las clases subalternas, no quiere imponer, no es la condición *sine qua non* del pasaje del en-sí al para-sí. El partido para Mariátegui no es la casa del socialismo. Esta alternativa sistémica no podía habitar exclusivamente en vanguardias o en estados mayores. Entonces, podemos decir que para el Amauta el partido es apoyatura, instrumento que contribuye con la autoemancipación de las clases subalternas, herramienta que articula, potencia y nutre el sentido histórico que el sujeto plebeyo-popular le asigna a sus intereses.

Mariátegui se acerca a la idea del "partido político de la clase" o de la "organización en clase y por lo tanto en partido", formulada por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, esto es, una definición que usualmente es denominada "blanda", dado que prescinde de cualquier principio

464 Guibal, Francis, "José Carlos Mariátegui: ¿Desde Europa?", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 44.

organizativo de validez universal: el partido como proceso de autodeterminación general del trabajo frente al capital (las clases subalternas con conciencia de sus intereses enfrentadas a las clases dominantes), como proceso de construcción de la autonomía de las clases subalternas frente al capital y, fundamentalmente, el partido como el movimiento de constitución histórica de las clases subalternas en conductoras de su destino a través de una pluralidad de acciones y prácticas capaces de gestar realidad alternativa a la del capital (por ejemplo: los elementos de socialismo práctico). Lejos de toda concepción "estática" de la realidad, Mariátegui concibe al partido como producto de ese proceso.

La noción de elementos de socialismo práctico, además, reconoce la importancia de las realidades materiales concretas que retotalizan la vida del trabajo en función de sus intereses y sus deseos históricos. Por lo tanto, a través de ella, Mariátegui se aproxima a la concepción marxista "blanda" del partido como proceso de la materialidad social; es decir, como planteaba Álvaro García Linera en un texto de 1999, el partido como el

> …conjunto de razones y acciones prácticas, de luchas, de resistencias, de organización y estrategias individuales, colectivas, locales, nacionales e internacionales que el mundo del trabajo despliega frente a la racionalidad del valor de cambio en los terrenos de la vida económica, política y cultural.[465]

La concepción de Mariátegui rechazaba el sustitucionismo y el instrumentalismo que conspiraban contra el desarrollo de una perspectiva política en el seno de las clases subalternas y contra las subjetividades militantes orientadas a la autodeterminación. Podemos ver en Mariátegui una

---

465 García Linera, Álvaro, "¿Es el *Manifiesto comunista* un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica", en: García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, *op. cit.*, p. 163.

apuesta al trabajo paciente y constante tendiente a romper la escisión entre dirigentes y dirigidos, entre expertos y legos. Al mismo tiempo podemos identificar una actitud antisectaria, reacia a toda situación de ensimismamiento, crítica de las prácticas que deterioraban la solidaridad al interior de las clases subalternas y del "narcisismo de la pequeña diferencia" del que hablaba Sigmund Freud.

De esta manera el partido, para Mariátegui, debía convidar generoso sus experticias y sus saberes respecto de las "leyes estructurales", y todos sus saberes políticos debía ponerlos en juego en una construcción teórico-práctica colectiva; es decir: debía estar predispuesto a la redefinición de sus experticias y sus saberes en el terreno mismo de la praxis de las clases subalternas y oprimidas, un modo (posiblemente "el modo") de contribuir al reconocimiento de la complejidad del mundo sin degradar la reflexión, sin erigirse en un artefacto grosero y pretencioso. Vale tener presente que Mariátegui le asignaba un rol muy similar a los intelectuales. Decía que la misión de estos debía "contentarse en la aportación de elementos de crítica, investigación y debate" (IyP, p. 176).

En relación con este asunto, sobre el que no nos extenderemos en este trabajo, creemos que las posiciones de Mariátegui que por lo general tienden a ser calificadas como antiintelectualistas (y también como herencias sorelianas), pueden ser consideradas a la luz de una concepción antidirigista y crítica de las formas del sustitucionismo. Es decir, el socialismo como resultado de las luchas de las clases subalternas y oprimidas –las únicas creadoras y vivificadoras de la teoría– y no como el fruto de mentes avezadas e iluminadas.

Mariátegui reacciona a la creación del Partido Nacionalista Libertador de Haya de la Torre porque ve en ese acto –que sintetiza en la fórmula de "demagogia superamericanista" (TNA, p. 66)– un forzamiento del proceso histórico propio del Perú. No solo por las actitudes caudillescas, mesiánicas y oportunistas de Haya de la Torre o por ser una decisión no consensuada, unilateral. Mariátegui, además, consideraba que esa alteración estaba llamada a conspirar con un horizonte transformador. En su

carta a la célula aprista de México del 16 de abril de 1928, Mariátegui decía:

> *La cuestión: el "apra: alianza o partido", que Uds. declaran sumariamente resuelta, y que en verdad no debiera existir siquiera, puesto que el Apra se titula alianza y se subtitula frente único, pasa a segundo término, desde el instante en que aparece en escena el Partido Nacionalista Peruano, que ustedes han decidido fundar en México, sin el consenso de los elementos de vanguardia que trabajan en Lima y provincias […] Por mi parte, siento el deber urgente de declarar que no adheriré de ningún modo a este partido […] No creo con Uds. que para triunfar haya que valerse de "todos los medios criollos". La táctica, la praxis, en sí mismas son algo más que forma y sistema* (*Correspondencia*, T. II, pp. 371, 372, 373).

Con la creación del PNL, Haya de la Torre contribuía a fracturar lo que constituía un extenso plafón cultural de carácter nacional-popular. En una carta a Ravines del 31 de diciembre de 1928, al tiempo que reivindicaba el derecho de las clase obrera a organizarse en un partido autónomo, Mariátegui señalaba que Haya de la Torre sufría demasiado "el demonio del caudillismo y del personalismo", pero aclaraba: "Sé que el caudillismo puede ser aún útil, pero solo a condición de que esté férreamente subordinado a una doctrina o un grupo" (*Correspondencia*, T. II, pp. 490 y 491). Esta fractura instalaba una resignificación de la narrativa nacional-popular en clave reformista y "pequeñoburguesa", al tiempo que le planteaba a Mariátegui la necesidad de concentrarse en una tarea ideológica y política tendiente a la ratificación de esa narrativa como fundamento de un proyecto revolucionario (tarea a la que no contribuían las orientaciones y acciones propiciadas por la IC).

En este contexto debe considerarse la creación del Partido Socialista del Perú (PSP). Este aparece entonces como el resultado de una reacción a circunstancias no deseadas por Mariátegui. Pero de todos modos asumiéndose como la antítesis y la negación de la posición que

para Mariátegui compartían el hayismo y el leguiismo: una posición que él caracterizaba como capitalista, pequeñoburguesa e ideológicamente difusa.

Creemos que para Mariátegui el partido revolucionario tenía valor en tanto herramienta erigida en salto cualitativo en el marco de un proceso revolucionario de masas y en el desarrollo de una guerra de movimiento (para librar la guerra de posición estaban los organismos de base). Por supuesto, la negativa a crear un Partido Comunista del Perú (reconvertir el PSP), además de elementos de orden táctico y del objetivo tendiente a preservar la autonomía respecto de la IC, puede considerarse como una oposición filosófica a la misma y como un repudio a la concepción del partido como salto de calidad... ¡pero a priori! y a toda función de explotación de la "plusvalía política" de las organizaciones sociales y los colectivos militantes.

José Aricó, aunque sostenedor de la hipótesis de la ausencia de una temática del poder en Mariátegui,[466] planteaba –con una impronta gramsciana diáfana– que este:

> …comprendía como nadie que el momento del partido político de los obreros y de los campesinos debía ser el resultado y no el supuesto de las luchas de masas, que los puntos de condensación y de organización de la experiencia histórica de esas masas constituyen la trama a partir de la cual, y como producto propio de la voluntad colectiva en formación, emerge un nuevo organismo político, una nueva institución de clase donde se sintetiza toda esa experiencia histórica de luchas y se despliega en un programa concreto la irresistible tendencia de las masas a convertirse en el soporte de un nuevo proyecto de sociedad. El partido político debía crecer, no como un todo completo, sino en sus elementos constitutivos, en el

466 Véase: Aricó, José, "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú", en: *Socialismo y participación*, Nº 11. Lima, septiembre de 1980.

> interior de la envoltura protectora que le daba el movimiento de masas en desarrollo.[467]

En esta línea se puede afirmar que Mariátegui, de alguna manera, pensaba en términos de hegemonía (o mejor: contrahegemonía). Entendía que la fuerza de la reacción en el campo de las superestructuras era, en parte, expresión de la debilidad ideológica, política y organizativa de las fuerzas populares, síntoma de las limitaciones del bloque histórico nacional-popular.

Robert Paris, tomando como referencia algunos artículos de Mariátegui dedicados a la figura del sacerdote y político italiano Luigi Sturzo (Don Sturzo, 1871-1959), sugiere una posible influencia de orden táctico (o un poco más que táctico). En efecto, el fundador del Partido Popular Italiano (PPI), antes de lanzarse a organizar esta herramienta política se aseguró de disponer de una masa popular amplia y dedicó muchos años a organizar sindicatos de obreros católicos.

Asimismo, Paris rescata un artículo de Gramsci publicado en *L'Ordine Nuovo* en 1919, en el que parangona la creación del PPI con la Reforma Protestante y afirma que ese partido "crea" espíritu de asociación y solidaridad allí donde el socialismo no podría hacerlo, o sea: donde no existen las "condiciones objetivas".[468] Gramsci, y de algún modo también Mariátegui, al margen del universo que los separaba del proyecto burgués de Don Sturzo, están identificando y revindicando un conjunto de funciones para la herramienta política revolucionaria. Funciones relacionadas con la formación de una voluntad colectiva y con las capacidades hegemónicas.

En el artículo "El Partido Popular Italiano", fechado en Roma el 28 de marzo de 1920 y publicado en *El Tiempo*, en Lima, en septiembre del mismo año, Mariátegui decía:

---

467 Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, *op. cit.*, p. LIII.

468 Paris, Robert, *La formación ideológica de Mariátegui*, *op. cit.*, p. 97.

> Antes de dirigirse a la burguesía católica, Don Sturzo se dirigió al pueblo. Pasó largos años organizando sindicatos y federaciones de obreros católicos sobre la base de un programa socialista-cristiano. Y solo cuando dispuso de una sólida masa popular, creyó oportuno proceder a la constitución del partido católico. Y no quiso denominarlo partido católico, sino partido popular, partido del pueblo (CdI, pp. 59 y 60).

En esta afirmación, tal como plantea Terán, se anticipan los motivos centrales de la polémica con la IC.

El hecho de reivindicar los elementos de socialismo práctico, ¿es compatible con la creencia en que la forma tradicional del partido de izquierda es la adecuada (o peor aun, la única) para que las clases subalternas se separen ideológicamente del pensamiento burgués? Es evidente que Mariátegui pone el acento en otro sitio y que concibe otras formas de concentrar y organizar a las clases subalternas y oprimidas. No concibe al partido como una totalidad venida desde el exterior. La noción de elementos de socialismo práctico muestra que para Mariátegui las luchas populares no eran meros ejercicios de prácticas directivas. Trasluce una concepción del partido muy alejada de aquella que lo pretende reemplazante de la experiencia de la clase, porque "sabe", porque "conoce la realidad objetiva", porque es "científico" y tiene un programa.

Mariátegui desdeña la "política científica" y, por lo tanto, no puede concebir bajo ningún aspecto que la herramienta política de los oprimidos la represente. Esto no significa que el Amauta niegue la importancia del conocimiento de la situación material, de las clases y sus relaciones. Todo lo contrario. Mariátegui es consciente del problema que se plantea cuando ese conocimiento, en lugar de ser puesto a prueba constantemente, se atrofia y pasa a ser considerado motivo suficiente para establecer las reivindicaciones "adecuadas" a la situación objetiva, las que deben ser "adaptadas" a la conciencia de las masas.

La "política científica", cuya representación ejerce el partido, frente a una conciencia "atrasada", trata de poner a la conciencia en su lugar, es

decir, en armonía con los hechos objetivos, trata de adaptar la conciencia al programa. Para Mariátegui, el proceso de formación de la conciencia (de clase, política, revolucionaria, socialista) es dialéctico, lo que entre muchas cosas significa que el proceso de formación de conciencia no está separado del conocimiento de la "situación objetiva". Por otro lado, no se puede conocer la situación objetiva "en general" sino que se la aprehende desde una situación concreta, desde una práctica o un conjunto de prácticas significativas. Mientras el Amauta anuncia que la praxis es insustituible, la "política científica" y su representante (el partido en su formato clásico) se mueven en el terreno de la antipraxis.

Además de arrogantes, resultan infundados e incompetentes los planteos que sostienen que Mariátegui no "entendía" el papel del partido y que no lograba abarcar el concepto de vanguardia. Precisamente porque entendió cabalmente el papel del partido y abarcó el concepto de vanguardia hasta su más lejano horizonte (incluyendo una condición enraizada), se negó a asumir acríticamente todos los recetarios marxistas-leninistas ortodoxos y, de esta manera, pudo vislumbrar otras posibilidades. Más cercano al punto de vista luxemburguista, pensó el partido como "proceso", un hijo dilecto de la luchas de las clases subalternas y del desarrollo de la conciencia de clase.

En última instancia, lo que Mariátegui sugiere es bien simple y básico: la generalización de la experiencia bolchevique como estrategia para la construcción del socialismo puede resultar una aberración filosófico-política. No es revolucionario ni marxista teorizar a partir de esa generalización. ¿Será arbitrario –y "antileninista" y "antitrotskista" y "antiguevarista" y quién sabe cuantos "antis" más– sostener que toda la obra de Mariátegui nos está planteando que las formas orgánicas deben estar de acuerdo con las necesidades de cada sociedad y cada época y que el mando debe ser una función inmanente y colectiva; que esas formas deben pasar por la vivencia de una dialéctica que las enriquezca en forma constante, una dialéctica que incluso, llegado el caso, las conmine a "superarse" (incluyendo como posibilidad la autodestrucción); que las finalidades deben prevalecer sobre los reglamentos a priori, lo mismo

que el impulso rebelde y la espontaneidad creadora respecto de las conveniencias administrativas?

Insistiendo en la necesidad de instancias de dirección-conducción, Mariátegui apostaba a que estas surgieran orgánicamente articuladas a las organizaciones de masas y en correspondencia con el propio modo de ser. Este es otro aspecto importante de su contribución: de alguna manera Mariátegui aporta elementos para comprender la dinámica de los nuevos movimientos sociales, que en muchos casos se perfilan como espacios donde sujetos para sí asumen el protagonismo. No como en las viejas estructuras centralizadas, profesionalizadas.

Mariátegui, tempranamente, asume el carácter situacional de los partidos políticos. En el artículo "La reorganización de los grupos políticos", publicado en *Nuestra Época* en julio de 1918, consideraba que los partidos no eran eternos, sino que debían responder "a una necesidad o una aspiración transitoria como todas la necesidades y aspiraciones" (*Antología,* p. 96). Una contribución significativa, dado que en nuestros días, podemos identificar organizaciones que cultivan impúdicamente el fetichismo del aparato y hasta celebran el tiempo de su ineficacia, de su postración, de su falta de arraigo y de imaginación y de su idealización de divergencias interiores. ¿La duración es un mérito para un partido que se asume como revolucionario? Por lo general, la misma trae aparejadas las repuestas definitivas, una conciencia adecuada y conformista y una vigorización del sectarismo. Esta duración aparece relacionada al fijismo en materia de estructuras de seguridad, certezas y herramientas, y a la santificación de los medios por los fines, exactamente lo opuesto a lo que sugiere Mariátegui. La hipóstasis de la permanencia de las instituciones que se asumen revolucionarias lleva a que estas se desentiendan de sus objetivos originales y terminen asumiendo otros objetivos. Siempre que la subsistencia de una "iglesia" se convierte en un fin, salen lastimadas la "fe" y la "doctrina", en fin: la iglesia sustituye a la religión, el dogma-itinerario a la inteligencia y la creatividad, la tranquilidad a la agonía (la lucha perpetua), el Estado y el individuo (que, en contra de lo que se supone, son una pareja inseparable) sustituyen

todo lazo comunitario de base. La apología de la duración del partido es reflejo de su "universalismo abstracto" que deviene, necesariamente, en universalismo burocrático. El resultado está a la vista: figuras rutinarias, descoloridas, vegetativas y previsibles.

Muy distinta es la condición de las comunidades campesinas-indígenas y de otras comunidades rebeldes (rurales o urbanas), de las organizaciones populares y los movimientos sociales autónomos, autogestionados y con fundamentos anticapitalistas, teóricos y prácticos. Allí, como en casi todos los espacios donde el socialismo acontece embrionariamente, donde se vive el mañana en las instituciones y la luchas de hoy, la duración posee otros significados.

No hay que olvidar que la corta vida de José Carlos Mariátegui coincide con el ciclo de luchas campesinas-indígenas, básicamente contra un conjunto de obligaciones serviles, que se extiende desde comienzos del siglo XX hasta los años 30.[469] En aquellos años se produce una expansión de las haciendas ganaderas, con el consiguiente perjuicio para las comunidades campesinas. Entre 1919 y 1923, los años de la estancia

---

469 Vimos en el Capítulo 1 y en otros pasajes de este trabajo cómo este ciclo, a nivel local y latinoamericano, coincide con las repercusiones del movimiento de la Reforma Universitaria, iniciada en la provincia de Córdoba (Argentina) en el año 1918, y con la emergencia de un movimiento obrero con contenido clasista. Su mar de fondo a nivel internacional está signado por la cresta de una oleada revolucionaria y su inflexión: el reflujo revolucionario, los inicios de la reacción, el período de "estabilización capitalista": las Revoluciones Rusa, Alemana y Húngara, los Consejos Obreros y las "Jornadas Rojas" en Turín, el ascenso del fascismo, etc. Una época definida por el mismo Mariátegui como "vitalista, activista, romántica y revolucionaria" ("La aventura de Tristán Maroff", *Variedades*, 3 de marzo de 1928, en: TNA, p. 124) y paralelamente de crisis de las tesis socialdemócratas y reformistas (ver: conferencia "La crisis mundial y el proletariado peruano" pronunciada en junio de 1923, en: HCM, p. 22).

europea de Mariátegui, se producen 50 rebeliones que tienen a Cusco y Puno como epicentros.

En forma paralela, y en estrecha vinculación con estos procesos, se desarrolló un movimiento cultural con altos grados de implicancia política que reivindicó lo autóctono, acentuó el componente indígena de la cultura nacional y que, al articularse con tradiciones como el arielismo residual, el anarco-sindicalismo y el nacionalismo radical, y con acontecimientos como la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa fue delineando un paradigma emancipatorio que conjugaba elementos identitarios culturales y clasistas.

Los elementos de socialismo práctico también pueden verse como un componente esencial de una "estructura de rebelión" y una "estructura de conflicto", es decir, más que una invención o un feliz hallazgo conceptual, son el resultado de un proceso de acumulación histórica de sueños, identidades, experiencias de organización y de lucha. Al apreciarlos de esta manera, al "justipreciarlos", Mariátegui estaba reconociendo, nada más y nada menos, la formidable productividad política de las masas campesinas-indígenas.

En abierta ruptura con las posiciones más características de la izquierda y del nacionalismo populista de su tiempo (posiciones dominantes durante buena parte del siglo XX, cuyos fundamentos –por lo menos algunos– todavía rigen los hábitos políticos de sectores muy diversos), Mariátegui confiaba en que las experiencias de autoorganización y de lucha producirían radicalidad revolucionaria; asimismo consideraba que el rol de la vanguardia consistía en desarrollar un conjunto de iniciativas en favor de esas experiencias y esas luchas. De esta manera, la noción de elementos de socialismo práctico cuestiona la operación populista que consiste en lo que Omar Acha denomina "reducción politicista de la política".[470] Reducción que alimenta el dirigismo y elitismo y que conspira contra los procesos de politización masiva.

---

470 Acha, Omar, *La nación futura. Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 2006, p. 244.

Como sostiene Rodrigo Montoya, "El Amauta entendió que su rol como intelectual político era de acompañar y ayudar a los trabajadores y al pueblo para que asumieran la conducción de sus movimientos. Fue un constructor desde abajo".[471]

El "Frente Único"

Toda reflexión sobre el problema del poder y del partido en Mariátegui no puede soslayar su reivindicación de la idea y la línea del Frente Único del "segundo período" y del III Congreso de la IC. Recordemos que el Frente Único planteaba una visión de largo plazo, recomendaba "ir a las masas" y proponía una crítica a la organización monolítica y profesionalizada ("bolchevizada"); siguiendo una orientación leninista (que tiene en Gramsci a uno de sus principales difusores y teorizadores) proponía el pasaje de la estrategia de la toma del poder por "asalto" a una toma del poder por "asedio". El Frente Único posibilitaba acuerdos reivindicativos y políticos amplios. Al mismo tiempo, el IV Congreso de la IC (1922) no solamente conservaba la línea del III, sino que además planteaba la tesis de la hegemonía del proletariado y la necesidad de adaptar (o "traducir", según la estrategia prohijada por Mariátegui) la estrategia revolucionaria internacional a las condiciones particulares de cada sociedad.

De alguna manera, la función traductora asumida por Mariátegui no dejaba de estar en sintonía con la propuesta de la IC. Además, es evidente que esa función poseía una dimensión básicamente política reflejada en el significado que Mariátegui le asigna al Frente Único. Frente Único y traducción van de la mano.

Como hemos planteado en el Capítulo 1, Mariátegui sostendrá la idea y la línea del Frente Único, llegará a asignarles un carácter estratégico a pesar de que el V Congreso de la IC (1924) las relativice. Las sostendrá incluso en contra de la línea –totalmente opuesta– impulsada

---

471 Montoya, Rodrigo, *7 tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú*, *op. cit.*, p. 56.

por el VI Congreso de la IC en 1928, que proponía una táctica de "clase contra clase" y que, retomando algunos aspectos de los dos primeros congresos de la IC (1919 y 1920), defendía a rajatabla la exclusividad del Partido Comunista como partido del proletariado.

En la conferencia "El fracaso de la Segunda Internacional", del 30 de junio de 1923, Mariátegui decía: "Soy partidario antes que nada del frente único" (HCM, p. 33). En "El primero de mayo y el frente único", un artículo publicado en *El obrero textil*, el 1º de mayo de 1924, aparecen definiciones categóricas:

> Nos toca, por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y sentimiento de clase. Esta faena pertenece por igual a socialistas y sindicalistas, a comunistas y libertarios. Todos tenemos el deber de sembrar gérmenes de renovación y difundir ideas clasistas [...] El frente único no anula la personalidad, no anula la filiación de ninguno de los que lo componen [...] La variedad de tendencias y la diversidad de matices ideológicos es inevitable en esa inmensa legión humana que se llama proletariado [...] Tratemos de sentir cordialmente el lazo histórico que nos une a todos los hombres de la vanguardia (IyP, pp. 108 y 109).

Para Mariátegui, el Frente Único, a diferencia del partido leninista clásico, permitía armonizar autoconciencia y organización, movilización popular y conducción política. Claro que para Mariátegui, a diferencia de Haya de la Torre, el Frente Único debía conservar una impronta clasista y anticapitalista, para ser consecuente con su objetivo revolucionario y socialista. En contra de lo que la tradición estalinista sustentó, para Mariátegui el Frente Único tenía carácter estratégico, no táctico. Para Haya de la Torre, la política del Frente Único se realizaba contradictoriamente a través de un partido de intelectuales, disciplinado y poderoso. En este, como en otros tópicos fundamentales, Haya de la Torre estará más cerca del estalinismo criollo.

Vale decir que los planteos de Mariátegui socavan las bases del formalismo teórico y político, típico de los partidos "clásicos" de la vieja izquierda. Mariátegui no cuestionaba la legitimidad del poder desde una limitada opción partidaria, sino desde los elementos universales que se ponían de manifiesto en las experiencias concretas de las clases subalternas y oprimidas.

De este modo, el Frente Único, en Mariátegui, va mucho más allá de los formalismos político-organizativos. Va más allá de la mera táctica de camuflar a la fracción comunista "orientadora", va más allá del oportuno disfraz que permite actuar en política eludiendo las persecuciones. Por eso creemos que carece de profundidad la versión que presenta un Mariátegui defensor de la tesis del núcleo comunista al interior del partido socialista, esto es: una política que en el corto plazo prioriza un discurso y una práctica reformistas a los fines de permitir –a futuro– el desarrollo del germen revolucionario. En síntesis, la célebre imagen de las "matrushkas" rusas difundida por Patricio Ricketts a fines de la década del 70 a partir de un testimonio de Portocarrero referido a su intervención en la Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, en 1929.[472]

El Frente Único expresa la opción por una estrategia política afín a una alianza –asumida como articulación o fusión, más allá de los rótulos– entre los indios proletarios y campesinos de la sierra y los trabajadores blancos y mestizos de la costa, en una lucha mancomunada contra los sistemas de explotación pre-capitalistas y capitalistas. Esa alianza, para Mariátegui, permitiría el desenvolvimiento de las instituciones de tendencia colectiva. Podemos ver entonces una relación directa entre el Frente Único y la noción de elementos de socialismo práctico.

La opción por el Frente Único es el resultado del acto de asumir la compleja y original realidad nacional, las "condiciones específicas" como punto de partida. Esas condiciones exhibían datos rotundos: procesos de proletarización incipientes; horizontes de desarrollo desigual y

472 Véase: Ricketts, Patricio, "La bigamia política de Mariátegui", en: *Correo*. Lima, 3 de agosto de 1979.

combinado que tornaban inviable cualquier proceso de proletarización integral, formas de "colonialismo interno", escaso nivel de integración nacional. De alguna manera, la opción de Mariátegui por el Frente Único también podría ser considerada como una derivación política de su idea del mestizaje.

No es casual que el otro pensador marxista –y también "herético"– sostenedor de la idea del Frente Único haya sido Antonio Gramsci. Si en el caso del peruano el Frente Único no se puede desvincular de la "cuestión indígena", en el caso del italiano no se puede desvincular de la "cuestión meridional". En Gramsci el Frente Único, además del reconocimiento del carácter nacional de las condiciones, se relaciona con la necesidad de repensar el modelo "canonizado" de la Revolución Rusa de 1917 (y de la "guerra de movimientos") y de relanzar el proyecto socialista sobre nuevos fundamentos. Así, el Frente Único expresa una opción por la "guerra de posiciones" (de "asedio" o "cerco") en reemplazo de los "ataques frontales", y una estrategia revolucionaria basada en la construcción de hegemonía por parte de las organizaciones e instituciones populares (que operan como "trincheras").

Este apego de Mariátegui y Gramsci al Frente Único puede verse como el resultado de una visión autónoma y totalizadora, por cierto, una disposición poco común en los ámbitos influenciados por la IC. Ambos veían en el Frente Único el marco (y no nos referimos a unos términos meramente formales) más adecuado para avanzar en pos de la unidad política de las clases subalternas.[473]

Si bien Mariátegui es ajeno a esta conceptualización gramsciana, converge con el sardo en la defensa de una idea de tránsito político original (que no busque replicar moldes canonizados erigidos en recetas universales) y de larga duración. Principalmente, coincide en una idea de la revolución como construcción de hegemonía por parte de las clases subalternas, en su idea de la conquista del poder como consecuencia de

473 Ver: Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, México, Pasado y Presente, 1977, p. 42.

una "reforma intelectual y moral", en su concepción integral del socialismo, etc. De ahí, además, la función estratégica asignada a la disputa cultural-educativa en la construcción del socialismo. En el caso de Mariátegui, esto se puede ejemplificar en el esfuerzo puesto en la construcción de la red editorialista que tuvo a la revista *Amauta* como núcleo articulador, red de la que ya hemos hablado en el Capítulo 1.

Los elementos de socialismo práctico mariateguianos pueden ser considerados a la luz de la noción gramsciana de hegemonía. En ambos pensadores la perspectiva es totalizadora y apunta a la construcción de un espacio político de articulación de un conjunto de sectores y reivindicaciones.

Alberto Filippi, mariateguista italiano que en diversos trabajos ha incursionado en las analogías entre Gramsci y Mariátegui, sostiene que al profundizar uno y otro en la línea del Frente Único, al reelaborarla en base a "exigencias y realidades nacionales", al basarla en la guerra de posiciones o de "trincheras"

> …se perfila así la estrategia revolucionaria gramsciana, en creciente coincidencia con la que dejó en herencia Mariátegui, más allá del uso de las específicas categorías inventadas (o repensadas) por Gramsci: la construcción de una hegemonía, en la cual el nexo estructura-superestructura y la autonomía de la política tienen roles esenciales, así como la relación sociedad civil/sociedad política, objetividad/subjetividad, mito político, voluntad nacional-popular, reforma intelectual y moral, etc., condiciones y etapas de la construcción del consenso para generar, consolidar y extender la hegemonía política para el socialismo *antes* de la conquista del gobierno[474] (itálicas en el original).

---

474 Filippi, Alberto, "Los *7 Ensayos* en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y el de los otros", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, *op. cit.*, p. 83. El autor destaca la utilización del término "trinchera", por parte

La línea del Frente Único, como línea de un movimiento político que asume un carácter internacional, poseía un importante grado de flexibilidad, promovía la tolerancia para con las particularidades y permitía adaptaciones. Hacía posible conciliar el internacionalismo con lo autónomo.

El significado del Frente Único para Mariátegui debe analizarse a la luz de la que puede ser considerada como otra "invariante", o concepción de larga duración de su pensamiento: la noción "unidad subyacente de la clase" (privilegiar a la clase por sobre sus diferencias políticas), identificada por Terán.[475]

En esta línea, Mariátegui sostenía que los socialistas de todas las tendencias debían comprometer su apoyo a la Revolución Rusa, colocando en un segundo plano las diferencias de orden teórico o práctico. En el artículo "El hambre en Rusia", fechado en Roma en agosto de 1921 y publicado en *El Tiempo*, en Lima, el 17 de noviembre, Mariátegui decía:

> Y es que para el proletariado –cualesquiera que sean sus divergencias y sus discrepancias sobre los principios maximalistas– la Revolución Rusa es siempre el principio de la revolución social. Para el proletariado, Rusia es siempre el experimento socialista. Muchos grupos socialistas no comparten la concepción maximalista del socialismo. No creen que se pueda pasar violentamente de la sociedad burguesa a la sociedad comunista. No consideran terminada la función de la burguesía. No aceptan la tesis de la dictadura del proletariado. Y por tal razón, estos grupos socialistas están fuera de la internacional de Moscú, y están a veces, contra la

---

de Mariátegui en un sentido bastante similar al asignado por Gramsci. Ver también, Filippi, Alberto, *De Mariátegui a Bobbio. Ensayos sobre socialismo y democracia*. Lima, Librería Editorial Minerva, 2008.

475 Terán, Oscar, *op. cit.*, p. 59. En la línea de este planteo, Terán también habla de una "postergación de la política a un segundo plano" (p. 79).

> internacional de Moscú. Pero todos ellos están unidos al proletariado ruso por el lazo del ideal común: el socialismo (CdI, p. 165).

Fiel a los horizontes impuestos por la idea del Frente Único, resulta lógico que para Mariátegui la revolución no constituya un acto único, realizado con métodos exclusivos. En efecto, no se detectan en Mariátegui prejuicios en relación con los métodos de lucha. No desechó ninguna alternativa invocando los "principios". Consideramos que su posición al respecto será siempre matizada, "práctica", y nunca una profesión de fe. Mariátegui, básicamente, concebía a la lucha contra el sistema capitalista-imperialista como una lucha global, integral, en la que todas las instancias podían contribuir con el debilitamiento del sistema. Para Mariátegui estaba claro que no se podían ni se debían desaprovechar los distintos ámbitos de combate, dada su incredulidad respecto de la existencia de estrategias infalibles.

Finalmente, vale decir que Mariátegui –en contra de lo que sostiene la ya mencionada tradición exegética que lo presenta como un liberal radicalizado o un "contractualista"– no concebía a la democracia burguesa y parlamentaria como una vía para el socialismo. Su visión, marcada a fuego desde temprano por la matriz dicotómica: reforma-revolución, a la que debemos sumar su postura antipositivista, torna infundada la imagen de un Mariátegui "socialdemócrata". Los cuestionamientos al parlamentarismo y a lo que él denominaba "las preocupaciones democráticas de la II Internacional", aunque aparecen más desarrollados en *La escena contemporánea*, son una constante en su obra, lo mismo que su defensa del "método revolucionario", insurreccional o "soviético". Al decir de Nugent: "A las razones del siglo XIX le opone las pasiones del siglo XX. A los parlamentos socialdemócratas y conservadores le opone los soviets y el movimiento consejista".[476]

Mariátegui consideraba que la crisis mundial era –también– una crisis de los métodos y las instituciones de la democracia que, a sus ojos, se

476 Nugent, José Guillermo, *op. cit.,* p. 69.

moría de "mal cardíaco" (EAM, p. 32) y "como forma", había dejado de "corresponder a la nueva estructura económica de la sociedad" (EAM, p. 35). Para Mariátegui, las luchas por una sociedad igualitaria no debían subsumirse en un proceso de ampliación y extensión constante de la "democracia liberal" tal como proponía la "ortodoxia" marxista fetichizadora de la vía parlamentaria representada por Kautski. Menos aun en una época de ascenso de masas y de incremento de su auto-actividad. En el artículo "Vísperas de elecciones", fechado en Roma en marzo de 1921 y publicado en *El Tiempo* el 15 de junio del mismo año, decía: "La izquierda extrema sabe que a través del parlamento no puede conquistar el poder político. Mira en el parlamento una tribuna de acusación y de ataque" (CdI, p. 100). No podemos soslayar la experiencia ordinovista que Mariátegui conoció de primera mano. El grupo ordinovista, entre otras cosas, se diferenciaba del ala reformista del Partido Socialista Italiano (PSI) por sostener la inviabilidad del Estado capitalista como medio para construir una sociedad sin clases.

Como venimos sosteniendo en este trabajo: de cara a la construcción del socialismo, para Mariátegui eran absolutamente determinantes los procesos de autoorganización y de autonomía de las clases subalternas y oprimidas, los espacios prefigurativos y anticipatorios, pero dialécticamente articulados a unas premisas subjetivas (un determinado coeficiente de subjetividad) y a unas vanguardias no sustitutivistas.

La política como actividad creadora

A través de la noción de elementos de socialismo práctico, Mariátegui propone un realismo político revolucionario que consiste en aprehender con precisión las condiciones objetivas y en utilizar los medios que cada situación particular ofrece. Se trata del "sentido realista de la historia", que le exigía a los trabajadores enrolados en la CGTP. Como sostiene Aníbal Quijano: "…su primera y más perdurable lección: conocer y transformar la realidad desde dentro de ella misma".[477]

---

477 Quijano, Aníbal, *Introducción a Mariátegui,* México, Era, 1982, p. 115.

Este "pragmatismo revolucionario" aparece en algunos pasajes de su obra directamente relacionados con la cuestión indígena, particularmente en "El problema de las razas en América Latina", dice el Amauta: a) "El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo" (IyP, p. 45); b) "¿Sería posible que nosotros dejáramos de reconocer el rol de los factores raciales indios han de representar en la próxima etapa revolucionaria de América Latina?" (IyP, p. 49); c) "La lucha de clases […] reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra" (IyP, p.61).

Como proponen Marx y Engels en *La Sagrada Familia*,[478] la historia no "utiliza" al hombre como medio para sus propios fines. La historia aparece como praxis y realización humana. Ahora bien, Marx también decía en *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte,*[479] que esta historia hecha por los hombres no respondía a su "libre iniciativa" y que el hombre no podía elegir las circunstancias y los escenarios. Engels, en su carta a H. Startkenburg del 25 de enero de 1894, sostenía que el verdadero problema residía en que, si bien los hombres hacían la historia, no la hacían (por lo general) de acuerdo a una voluntad o a un plan preconcebido.[480]

Las circunstancias –que usualmente suelen denominarse como "condiciones objetivas"– no son concebidas por Mariátegui como externas a los hombres y la historia. No aparecen fetichizadas. Las condiciones objetivas, para él, se relacionan con una objetividad histórica, no abstracta. Cuando Marx hablaba de procesos independientes de la voluntad de los hombres, se refería a una independencia en términos relativos, no

---

478 Véase: Marx, Carlos y Engels, Federico, *La Sagrada Familia. O crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes,* Buenos Aires, Claridad, 1975.

479 Véase: Marx, Carlos, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte,* Buenos Aires, Claridad, s/f.

480 Véase: Engels, Federico y Marx, Carlos, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, p. 412.

absolutos. Mariátegui rechaza el culto a la objetividad abstracta y sus derivaciones: el economicismo y el determinismo que niegan el papel protagónico (activo) de los hombres y las mujeres en la historia.

Entonces, el movimiento histórico, para Mariátegui, no respondía al simple desarrollo de las fuerzas productivas (entendidas como "las causas de las causas"). La política, que en términos de Plejanov sería una causa particular determinada por la causa general, cobra en Mariátegui cierta autonomía, se convierte en el plan organizador de la voluntad colectiva que reclamaba Engels para que los hombres hicieran la historia conscientemente.

La perspectiva de Mariátegui se proyecta desde el futuro y desde allí abarca el presente y el pasado, esto es: la vanguardia enraizada, el socialismo enraizado. La política, la política revolucionaria, la política como fin humano liberador, "única actividad creadora", supone, en parte, la creación de sus propias condiciones de aplicación. Ahora bien, el futuro, la meta, el objetivo final de la lucha política, no tienen para Mariátegui un fatal poder de atracción que inevitablemente succiona a los sujetos del cambio, obviando las experiencias y los sentimientos de las masas. El socialismo es la meta pero implica un camino "intelectual, sentimental y práctico". El objetivo final no tiene relación alguna con esencias. No existen para Mariátegui actores inmaculados. Como vimos, el Amauta supo sortear la infructuosa convocatoria a la "potencialidad íntima" de ciertos sujetos, pudo sustraerse de la "potencialidad pura" de un sujeto concebido como no-escindido e inerte (es decir, un sujeto siempre igual a sí mismo).

La acción política, para Mariátegui, no estaba determinada por las condiciones económicas, como si estas operaran más allá de sus encarnaduras concretas. La política era para él praxis humana, acción tendiente al cambio radical. Pero la política revolucionaria solo en parte constituye para él un dato de la realidad (verbigracia: los elementos de socialismo práctico), la misma requiere de un plus de voluntad y de creatividad que admiten existencias y desenvolvimientos a posteriori, pero siempre con el compromiso militante de otorgarles consistencia y de, algún modo, darles una orientación a esos desarrollos.

La política, en Mariátegui, tiende a una sistemática absorción de lo marginal y a pensar lo que está en acto pero carece de discurso.

Plantear la existencia de elementos de socialismo práctico, observar las condiciones reales de la existencia de las clases subalternas y oprimidas, implica una aceptación plena y rigurosa de la "objetividad" del marco material en que se desenvuelven las luchas. Mariátegui (como Gramsci) interpreta al marxismo como praxis. Así, su punto de partida son las condiciones de existencia de los pueblos y, al mismo tiempo, la subjetividad y la voluntad –existentes, a desarrollar o a construir desde cero– necesarias para el cambio social. Mariátegui propone una reivindicación del factor subjetivo pero nunca una absolutización del mismo.

Los elementos de socialismo práctico remiten entonces a una praxis específica que para Mariátegui formaba parte de una praxis total humana. Se relacionan con una actividad de los sujetos independientemente de su conciencia. Pero, espontáneos y reiterativos, Mariátegui consideraba la posibilidad de que estos elementos, poseedores de una "dignidad de lo universal" y una "dignidad de la realidad inmediata", devengan reflexivos y creativos. Esto es, aspiraba al desarrollo de una conciencia de la praxis, de una "autoconciencia práctica". Para el Amauta, esta conciencia permitiría la asimilación de los elementos de socialismo práctico a un proyecto socialista integral y serviría para colocar la praxis en un plano más elevado. Si la racionalidad de la práctica está oculta, Mariátegui tuvo ojos para ella, supo develarla.

Como decía Adolfo Sánchez Vázquez: "El criterio de verdad está en la práctica, pero solo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma".[481] Una relación teórica y –agregamos nosotros– "religiosa". Una relación que promueve una circularidad hermenéutica bien mariateguiana: creer para comprender, comprender para creer.

Ateniéndonos a los términos propuestos Zenón Depaz Toledo creemos que es importante destacar que "en una época en que se privilegiaba casi absolutamente la práctica político-partidaria desde una organización

481 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 160.

diferenciada del entorno social, con una lógica propia, autónoma, funcionando como un 'aparato', una maquinaria para la conquista de la esfera estatal", Mariátegui se erige en defensor de una "concepción multidimensional de la política" y de la "dimensión múltiple de la praxis política".[482] Esa concepción aparece diáfana en toda su obra escrita y en toda su actividad político-editorialista. Valga como ejemplo y como cierre para este capítulo esta convocatoria mariateguiana:

> Debemos llenar de idealismo el espíritu de este pueblo, llenarlo de fe en sus destinos, llenarlo de locura santa de renovación. Al hacer todo esto nos comportaremos no solo como liberadores del Hombre sino también como liberadores del Arte, como liberadores de la vida, como liberadores de la Ciencia y como liberadores de la Belleza.[483]

---

482 Depaz Toledo, Zenón, *op. cit.*, p. 53.

483 Mariátegui, José Carlos, "La universidad popular y el dogma", en: Portocarrero Grados, Ricardo, "Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9, *op. cit.*, p. 17.

Conclusiones

Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin
que encontré un orden permanente de las cosas.

José María Arguedas

Pensar a contracorriente

En la Presentación no encubrimos con artificios la conciencia respecto de algunas incompatibilidades de nuestra iniciativa: un trabajo cuasi académico sobre un ensayista antiacadémico. Ahora, llegando al final, nos encontramos otra vez con otra incompatibilidad: Flores Galindo dice que el de Mariátegui es un "pensamiento abierto que no requiere de conclusiones".[484] Y aquí estamos, cerrando nuestro trabajo, ensayando unas conclusiones, pero con el sosiego de haber realizado nuestro mejor esfuerzo por conjurar esas incompatibilidades.

---

484 Flores Galindo, Alberto, "La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern", en: *Obras completas*, Tomo II, *op. cit.*, p. 586.

A través de una operación original y en exceso respecto de la matriz política que fue dominante en la matriz marxista durante todo el siglo XX, Mariátegui "funda" el socialismo de Nuestra América. Establece el primer momento del marxismo latinoamericano. Piensa el socialismo en un medio donde, según los "clásicos" y los "modernos", incluyendo la IC, nada, absolutamente nada, era propicio a una resolución o un destino semejante. El canon exigía atravesar ineludibles etapas, fatigar instancias capitalistas, evolucionar. Mariátegui convierte lo que desde el emplazamiento eurocéntrico sobrecargado de positivismo y arrogante universalismo aparecía como una rémora o un elemento de atraso, en "presuposición" para una "posición", en historia asumida, en autofundamento o, dicho de otro modo: en elemento plenamente funcional a la sociedad autoemancipada, la sociedad futura. Las supuestas taras se convierten en estímulo. Las clases "residuales" se convierten en sujeto histórico.

Con Mariátegui comenzó a delinearse el paradigma socialista que puede ser considerado como el más genuino en Nuestra América, entre otras cosas porque su concepción no partía solamente de consideraciones geopolíticas o económicas generales. Si bien Mariátegui las sabía imprescindibles, para él resultaban insuficientes como fundamento de un orden social nuevo.

Asumiendo la necesidad de actualizar y adaptar en forma ininterrumpida el paradigma socialista, creemos que vale la pena tener presente algunos de los puntos de partida de Mariátegui: el antiimperialismo, la dimensión ética, romántica y mística, la refutación de las construcciones cerradamente racionalistas, el reconocimiento de los contenidos disruptivos y las direcciones contrahegemónicas de los mitos populares y de algunas configuraciones de lo nacional, la confianza en la capacidad de los pueblos de Nuestra América de producir relatos, reflexiones y, sobre todo, experiencias emancipatorias concretas, la reivindicación de los saberes populares autóctonos.

Realismo y utopía

Realismo y utopía remiten, entre otras cosas, a la contradicción entre ciencia e ideología, o conciencia e ideología, o filosofía hecha mundo e ideología, concebida esta última como falsa conciencia, elemento alienante y deformante. ¿En qué polo de la contradicción se ubica Mariátegui? Muchos autores se han dedicado a señalar el peso de los componentes "ideológicos" en Mariátegui. Para ellos, Mariátegui es, sin más, un idealista y su pensamiento es a-científico y ambiguo.

Pero sucede que el cumplimiento de la probabilidad extrema de la predicción científica del marxismo depende de los sujetos, de su deseo y voluntad de hacerla efectiva. Cuando no se atienden los requerimientos de esa predicción científica (cosa que pasó y pasa) se termina cultivando un temperamento plácido y fatalista y un marxismo que, aunque riguroso desde el punto de vista "lógico", traiciona el horizonte promovido por la Tesis XI[485] y naufraga en su propia inmovilidad.

Consideramos que Mariátegui no cae en la ambigüedad, tampoco se precipita en el idealismo. Aunque su predisposición, en algunos aspectos, es la de un "artista", sus intuiciones son casi siempre "científicas". Si nos propone una "fe", una "religión", una "mística", socialista o marxista (esto último, en efecto, puede parecer una exageración y una contradicción) no las concibe solo como indispensable complemento de la ciencia. No las considera como su retaguardia. Creemos que, simplemente, toma en cuenta que ese deseo y esa voluntad, para alimentar un proceso de transformaciones profundas e ir más allá del capital, además del indispensable punto de partida de una teoría revolucionaria, una crítica radical de lo dado, una conciencia crítica (y también acumulación de hastío, odio, resentimiento, etc.), necesita de un plus, algo que

485 Decía Marx en la Tesis XI: "Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*" (itálicas en el original), en: Marx, Carlos, "Tesis sobre Feuerbach", en: Marx, Carlos y Engels Federico, *La ideología Alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos/ Cartago, 1985, p. 668.

resulte desproporcionado respecto de la realidad en la que acontece, algo que esté más allá de la mera reproducción y expresión de las relaciones sociales existentes y que resulta indispensable para la conciencia revolucionaria. Ese plus asume formas que usualmente se denominan ideológicas. Para no proponer un término contradictorio (por ejemplo: una conciencia inconsciente), digamos: una "expresión desiderativa" y "recursos de voluntad" o, en terminología soreliana, "hipótesis de futuro". Es decir, un proyecto y una utopía cuya realización requiere de creencias, representaciones, imágenes, valores, mitos (que no hay que confundir con los fetiches), y de rituales que generen optimismo y confianza para ratificarla. ¿Fe?, ¿religión? Puede ser. Lo cierto es que para Mariátegui el socialismo está más allá de la ciencia.

¿Esas expresiones y esos recursos siempre serán pura ilusión y mero engaño? Por otra parte, ¿cómo definir esas expresiones y esos recursos cuando sirven para ver claramente la realidad? ¿No existen, acaso, expresiones que son "performativas"? ¿Qué ocurre cuando el trabajo espiritual, la fe, la religión, en fin, los sistemas de creencias de los hombres y las mujeres no se dedican a engrosar el acervo ideológico del capitalismo, es decir: cuando no sirven para preservarlo y reproducirlo? ¿Qué ocurre cuando determinadas experiencias desarrollan y conservan cosmovisiones que chocan con los fundamentos de la ideología dominante y con las relaciones sociales imperantes? ¿Qué ocurre cuando en una sociedad late otra en germen con otras representaciones? Es probable que en esa sociedad existan hombres y mujeres viviendo otra "ideología" y que, por lo tanto, en esa sociedad se sueñen, se deseen, se piensen, se digan y se hagan cosas contrapuestas a la ideología dominante y que, por lo tanto, se "proyecte" la nueva sociedad. Es probable que esa sociedad esté desarrollando ese plus necesario para cambiarla radicalmente por otra.

Mariátegui toma en cuenta la función de esos elementos en el marco de una totalidad. Para él esos elementos eran datos objetivos, parte constitutiva de las tradiciones, las experiencias y la historia de los pueblos de Nuestra América y resistían la explotación ideológica del capitalismo y la dominación extranjera de nuestras conciencias. Partiendo del

análisis de Portantiero, sostenemos que esos elementos expresaban un "sentimiento de posesión de valores culturales no europeos" y, al mismo tiempo, "la posibilidad de re-conocimiento en algún valor previo a la 'occidentalización' que favorecería la instrumentación de un mundo de símbolos que continuasen lo nacional popular en el socialismo".[486] Desde esas tradiciones y esas experiencias, desde la propia historia, debían interpretarse e integrarse el socialismo y el marxismo. Lo que no significaba convertir al marxismo en una "ideología" o en una "utopía" (en sentido negativo, como modelo preconcebido de sociedad a "aplicar").

Por eso el énfasis puesto en esos elementos contribuyó a delinear un socialismo y un marxismo que no quedaran en meras construcciones intelectuales, algo diferente a la operación de sumergir cuerpos extraños en aguas infectas. El énfasis puesto en esos elementos sirvió para articular las capacidades de la práctica con las de la teoría a la hora del desenmascaramiento de la ideología dominante y la producción de conciencia revolucionaria.

En efecto, la conciencia es conciencia de la realidad, de las relaciones sociales existentes, conciencia de que son injustas, alienantes e históricas (y por lo tanto modificables), pero: ¿cómo se modifican esas relaciones sociales? ¿Cómo se construye la nueva sociedad? ¿Qué podemos decir de sus fundamentos en sentido positivo; es decir, cómo es (debe ser) el mundo más allá de la negación del capital? La conciencia por sí sola no responde a esos interrogantes. Para Mariátegui, cuando la conciencia se queda sin palabras debe iniciar su trabajo el componente desiderativo y llega el tiempo de la voluntad y la creación (y la audacia y el coraje y la tierna furia), que a su vez inciden de mil modos sobre las estructuras de la sociedad.

Mariátegui parte de las tendencias y de las posibilidades objetivas presentes en la realidad. Una realidad subjetual (de sujetos, no de sustancias) que se caracteriza por las superposiciones, en todos los aspectos. El Perú está confeccionado de capas, sedimentos, residuos dispersos,

486 Portantiero, Juan Carlos, *op. cit.*, p 124.

materiales disueltos. La realidad peruana (que como todo real es movimiento, automovimiento, el todo que se produce) obliga a escarbar, develar. Los elementos de socialismo práctico que "ocurren", "están" y que "son" en las comunidades campesinas-indígenas (y que después de la muerte del Amauta también serán "descubiertos" en las experiencias urbanas), pueden ser considerados como una tendencia-latencia no consumada (y como fundamento objetivo). Por cierto, Mariátegui es un descubridor de latencias y tendencias. Estos elementos, si bien son un puente, no representan en sí mismos la consumación de la utopía. Resulta imprescindible un trabajo de sistematización de las prácticas y las reivindicaciones de las clases subalternas. Esta sistematización para Mariátegui podía consolidar una conciencia revolucionaria indígena.

Mariátegui propone así una dialéctica de la construcción del socialismo en Nuestra América que articula las posibilidades existentes con las utopías. Realizando lo posible en el presente, al mismo tiempo que se inicia la construcción de la viabilidad futura de aquello que aún permanece inviable. En la conferencia "Internacionalismo y nacionalismo", pronunciada el 2 de noviembre de 1923 y publicada en *La Crónica* del 6 de noviembre del mismo año, Mariátegui planteaba que la teoría e incluso la doctrina son histórica y políticamente eficaces, esto es: pueden llegar a entusiasmar y a movilizar a las multitudes, si contienen elementos de "revelación de una realidad en marcha, de una nueva realidad en camino" (HCM, p. 157.). En efecto, para el Amauta, la utopía realista es compañera inseparable de la vanguardia enraizada, del socialismo enraizado.

De este modo, Mariátegui rechaza en forma pareja el idealismo que promueve la mera ilusión y el automatismo objetivista para el cual el capitalista no es más que la personificación del capital abstracto. Se aproxima de esta manera a la noción de poder popular y al utopismo reflexivo de Bloch, que anticipa el porvenir a partir del reconocimiento consciente de la tendencia objetiva. Al decir de Fernández Retamar, Mariátegui como Martí, como el "Che" Guevara, "es un heraldo de lo que está por realizarse; como ellos, puso el saber del mundo al servicio

de su mundo, y fue universal porque no rehusó cumplir, al más alto nivel, los deberes inmediatos".[487]

Como decíamos al comienzo, Mariátegui es el precursor de la corriente cálida del marxismo en Nuestra América, de una corriente inquieta por llegar a lo real a través de lo que hoy se manifiesta solo como potencia (una "teología de la esperanza", una "ontología de lo que aún no es").

Nexos

La noción de elementos de socialismo práctico es hija dilecta de un marxismo enraizado en las condiciones de Nuestra América, un marxismo que funciona como gramática y va eslabonando símbolos y formando series. La noción de elementos de socialismo práctico opera como nexo que permite la articulación entre lo peruano (y lo que se corresponde, en general, con lo autóctono de Nuestra América) y lo europeo, entre el "estar" y el "ser" (utilizando las categorías de Rodolfo Kusch), entre el indigenismo político radical y el socialismo y, a la vez, entre pasado y futuro ("lo más antiguo" y "lo más nuevo"), historia empírica y voluntad consciente, proyecto y utopía (o socialismo y utopía, o ciencia y utopía), revolución y cultura, reciprocidad y libertad, solidaridad y democracia, razón e imaginación (o razón e intuición), realidad y fantasía, la vida y la novela, *logos* y *eros* (o *logos* y *mithos*). También permite los enlaces entre lo intelectual y lo sentimental (la reflexibidad del sentimiento y lo espontáneo, entre política y mística) y, en un nivel epistemológico, entre el objetivismo y el subjetivismo (una forma de conocer racional y otra visceral), entre interpretación y transformación; o, en un nivel sociopolítico, entre lo íntimo y lo público, entre la soledad y el grito, entre la vida comunitaria y el mundo de las fábricas, las universidades, etc., entre los obreros e intelectuales y el campesinado-indígena (y entre sus organizaciones respectivas), entre el "zorro de arriba" y el "zorro de abajo" (recurriendo a una analogía arguediana) o entre "hanan-pacha"

487 Fernández Retamar, Roberto, *op. cit.,* p. 237.

y "hurín-pacha". En un plano simbólico, podemos decir que enlaza a Robespierre (o Lenin, o Trotstki) con Tupac Amaru II, a Bolívar con Marx, a Dios con el Diablo. Y, si se nos permite hablar de un "plano existencial", podemos afirmar que la noción de elementos de socialismo práctico es apta para articular trascendencia e inmanencia, pesimismo y optimismo (recordemos la imagen –inspirada en Albert Camus– de Sísifo feliz). Según Francis Guibal, la superación mariateguiana de los dualismos "demasiado corrientes" es fruto de la pasión por la "vida integral". Una pasión que, desde el punto de vista de Guibal, no niega las tensiones sino que, por el contrario, las considera "constitutivas de la vida" y que, por lo tanto, "deben experimentarse, vivirse y pensarse en una relación de profundización recíproca".[488]

Los elementos de socialismo práctico hacen posible la fluidez y la comunicación ininterrumpida entre los polos de estas díadas que, desde una concepción dialéctica, renuncian a todo abolengo maniqueo. La tensa dualidad concluye en una hierogamia: una unión de opuestos que aspira a una conciencia de la totalidad y que se concreta en un horizonte simbólico.

Esto ocurre, en parte, porque Mariátegui rechaza la racionalidad objetivista que es monologuista y propone, no la irracionalidad, sino una racionalidad alternativa, dialógica. Instaura un espacio que permite ensayar diversas alquimias y síntesis (que nunca están resueltas, que nunca vienen dadas).

De alguna manera, los elementos de socialismo práctico considerados como un particular (momento inmanente de lo universal, el para-sí) también pueden considerarse como el nexo entre el movimiento socialista mundial (universal abstracto, el en-sí) y el socialismo peruano (el singular, el en-sí / para-sí).

La noción de elementos de socialismo práctico nos habla de la riqueza y la potencia de lo autóctono, de lo propio como cantera y horizonte.

---

488 Guibal, Francis, "Mariátegui y Unamuno", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1, *op. cit.*, p. 156.

Lo propio que se impone más por realismo que por afanes de originalidad o búsqueda de lo sublime.

Afán de diálogo, generación de nexos para conjurar el síndrome de la bastardía. Ensambles. Fusión. Mestizaje. El pensamiento de Mariátegui no podía ser sino un pensamiento de tensiones y, por lo tanto, un pensamiento de incertidumbres (que favorecen la creatividad). 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).

Apuesta y creación

La noción de elementos de socialismo práctico se centra en lo relacional, lo anticipatorio, lo tendencial y lo prefigurativo. Por lo tanto, se relaciona con la construcción popular contrahegemónica (autoorganización que se erige en poder alternativo y desestructurador del poder dominante), se relaciona con el poder popular.

La noción de elementos de socialismo práctico propone una idea del socialismo que exige significar lo que se enuncia y se proclama en la propia estructura. De este modo, la noción es perfectamente compatible con la angustia y la duda. Prefiere la espera y la pregunta en marcha (y en lucha) a las recetas infalibles y al resto de las malas respuestas. Esta noción puede ser considerada el pilar de una concepción –y, por qué no, de una conceptualización– del socialismo como apuesta y creación (tener presente la sentencia mariateguiana "ni calco ni copia, creación heroica....").

En materia de política revolucionaria, Mariátegui, basándose en la experiencia del surrealismo, propone los caminos de la imaginación y del sueño. En este sentido "la restauración de los fueros de la fantasía"

es el medio para "restablecer los derechos o los valores de la realidad" (EAyE, pp. 178 y 179). Para Mariátegui, la "ficción" es un medio idóneo para conocer la vida, de esta manera, lo fantástico y lo real se modifican recíprocamente y la fantasía, cuando logra forzar el advenimiento de lo real, cuando prevé y anticipa, se convierte en una fuerza creadora y, por lo tanto, necesaria.

Mariátegui podría hacer suyas las palabras de ese precursor del expresionismo y el surrealismo que fue el escritor ruso Fedor Dostoievski: "Yo soy realista en un sentido más alto, esto es, describo todas las profundidades del alma humana […] Amo el realismo […] que, por así decir, alcanza lo fantástico".[489] Como el escritor irlandés George Bernard Shaw, Mariátegui aspiraba al realismo y no al racionalismo.[490]

La noción de marras nos invita a no subordinar la política al interés corporativo, a no confundirla con la gestión o con el servicio que se le presta a una objetividad. Por el contrario, nos induce a pensarla como el desarrollo de instancias de autogobierno de la sociedad civil popular, como prácticas que contribuyen a realizar y expandir las potencialidades colectivas existentes. Una concepción de la política radicalmente antiburocrática. Si hay algo que odia el burócrata es el libre albedrío, el burócrata está siempre al servicio de una objetividad y no le importa demasiado que se la cambien, mientras que se le imponga otra a la cual servir. Una revolución modifica, altera, la "objetividad" (aunque puede terminar imponiendo otra). El burócrata no produce, no crea, solo da materialidad a los significados elaborados por otros.

---

489 Citado por: Hauser, Arnold, *op. cit.*, tomo III, p. 187. Con relación al gran escritor ruso Hauser sostiene: "La repulsa de Dostoievski contra el individualismo, su crítica de la Europa racionalista y materialista, su apoteosis de la solidaridad humana y del amor, no tiene otro sentido que el impedir un proceso que había de conducir al nihilismo de Flaubert" (p. 172). Repulsa, crítica y apoteosis que podemos ver también en Mariátegui.

490 En: Hauser, Arnold, *op., cit.*, tomo III, p. 259.

Para Mariátegui, la política no es ejecución de los designios de un saber-poder: la línea correcta, la dirección esclarecida. La política para él es praxis revolucionaria, el modo que tiene la libertad de hacerse cargo del conjunto de las relaciones sociales.

Mariátegui nos propone la política como creación heroica, o como "ciencia y saberes populares". Ciencia y saberes incompatibles con la doctrina de la obediencia pasiva en los tres grados expuestos por Iñigo de Loyola en su "Carta a los Padres y Hermanos de Portugal". La política como creación heroica y ciencia y saberes populares limita el campo de mal. De ese mal que nace del poder no compartido, del mal que está en la totalidad fraudulenta (la participación que no es participación, la igualdad que no es igualdad, la justicia que no es justicia, la libertad que no es libertad, lo nacional que no es nacional, lo popular que no es popular).

Según Mariátegui, el socialismo tenía un sentido heroico y creador y la "revolución socialista" era la obra colectiva creadora por excelencia. El *pathos* revolucionario se caracteriza por su fuerza creativa y le son ajenos todos los determinismos. En el artículo "La Revolución Mexicana, por Luis Araquistain", publicado en la revista *Variedades* en Lima, el 11 de septiembre de 1929, decía Mariátegui:

> Una revolución continúa la tradición de un pueblo, en el sentido de que es una energía creadora de cosas e ideales que incorpora definitivamente a esa tradición, enriqueciéndola y acrecentándola. Pero la revolución trae siempre un orden nuevo, que habría sido imposible ayer. La revolución se hace con materiales históricos; pero, como diseño y como función, corresponde a necesidades y propósitos nuevos (TNA, p. 93).

La imaginación creadora, resultado de una tradición, descubre la realidad. La apuesta a la imaginación importa una crítica al racionalismo objetivista. Los métodos racionales resultan insuficientes para abarcar la realidad social de Nuestra América, rica, compleja, heterogénea. Pero la

imaginación no solo debe servir para aprehender la realidad, debe servir, desde una perspectiva marxista, para transformarla.

En este sentido, creemos que el pensamiento de Mariátegui puede ser considerado como la expresión socialista, revolucionaria (y marxista) de una tradición de larga data de Nuestra América, como la manifestación de una "invariante".

Siguiendo a Edgar Montiel[491] podemos afirmar que Mariátegui retoma el sentido, la intención y –salvando las distancias– el "método" de lo que constituye la primera aproximación "mestiza" y "moderna" (o mejor: "contra-moderna") a la historia del Perú. Nos referimos a *Los Comentarios Reales de los Incas*, del Inca Garcilaso de la Vega, nacido en Cusco, en 1539, hijo mestizo de un capitán español y de la Palla (princesa incaica) Chimpu Ocllo. La primera parte de *Los Comentarios Reales* aparecen en 1608, y la segunda, después de la muerte de Garcilaso, en 1614, ambas en España. Para Marcelino Menéndez y Pelayo, *Los Comentarios Reales* era el libro más genuinamente americano que en tiempo alguno se haya escrito. En una entrevista publicada en la revista *Perricholi*, el 10 de febrero de 1926, Mariátegui decía que con Garcilaso se iniciaba la literatura peruana:

> La literatura de los españoles de la colonia no es peruana. Es española. Hay, sin duda, excepciones. Garcilaso de la Vega es una de ellas. En este el sentido indígena está en la sangre. Está en una vida que respira aun el hálito del imperio. Y Garcilaso es una de las cumbres de nuestra historia (LNyV, p. 149).

Para Aurelio Miró Quesada, el "peruanismo" de Garsilaso

---

491 Ver: Montiel, Edgar: "Construir la Nación. El Inca Garcilaso y el Amauta Mariátegui como intérpretes de la realidad" (conferencia sustentada en el Simposio Internacional de Lima, 14 de junio de 1994), en: *Boletín Informativo del Centenario de José Carlos Mariátegui*, Nº 12, año II. Lima, 16 de septiembre de 1994.

> …no es restringido ni excluyente, sino de integración y fusión. El mestizo cuzqueño sabía perfectamente que a mediados del siglo XVI ya no se podía revivir el Tahuantinsuyu, porque los conquistadores españoles habían arrojado una semilla de la que estaban brotando nuevos frutos en América […] y sabía también que, a pesar de todas leyes españolas y más allá de los actos forzados o de las imitaciones voluntarias, tampoco se podía implantar una nueva Castilla, sino, había surgido algo distinto que, simbólicamente, no tenía un nombre castellano ni quechua, sino que se llamaba con un vocablo espontáneo y criollo: el Perú. Extendiéndolo a América, así había que entender la singularidad del mundo americano al que –con la frase de Garcilaso– "con razón llaman nuevo mundo, porque lo es en toda cosa".[492]

Los Comentarios Reales sirvieron como fundamento a la rebelión de Tupac Amaru II. Por lo tanto, en los tiempos postreros de la colonia, el texto estuvo prohibido y su lectura se consideraba altamente "peligrosa". Francisco de Miranda, Simón Bolívar y Simón Rodríguez tomaron contacto con el mundo incaico a través de los *Comentarios Reales*. José de San Martín decretó su publicación poco después de declarada la independencia del Perú. Ese *logos* mestizo alentaba las rebeldías y proponía una disputa a favor del mestizaje del poder económico, social y político, como una extensión lógica del mestizaje de las sangres. En *Los Comentarios Reales,* se puede hallar, por lo menos en potencia, un discurso de la identidad mestiza y una idea de la nación (la pregunta por el origen y el destino).

Otra figura clave en esta tradición, tal como vimos, es Guaman Poma de Ayala. Para Silvia Rivera Cusicanqui, Guaman Poma puede ser considerado un teórico de la condición colonial, cuyo registro visual "nos permite descubrir los modos en que el colonialismo se combate, se

---

492 Miró Quesada, Aurelio, "Prólogo", en: Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas,* Tomo I, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. XLI.

ironiza, ahora y siempre".[493] Esta condición, que Rivera Cusicanqui le asigna a Guaman Poma, creemos que puede hacerse extensiva al Inca Garcilaso de la Vega.

Vale recordar que tanto el Inca Garcilaso de la Vega como Poma de Ayala eran mestizos "aculturados", lo que, de alguna manera, les permitió convertir algunos contenidos de la modernidad impuesta por el colonizador en locus de resistencias. Podemos decir que ambos, de alguna manera "obligaron" a la modernidad a exhibir su carácter contradictorio, o mejor: su "contrariedad fecundante" (en términos de Marshall Berman).[494] Una condición que el propio Marx no había pasado por alto, dado que supo identificar sus dos caras: la de la alienación y la del desarrollo de la subjetividad humana. Cierto, fueron escasos los textos en los que Marx pensó el trayecto de esa contradicción en forma no lineal y pluridireccional, pocas las páginas en las cuales intuyó que ese trayecto podía ser protagonizado por un sujeto "otro", "periférico" (un sujeto al que no se le reconocía capacidad creadora, superadora).

A medida que el proceso de modernización avanzó sobre Nuestra América, esta operación se hizo cada vez más reiterada. En varias ocasiones se puso en tensión la idea de modernidad y de civilización. Los subalternos y oprimidos se instalaron en sus mismas coordenadas y en su propios territorios (entre otros la nación moderna), y desde allí las resignificaron como la materia de la auto-determinación económica, social y política; y de la descolonización.

Se fue delineando así lo que Eduardo Grüner denomina un discurso de la contramodernidad. Un discurso que pone en evidencia la escasa homogeneidad de la condición moderna, su carácter contradictorio y el hecho de estar "dividida contra sí misma". El discurso de la contramodernidad, en Nuestra América y en el mundo periférico, en

---

493 Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón-Retazos, 2010, p. 6.

494 Véase: Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire,* Madrid, Siglo XXI, 1988.

diferentes momentos históricos, pondrá en tensión las pretensiones de universalidad del pensamiento eurocéntrico, desnudará el conflicto entre los universales abstractos y los particulares concretos y cuestionará las concepciones historicistas, lineales y evolucionistas.[495] En términos de Jorge Luis Acanda, permitirá el desarrollo de "prácticas y estrategias oposicionistas en su interior".[496]

Ahora bien, el discurso "contramoderno", no solo se define por lo que niega de la modernidad, sino también por los componentes avanzados que asimila de ella. ¿Cuáles son esos componentes? Siguiendo a García Linera, podemos mencionar:

> cultura del riesgo, adhesión por convicción y no por filiación sanguínea, la ciudadanía como autoconciencia y no como dádiva, y una ambición expansiva territorializada, no familiarizada, de la gestión de lo público, que resultan de una interiorización cosmovisiva y crítica de la subsunción del trabajo al capital.[497]

Por cuestionar el sentido de la modernización asumido por el reformismo, el nacional-populismo y el estalinismo; por su lectura en clave no exclusiva ni principalmente modernizadora de la Revolución Rusa; por su rechazo parejo al exotismo y al europeísmo (o al cosmopolitismo); en fin, por lo que niega y por lo que afirma; por lo que trata de sintetizar, "mestizar" y "enraizar"; por interpretar "las formas y modelos culturales premodernos buscando en ellos una clave no para rehuir el proceso de modernización, sino para enfrentarlo, proyectándolo de

---

495 Véase: Grüner, Eduardo, *op. cit*.

496 Acanda, Jorge Luis, "Una clave mariateguiana para interpretar la realidad cubana", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, *op. cit*., p. 152.

497 García Linera, Álvaro, "La muerte de la condición obrera del siglo XX", en: García Linera, Álvaro, *op. cit.*, p. 212.

otra manera";[498] por asumirse como intelectual orgánico de un sujeto subalterno y oprimido negado por la ideología revolucionaria tributaria de la modernidad clásica, Mariátegui puede ser considerado sin lugar a dudas un "contramoderno". Que quede claro: de ninguna manera un "antimoderno". Mariátegui propone una modernidad que no sea copia de la conseguida (o mejor: "atrapada") por el capitalismo más avanzado de los países centrales. Al igual que un "socialismo de acá", propone una "modernidad de acá", una modernidad "indigenizada" y no "desindigenizadora".

Pero Mariátegui no solo se encuentra en esta "actitud creadora" con el Inca Garcilaso y con Guaman Poma de Ayala. La lista de figuras que forman parte de esta tradición es bien extensa. En efecto, si Mariátegui dijo: "ni calco ni copia, creación heroica", antes, por ejemplo, Simón Rodríguez sentenció: "inventamos o erramos" e "imiten la originalidad"; y José Martí, por su parte, consideró que crear era "la palabra de pase" de su generación. Algunas décadas después de la muerte del Amauta, el "Che" Guevara recomendó: "observar, aprender y pensar, no copiar a nadie y después empezar a caminar".

La concepción de la creación del Amauta se asemeja a la fórmula del *Verum ipsum factum* de Giambaptista Vico. Sin dudas, otra influencia sorealiana. Esta fórmula parte del principio que establece que el hombre solo conoce lo que él mismo ha hecho. Conocer una cosa, para Vico, significa conocer su génesis. Verdad y creación se tornan intercambiables.

La mirada eurocéntrica tiende a considerar el mestizaje como una "regresión". La adopción, por parte de los blancos o los mestizos, de modos de vida que no difieren de los de los indígenas ("indianización"), suele ser enmarcada en un proceso de "degradación" por la supuesta pérdida de un componente "original" idealizado. Una degradación que contempla aspectos que van desde la pigmentación a la cultura. La mirada eurocéntrica, además, se solaza en el discernimiento de esos componentes originales ocultos detrás de otros a los que considera corruptores.

---

498 Acanda, Jorge Luis, *op. cit.*, p. 152.

Esta mirada condicionó muchos abordajes a la obra de Mariátegui, particularmente en lo que se refiere a su marxismo. Abordajes que a modo de rescate de la figura del Amauta buscaron elementos de la "versión original", o que, tras la condena por leso eclecticismo, vieron un proceso de degradación teórica.

Arturo Úslar Pietri, en relación al destino del marxismo de Nuestra América decía:

> El marxismo, con su inherente necesidad de convertirse en política activa, se mestiza, se hace religioso y llega a adquirir formas irreconocibles. El edificio que levantó Marx en la Europa protoindustrial del siglo XIX […] sufre alteraciones, añadidos y adaptaciones tan grandes como las que la arquitectura europea experimentó al trasladarse a las mesetas altas y a las muchedumbres mestizas de los Andes y de México.[499]

Los dominados aprendieron a dar nuevo significado y sentido a símbolos e imágenes ajenos y los transformaron y subvirtieron. Los dominados incluyeron sus propios símbolos en las imágenes, en los ritos de los otros. Con el marxismo de Mariátegui ocurre lo mismo que con el arpa de hechura indígena de la que hablaba Arguedas.

Traducciones

La operación más distintiva de Mariátegui ha sido definida, en un sentido más riguroso, como "traducción". Traducir es trasponer un texto de una lengua a otra, pero también es convertir, transformar, expresar y representar de una forma determinada, ideas y pensamientos. Sin lugar a dudas, traducir es una de las tareas más complejas, y en cierto sentido, "casi imposible", como bien lo sintetiza el juego de palabras italiano, *traduttore-traditore*.

---

499 Úslar Pietri, Arturo, *Fantasmas de dos mundos*, citado por Fornet-Betancourt, Raúl, *op. cit.*, p. 24.

Frente al texto el traductor tiene diferentes alternativas: la literalidad, el intento de "reflejar el espíritu" o la recreación (que es siempre una creación). Por cierto, existen traducciones verbales o parafrásticas que son inestéticas y que, como recordaba Benedetto Croce, "deben considerarse como simples comentarios de los originales".[500] Mariátegui recurre a la idea de recreación en la Presentación de *Amauta*, en el editorial del primer número de septiembre de 1926: "El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra 'Amauta' adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez" (IyP, p. 238).

La traducción, para Mariátegui, implica la búsqueda de un camino propio. En los *Siete ensayos* toma como ejemplo la experiencia de algunos pueblos de Oriente, dice: "una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la Civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente (SE, p. 315). Evidentemente, cuando Mariátegui habla de "sociedad autóctona" piensa en los pueblos originarios andinos, cuando habla del "colapso" piensa en los efectos de la colonización y cuando habla de las "lecciones de Occidente" piensa, entre otras cosas, en el socialismo.

Podemos establecer un vínculo entre la traducción y el oficio del periodismo. Como señalamos en la Introducción, para Mariátegui el periodismo era "el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo" (LEC, p. 11), porque era un "estudio y un laboratorio" que permitía el desarrollo del pensamiento crítico y obligaba a pasar por una "prueba de velocidad" (ver: "Waldo Frank", Publicado en *Boletín Bibliográfico*. Lima, septiembre de 1925, en: EAM, p. 165).

La traducción, entonces, puede ser considerada la operación intelectual más característica de Mariátegui. Todo lo que aprende, todo lo que experimenta, busca ser traducido en los términos que sirvan para

---

500 Croce, Benedetto, *Estética*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971, p. 72.

la comprensión de los problemas de su patria. Nada escapa a esta operación: desde las concepciones de Spengler, Sorel, Unamuno, hasta el marxismo. Su eclecticismo, entonces, no puede ser considerado una limitación, sino más bien todo lo contrario, dado que se nutre de todo lo que sirve para comprender la realidad del Perú y de Nuestra América. Para comprenderla y transformarla. Se trata de un eclecticismo militante y comprometido con un proyecto emancipador.

Mariátegui ha sido presentado, con justeza, como un traductor del marxismo (o el socialismo revolucionario) a la realidad de Nuestra América (al castellano, al quechua, al guaraní, al mapuche, etc.) y a la inversa. Una traducción creativa de alto rango. Esta doble operación es crucial, en ella radica la originalidad del marxismo de Mariátegui, un marxismo que, aunque hoy puede presentarse como bastión contra el dogmatismo y la ortodoxia de la corriente gélida, no nació precisamente de su oposición "doctrinaria" o "filosófica" a la misma sino del trabajo de peruanizarlo y enraizarlo en la historia y las tradiciones de Nuestra América.

Su recuperación del ayllu y la comunidad campesina-indígena (de los elementos de socialismo práctico) es un ejemplo. Igualmente sus certezas respecto del parentesco que existe entre el movimiento indigenista y las corrientes revolucionarias mundiales, o su confianza en las posibilidades que tiene una sociedad autóctona de beneficiarse de los efectos de un proceso de modernización (o proyecto civilizatorio) siempre que lo encare con formatos propios y originales.

Como creemos que a toda ortodoxia le corresponde una ideología de dominación, consideramos que Mariátegui puede ser definido como un heterodoxo en un sentido amplio. No le vemos sentido a la batalla por la resignificación positiva del término ortodoxia. Desde un punto de vista abstracto y general, cualquier ortodoxia propone el seguimiento "fiel", "al pie de la letra", de una ciencia, idea o doctrina. Pero en el plano de lo concreto, en el marco del desenvolvimiento de procesos históricos, esta definición básica prologa indefectiblemente una encrucijada que plantea sentidos que suelen ser contrapuestos. Por un lado, se puede asumir la ortodoxia como seguimiento de las formas hegemónicas; por el otro

como respeto de un formato original. Por lo general, la primera opción propone un significado negativo de la ortodoxia, mientras que la segunda propone uno positivo. Por cierto con relación al marxismo, Lukács había limitado la ortodoxia al "método", un método que básicamente consistía en comprender la sociedad como una totalidad (lo contrario al individualismo metodológico), y que, al confrontar con las visiones del marxismo unidimensional, que se basa en parcialidades "objetivas", paradójicamente le ensanchaba el horizonte a la "heterodoxia".

Está claro que Mariátegui no sigue la forma dominante, que en su tiempo estaba más cerca del reformismo de la II Internacional que del estalinismo (aunque consideramos que los fundamentos de este último ya están sentados antes de 1930). De todos modos, lo más importante es que Mariátegui suministra un arsenal de argumentos para su descalificación "a posteriori", entre otras cosas porque su propuesta va mucho más allá de la crítica al estalinismo. Mariátegui rechaza de plano todas las aplicaciones y traducciones que condenaban al marxismo (y al socialismo revolucionario) a flotar en un vacío histórico. Su propuesta contiene un señalamiento de las limitaciones de una filosofía de la historia cimentada en el carácter específico de la historia europea. Mariátegui no asume el horizonte que Marx planteaba en *El capital*, cuando afirmaba que los países capitalistas más desarrollados mostraban a los atrasados el espejo de su porvenir. Su negativa, alimentada de convicciones antiimperialistas, tampoco compartía los motivos del nacionalismo populista que también supo cuestionar la clásica definición marxista para plantear un camino "original" y "propio" pero al capitalismo. Además, Mariátegui piensa al sujeto revolucionario en términos realistas y no deterministas. Porque su proyecto revolucionario busca hundir sus raíces en la realidad de Nuestra América, debe ir mucho más allá del estalinismo. Pero si bien Mariátegui no sigue las formas hegemónicas, solo si tenemos en cuenta su acatamiento a verdades del orden de lo semántico podremos reconocer que se amolda a un "formato original" y que sigue ciencia, idea y doctrina "al pie de la letra".

En esas verdades semánticas se basa su particular traducción del marxismo a las condiciones peruanas. Pero también en un conjunto de abstenciones y desconocimientos, de singulares recortes y deliberados descartes en función de pensar el socialismo en la periferia del sistema, en condiciones no solo no previstas, sino abiertamente desestimadas por la teoría. ¿Acaso no se puede afirmar lo mismo respecto de la particular traducción del marxismo de Lenin?

Mariátegui también puede verse como un traductor en el sentido gramsciano. Su traducción tiene como meta la identificación entre los intelectuales y el pueblo, entre la razón y la emoción, entre la idea abstracta y las formas concretas, y busca romper con la escisión entre los iniciados y los simples. Su traducción, por lo tanto, resulta una condición para la configuración de un bloque histórico hegemonizado de las clases subalternas.

Arguedas, en su trabajo sobre los himnos religiosos quechuas, planteaba lo siguiente:

> Los misioneros tradujeron al quechua los principios fundamentales del catolicismo, los rezos, plegarias y cánticos más importantes; crearon nuevos cantos y oraciones en quechua, y predicaron en lengua nativa. Y fueron estos últimos medios los decisivos, los que ganaron para los fines de la conquista la nueva multitud. Los misioneros hablaron un quechua excelso, y con la audacia propia asimismo del español del aquel siglo, le pusieron letra quechua de espíritu católico a la propia música religiosa india, a la música hereje y demoníaca.[501]

Sostenemos que se pueden trazar líneas de análisis del sentido de la traducción de Mariátegui, a partir de una analogía con la traducción de

501 Arguedas, José María: "El valor poético y documental de los himnos religiosos quechuas", en: *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, Buenos Aires, Arca-Calicanto, 1976, p. 191. Compilación y prólogo de Ángel Rama.

los misioneros. ¿Acaso la "misión", la "religión" y la "fe" asumidas por Mariátegui no lo llevaron a asumir la tarea de ponerle letra americana de espíritu universal (socialista, marxista) para comprender y transformar la realidad de Nuestra América? ¿No es esa letra arquetípica la única con capacidad de generar transformaciones radicales?

Asimismo, refiere Arguedas que cuando el fervor catequista inicial cesó, la figura del misionero se fue eclipsando y esa singular estrategia de traducción desapareció. El cura será la figura de reemplazo, una figura opaca, cuasi burocrática, desprovisto de mística; la antítesis misma del misionero. Nuevamente se nos impone una analogía. En este caso, con las circunstancias del marxismo y el socialismo de Nuestra América en el período posterior a la muerte de Mariátegui.

Arnold Chapman en su *Waldo Frank in Spanish América: between journeys, 1924-1929*, un trabajo de 1964, analiza la recepción de la obra de Waldo Frank en España. Este autor destacaba la importancia de la traducción que el poeta León Felipe hizo de *España Virgen*. Si bien existía una traducción anterior, esta última tendría otro suceso y generaría otros efectos. Según Chapman, lejos de ser una traducción literal, la del poeta estaba imbuida de "su sentido personal de la lengua madre". Felipe omite y adiciona, se aleja de la retórica original de Frank; al decir de Chapman: se abusa de sus derechos de traductor. Pero fue precisamente esa traducción la que hizo de Frank el autor norteamericano más conocido en España durante más de una década, pero sobre todo hizo posible un diálogo fructífero. En este sentido no es descabellado afirmar que para los lectores españoles, la traducción de Felipe constituyó una "mejora".[502] Con la traducción de Mariátegui ocurre algo similar.

La justa dimensión del internacionalismo

Mariátegui impugnaba el ineficaz aislacionismo parroquial y, sin lugar a dudas, consideraba que la revolución socialista en Perú era parte

502 Véase: Stein, William G. y Alarcón, Renato, "José Carlos Mariátegui y Waldo Frank: dos amigos", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1, *op. cit.*, p. 165.

de la revolución mundial, porque el "problema" que venía a resolver era también mundial. Sin dejar de ser un ideal y una firme convicción ideológica, el internacionalismo para Mariátegui era una "realidad histórica", como bien lo expresa en su conferencia "La crisis mundial y el proletariado peruano", pronunciada el 15 de junio de 1923. (HCM, p. 15), una tendencia que no autorizaba determinismos pasivos (la espera de las condiciones ideales) ni el "napoleonismo" a lo Trotski.

El internacionalismo que nos propone Mariátegui está lejos de toda abstracción y rechaza toda construcción estratégica que no dé cuenta de las estructuras nacionales y regionales. Mariátegui no confunde internacionalismo con Occidente, en su panorama tienen cabida las "civilizaciones negadas" de Asia y Nuestra América cuyo resurgir intuye. De ahí su reconocimiento implícito a los méritos de la IC, que había contribuido a que el internacionalismo dejara de ser una doctrina prácticamente limitada al ámbito europeo. En efecto, Mariátegui consideraba que el internacionalismo anterior a la IC no había aportado al desarrollo de una conciencia anticolonial (y verdaderamente internacionalista) entre los trabajadores europeos. En su conferencia "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental", pronunciada el 28 de septiembre de 1923, decía: "La Tercera Internacional estimula y fomenta la insurrección de los pueblos de Oriente, aunque esta insurrección carezca de carácter proletario y de clases, y sea antes bien, una insurrección nacionalista" (HCM, p. 144). Rechaza, por lo tanto, los moldes universalizados a la hora de interpretar-transformar las diferentes realidades, en particular las periféricas. Asimismo, no tiene puntos de coincidencia con el cosmopolitismo neoliberal de algunos pseudorradicales que han llegado a plantear la imposibilidad de afrontar la lucha anticapitalista desde los marcos nacionales. Mariátegui, en el artículo "Nacionalismo e internacionalismo", publicado en la revista *Mundial* en Lima el 10 de octubre de 1924, consideraba que así como había un nacionalismo revolucionario y otro reaccionario, también había un internacionalismo revolucionario y otro reaccionario (EAM, pp. 52 y 53).

La experiencia reciente de Nuestra América muestra que el nacionalismo radical ha adquirido una renovada vigencia como desencadenante de las luchas anticapitalistas o como su amplio continente. El internacionalismo de Mariátegui propone el enlace de lo local y lo global, el desarrollo de las conexiones internacionales de cooperación entre los movimientos populares de todo el mundo, movimientos que, aunque en tensión con las instituciones y mecanismos de los Estados nacionales, poseían y poseen una base nacional.

De alguna manera, Mariátegui proponía una lucha que impulsaba la puesta en práctica o la defensa, a nivel internacional, de los elementos que en un futuro podían ser compatibles con el socialismo. En "El problema de las razas en América Latina" Mariátegui consideraba que la alianza de los indios proletarios y campesinos con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista podía permitir el desenvolvimiento de las "*instituciones de tendencias colectivistas*", es decir: los elementos de socialismo práctico. Decía también que esta alianza y estas instituciones podían "crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales" (IyP, p. 86 [itálicas nuestras]).

El planteo mariateguista puede resultar útil para pensar la nación popular democrática como la base de un nuevo internacionalismo emancipador y como punto de la articulación e instancia concreta para enfrentar a los poderes globales y a las políticas de despojo que impulsan las empresas multinacionales.

En "Punto de vista antiimperialista" –recordemos: una de las tesis presentadas a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en 1929–, condensaba lo medular de su doctrina y los alcances de su internacionalismo. Allí decía:

> Somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa (IyP, p. 95).

Asimismo, en el artículo "La Misión de Israel", publicado en *Mundial* en Lima el 3 de mayo de 1929, Mariátegui sostenía que "el internacionalismo no es como se imaginan muchos obtusos de derecha y de izquierda, la negación del nacionalismo, sino su superación" (FAVM III, p. 34). El reconocimiento de especificidades nacionales no debe oponerse al reconocimiento de una realidad internacional operante. Solo que esta última no convierte a las situaciones nacionales en meros ejemplos de un paradigma o constatación de leyes universales.

Antonio Melis decía en 1967 que Mariátegui ofrecía a los militantes latinoamericanos "un ejemplo de unidad dialéctica entre la especificidad del análisis y la perspectiva mundial: unidad que borra de un golpe las estériles polémicas entre cosmopolitas y nacionalistas, en las que se ha estancado por demasiado tiempo el debate político y cultural latinoamericano".[503]

En relación al internacionalismo podemos identificar en Mariátegui un nivel "estructural" y otro ideológico-político. El primer nivel le servía para reconocer que el internacionalismo era un hecho histórico relacionado con el desarrollo de la economía capitalista. En el nivel estrictamente político podemos identificar tres planos: 1) el plano de la autodeterminación local, territorial y comunal (espacios de autonomía y autogobierno, espacios de poder popular); 2) el plano de la articulación de estos espacios a nivel nacional con vistas a lograr la autodeterminación de la nación popular-democrática; y 3) la articulación con las clases subalternas y sus organizaciones y movimientos de todo el mundo, pero principalmente de Nuestra América, con vistas a lograr la autodeterminación continental. Si bien Mariátegui no lo desarrolla, algunas líneas generales de su pensamiento habilitan a pensar en la posibilidad de mediaciones entre los distintos planos. Por lo menos, no existen en su obra indicios de una "teoría del contagio", del "desarrollo simultáneo"

503 Melis, Antonio, "Mariátegui, el primer marxista de América", en: Aricó, José, *op. cit.*, p. 225 (originalmente publicado en *Crítica marxista*, Roma, Nº 2, marzo-abril de 1967).

o del "efecto dominó". Al mismo tiempo, en términos de Isabel Moral, Mariátegui

> …renegaba […] de centros hegemónicos conductores y de cosmovisiones geocéntricas impuestas y afirmaba, en su lugar, la idea de que las luchas de clases de unos coadyuvaban a las luchas de clases de otros; la revolución proletaria era, así, la gran tarea solidaria de cada participante hacia el objetivo común.[504]

Para el Amauta el socialismo era un espacio ecuménico y un instrumento de articulación de diferentes experiencias "locales". De esta manera, el internacionalismo era el corolario de la propia dinámica del socialismo y de su propia fuerza expansiva. De nuevo se hace presente la propuesta articuladora de lo universal y lo particular. Según Germaná, desde la perspectiva de las reflexiones de Mariátegui:

> La relación entre lo internacional y lo nacional era un vínculo profundo, congruente y fructífero. Pensaba que las corrientes culturales europeas abrían nuevos horizontes a los intelectuales latinoamericanos y allí –al descubrirse diferentes– podían entender la especificidad de su propia realidad.[505]

Realizar a Mariátegui

La noción de elementos de socialismo práctico muestra que para Mariátegui el socialismo no es una "etapa superior" de la historia, a la que indefectiblemente conduce el propio desarrollo capitalista, o un sistema realizable desde el Estado a partir de una doctrina preelaborada. El socialismo aparece como alternativa ético-práctica a actualizar en forma

---

504 Moral, Isabel, "Mariátegui en sus encrucijadas", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*, *op. cit.*, p. 121.

505 Germaná, César, "El campo intelectual peruano de los años veinte y el proyecto creador de Amauta", en: AA.VV., *op. cit.*, p. 119.

permanente. El devenir de los movimientos sociales autónomos es lo que va delineando (prefigurando) su porvenir.

Mariátegui aboga por un socialismo que "no violente" los espacios contrahegemónicos (espacios de lucha, organización e identidad) de las clases subalternas, que no lastime las identidades político-culturales plebeyas-populares. En el socialismo de Mariátegui (y, por supuesto, también en el de Marx) la dimensión ético-política adquiere peso específico y se separa del estatismo.

Al apelar al "ayllu" o a la "comunidad", el socialismo aparece también como un régimen postestatal transitorio (sin negarle el carácter paraestatal), un socialismo que enseña a ir más allá del capital pero también más allá del Estado. La reivindicación de la comunidad y sus elementos de socialismo práctico, no solo refuta la mistificación del capital, sino también la del Estado. Sin lugar a dudas, en Mariátegui están presentes las coordenadas de un socialismo mucho menos estadolátrico que el que se impuso durante el siglo XX. Colocada en el horizonte del pensar-hacer la política, la comunidad, anterior al Estado, anterior al capitalismo dependiente y sujeto autosuficiente en todos los planos del quehacer humano, no solo se erige en alternativa al Estado capitalista, sino en paradigma social, económico y ecológico y en la imagen magnífica de una sociedad de productores asociados, la indispensable utopía que nos convoca a recorrer, libres de prescripciones y reglamentos, el camino que trascienda la negación de la negación.

En distintos pasajes de este trabajo hemos hecho referencia al poder popular. El socialismo del siglo XX puso el énfasis en el poder más que en lo popular. En la actualidad, en Nuestra América existe un conjunto de evidencias que nos plantean que el socialismo del siglo XXI pondrá el acento en lo popular más que en el poder. Consideramos que este énfasis flamante permitirá potenciar los elementos de las tradiciones emancipatorias que en el siglo anterior fueron opacados por requerimientos considerados como "más urgentes" y que terminaron subordinados a otros objetivos concebidos como estratégicos (cuando, en realidad, eran "tácticos" o "coyunturales"). Ahora, recién ahora, cabe

esperar el desenvolvimiento de la índole más recóndita y extraordinaria del indigenismo que en los últimos años se viene configurando también como componente de una cultura popular urbana, de un nuevo nacionalismo antiimperialista radical y de todas las tradiciones autogestivas de las clases subalternas. Lentamente, a medida que vemos actores históricos donde antes veíamos víctimas pasivas, vamos reconociendo que debemos aprender de aquellos de los que se pensaba que nada se podía aprender. Este es un dato que explica la renovada vigencia de Mariátegui y que nos permite una proyección de su pensamiento. Él supo ver en el indio despreciado y aparentemente vencido un sujeto para sí, un pueblo para sí, que además de luchar en contra de la opresión ofrecía el plafón para trascender el mundo angosto del capital. En los términos de Benjamin, cabe considerar la actualidad de Mariátegui fundamentalmente como capacidad de ruptura.

Lo que queremos decir básicamente es que Mariátegui, de alguna manera, está siendo "ratificado" y "repensado" por (y desde) las experiencias de resistencia y lucha de los pueblos de Nuestra América.

A mediados de la década del 90, en el auge del neoliberalismo y en un marco caracterizado por la hegemonía casi absoluta del capital y en medio del reflujo popular, Florestán Fernándes sostuvo, con mucha razón, que la obra de Mariátegui ahuyentaba las conjeturas de la muerte del socialismo y el fin del comunismo.[506] En efecto, solo partiendo de una concepción abiertamente reaccionaria o del desconocimiento absoluto de su obra, se puede cargar en la cuenta de Mariátegui las aberraciones del "socialismo real", el narcisismo de la izquierda sectaria y las incapacidades del marxismo ontológico y unidimensional a la hora de entender y cambiar el mundo. Su distanciamiento, cuando no su visceral oposición a estos emplazamientos, sirvieron para que hoy –en un período caracterizado por el resurgir de los pueblos de Nuestra América y por el desarrollo de una tendencia a la unidad de las clases subalternas del

506 Fernándes, Florestán, "Significado actual de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. 6, Nº 6, *op. cit*., pp. 81-87.

continente contra el neoliberalismo– podamos corroborar la afirmación de Fernándes y reconocer en Mariátegui el punto de partida para nuestro socialismo y nuestro comunismo.

Consideramos que Mariátegui también puede inspirar en la polémica (y en la lucha) con los nuevos formatos del desarrollismo y con las nuevas versiones, blandas y/o encubiertas, del neoliberalismo. No podemos dejar de insistir en la actualidad de Mariátegui cuando en Nuestra América se repiten formas gastadas y se reactivan la visiones dualistas y etapistas que justifican el "concurso neodesarrollista y modernizador" del cual participan las expresiones residuales del nacionalismo populista y de la izquierda reformista (los llamamos así por pura costumbre, siendo plenamente conscientes de la necesidad de definiciones y adjetivos más certeros y acordes a nuestro tiempo). Hoy como ayer, una política etapista está condenada a una vida parasitaria en un organismo burgués.

La propuesta de construir el socialismo atravesando un período capitalista preliminar, la noción del socialismo como estadio superior de un capitalismo nacional y regulado y, por consiguiente, la creencia en un modelo universal para el "desarrollo" económico y social y la ilógica presunción de una infalible correlación entre el desarrollo de las fuerzas productivas (el criterio conservador de la primacía de las fuerzas productivas) y el cambio social, han recobrado cierta fama en Nuestra América. Es además un componente esencial de las representaciones del progresismo realmente existente, o por lo menos de su retórica. Y aunque el pensamiento económico más lúcido y la experiencia histórica concreta (que incluye claudicaciones, frustraciones y derrotas) refutan estos presupuestos triviales, ponen en evidencia la inestabilidad de las representaciones que en ellos se basan y su plena funcionalidad con los intereses a largo plazo de las clases dominantes, hay que reconocer que cuentan hoy con cierta capacidad hegemónica, alimentada muchas veces por las representaciones de los sectores abiertamente reaccionarios que aspiran a reactivar la versión cruda del neoliberalismo. Nuevamente, populistas y reformistas (o "progresistas") discuten sobre el rol positivo posible de las burguesías locales y sobre los modelos burgueses alternativos.

¿Qué nos sugiere hoy la noción de elementos de socialismo práctico? A partir de algunas de las ideas que hemos desarrollado en este trabajo, podemos afirmar que en ella subyace toda una serie de insumos para una "teoría de las mediaciones".

La misma nos propone enfrentarnos al poder dominante no a través de fracciones políticas que aspiran a sustituir y representar, sino construyendo, articulando y extendiendo espacios de integración social basados en modalidades de trabajo y en valores no capitalistas, para comenzar a concretar el socialismo en el presente.

Nos presenta al eje comunitario o societal (de base territorial) como soporte para reactualizar nuestra concepción de la soberanía. Una forma de hacer que el mundo sea un mundo de posibilidades latentes: lo real como proceso abierto, la interioridad de la "ideología revolucionaria" (o mejor, la conciencia de clase) respecto de las bases o las "grandes masas", etc. Una forma de confrontar el presente con el futuro y recuperar el avasallante poder del futuro.

Nos alerta contra todas aquellas modalidades que menoscaban la conciencia y la función creadora y dirigente de las clases subalternas.

Nos propone una concepción del socialismo que, además de la socialización de los medios de producción y los recursos, se basa en la socialización del poder y en nuevos valores y nuevos sentidos.

Nos plantea la posibilidad de una racionalidad alternativa, diferente a la del capital (diferente de la que reprodujo el socialismo real, diferente de la que reproduce una parte de la izquierda actual, que básicamente por esto es izquierda vieja). Una racionalidad liberadora, una razón crítica y revolucionaria.

Nos impone la necesidad de defender la diversidad natural, social y cultural de Nuestra América; a su vez, esto nos obliga a plantear el agotamiento de los Estados uninacionales y monoculturales y a pensar en la construcción de Estados plurinacionales de base comunitaria, en sistemas de vida basados en la reciprocidad entre los seres humanos y entre estos y la madre tierra (sistemas del vivir mejor o sistemas del vivir bien compartido: Sumaq Kawsay en lengua Quechua o Sumaq

Qamaña en lengua Aymara). Estos sistemas contrastan con el proceso de mercantilización y de depredación de la vida, ya que no subordinan la sustancia humana y natural de la sociedad a las leyes del mercado y reconocen que tierra es "un elemento de naturaleza inextricablemente ligado a las instituciones humanas", que tierra y trabajo, trabajo y vida, vida y naturaleza constituyen un todo articulado y no se escindieron "naturalmente", sino que fueron separados por un proceso histórico que puede y debe ser revertido para bien de la especie.[507] Una imagen que expresa dicho contraste: las 3.500 variedades de papa cultivadas por los pueblos originarios de la región andina, frente al monocultivo transgénico que impulsan las multinacionales.

En efecto, los elementos de socialismo práctico juegan un papel fundamental a la hora de reconocer la capacidad resistente de las comunidades campesinas-indígenas y de los movimientos sociales de las clases subalternas frente al proceso de acumulación por desposesión que impulsa el capitalismo, en nuestros días, con renovada intensidad. Por cierto, consideramos que estas comunidades y estos movimientos son la última y casi la única trinchera en defensa de la biodiversidad y la soberanía alimentaria, en defensa de un patrón de consumo formulado por las clases subalternas. Por todo esto y por las alternativas desplegadas frente al metabolismo del capital, estas comunidades y estos movimientos son instancias con potencialidad histórica transformadora y, por lo tanto, referentes político-culturales.

Los elementos de socialismo práctico nos hablan de un pueblo –mejor aun: un crisol de pueblos– explotado, humillado, dominado, pero nunca vencido totalmente. Un pueblo que resiste y sueña..., un pueblo invisibilizado, clandestino, pero que es y está, aunque a veces nos parezca que el mundo está repleto de silencio de él. Un pueblo cuyas posibilidades no se agotan en la fuerza del rechazo, en el acto descolonizador, sino que además proporciona fundamentos económicos, sociales, políticos y

507 Polanyi, Karl, *op. cit.*, p. 238.

axiológicos para un mundo nuevo, una sociedad democrática, en fin, un pueblo que ofrece, generoso, un proyecto civilizatorio.

Mariátegui le asigna una importancia capital al hacer práctico de las fuerzas con capacidad de transformar la realidad y al conocimiento cabal de los elementos peculiares de esa realidad. Este es el punto de partida de Mariátegui. Un punto de partida que le permitió pensar el socialismo a partir de la diferencia, dejando de lado el modelo universal y abstracto. Un punto de partida que lo llevó a reconocer las potencialidades de las comunidades indígenas-campesinas en el proceso histórico al socialismo y a identificar los elementos de socialismo práctico. Consideramos que se trata de una estrategia epistemológico-política de enorme vigencia, si logramos encontrar el modo de actualizarla.

Con una noción como la de elementos de socialismo práctico, la teoría intenta dar cuenta de las necesidades de una práctica existente, pero al mismo tiempo se ocupa influir en ella. Es decir, la teoría busca producir una práctica nueva o hacer posible el despliegue de una práctica que solo se manifiesta en forma embrionaria o como potencialidad. El carácter práctico (de los elementos del socialismo) también remite al fin que determina la teoría.

La concepción socialista revolucionaria de Mariátegui partía de la necesidad de articular dialécticamente (nunca mecánicamente) tres instancias: a) valores, praxis, instituciones y luchas "prefigurativas" o "anticipadoras" de las clases subalternas (elementos de socialismo práctico), organismos de masas relativamente "autónomos", "estructuras de rebelión", b) el despliegue de un coeficiente de subjetividad transformadora, y c) una vanguardia no sustitutivista, con capacidades reflexivas, formadoras y articuladoras de la sociedad civil popular tras el objetivo de una obra constructiva, esto es, una vanguardia con vocación de enraizarse. Una vanguardia entendida como vía, rumbo, exploración. Una vanguardia que, como hemos visto, contemplaba la necesidad de construir un partido pero sin roles sobreestimados respecto de otros factores subjetivos.

Los elementos de socialismo práctico –formas de cooperación y asociación, de organización y producción– y los valores solidarios que de

ellos se derivaban, eran para Mariátegui el aporte autóctono fundamental para la construcción del socialismo, un aporte concreto, no una abstracción. Un aporte de dimensión civilizatoria. Pero para concretar esa posibilidad, Mariátegui sabía que era necesario desarrollar los puntos b y c: un coeficiente de subjetividad transformadora y una vanguardia no sustitutivista; esto es, consideraba absolutamente necesaria la articulación de los elementos de socialismo práctico de las comunidades con un programa socialista global. Fue así que el Amauta le dedicó su vida a la lucha por avanzar en esa síntesis dinámica.

Bibliografía

Obras de José Carlos Mariátegui

La escena contemporánea. Lima, Empresa Editora Amauta, 1982.

*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. Prólogo, compilación y notas de Alberto Tauro.

Crítica literaria: José Carlos Mariátegui (antología). Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969. Ensayo introductorio de Antonio Melis.

Mariátegui, Invitación a la vida heroica (antología). Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

Mariátegui: tres escritos olvidados sobre economía del Perú. Recopilación y estudio preliminar de Giovanni Casetta [incluye: "El desarrollo económico del Perú", "La industria en el Perú", "La industria minera del Perú"]. En: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1. Lima, Empresa Editora Amauta, 1989, pp. 13-36.

"Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)". Presentación de Alberto Tauro. En: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1. Lima, Empresa Editora Amauta, 1989, pp. 37-119.

"7 cartas inéditas de José Carlos Mariátegui a Luis de Rodrigo". Presentación de José Luis de Ayala. En: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3. Lima, Empresa Editora Amauta, 1991, pp. 15-24.

"Tres cartas y una postal inéditas de Mariátegui a José María Eguren". Presentación de Alberto Tauro. En: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima, Empresa Editora Amauta, 1992, pp. 11-19.

"La Universidad popular y el dogma", "Sobre el indio", "Deber de la juventud contemporánea", "Notas de la conferencia dictada en Barranca", "Notas sobre el discurso pronunciado en la inauguración de la Editorial Obrera

Claridad" [Apuntes de conferencias en la Universidad Popular 1923-1924]. Véase: Portocarrero, Ricardo, "Cuatro conferencias y un discurso inédito de José Carlos Mariátegui", en: AA.VV., *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9. Lima, 1997.

(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 [1976].

(Director: José Carlos Mariátegui), *Labor*. Quincenario de información e ideas. Nº 1-10, 1928-1929, edición facsimilar. Lima, Empresa editora Amauta, 1995.

Obras sobre José Carlos Mariátegui

AA.VV. *Vigencia de José Carlos Mariátegui.* Lima, Ediciones Campodónico, 1972.

———. *El marxismo latinoamericano de Mariátegui.* Buenos Aires, Crisis, 1973.

———. *7 Ensayos. 50 años en la historia.* Lima, Empresa Editora Amauta, 1979.

———. *Mariátegui y la literatura.* Lima, Empresa Editora Amauta, 1980.

———. *Mariátegui en Italia.* Lima, Empresa Editora Amauta, 1981.

———. *Mariátegui y las ciencias sociales.* Lima, Empresa Editora Amauta, 1982.

———. *Mariátegui. Unidad de pensamiento y acción*. Lima, Ediciones Unidad, Tomo I (1986) y Tomo II (1987).

———. *Anuario Mariateguiano. Lima*, Empresa Editora Amauta. Vol. I, Nº 1, 1989; Vol. II, Nº 2, 1990; Vol. III, Nº 3, 1991; Vol. IV, Nº 4, 1992; Vol. V; Nº 5, 1993, Vol. VI, Nº 6, *Mariátegui 1894-1994 Centenario*, 1994; Vol. VII, Nº 7, 1995, Vol. VIII, Nº 8, 1996; Vol. IX, Nº 9, 1997; Vol. X, Nº 10, 1998; Vol. XI, Nº 11, 1999.

———. José Carlos Mariátegui y Europa, el otro descubrimiento. Lima, Empresa Editorial Amauta, 1992.

———. *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. Lima, Coedición Cuadernos Casa-Amauta, 1994.

———. *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina.* Buenos Aires, FISyP, 1995.

———. *Amauta y su época. Simposio internacional* (septiembre de 1997). Lima, Librería Editorial Minerva, 1998.

———. *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*. Lima, 2009.

———. *Vigencia de J. C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*. Buenos Aires, Dialektik, 2009.

———. *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima, Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.–Librería Editorial Minerva, 2012. (Compilación y Edición: Sara Beatriz Guardia).

ACANDA, Jorge Luis, "Una clave mariateguiana para interpretar la realidad cubana", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*.

ALARCO, Luis Felipe, *Tres autores. José Carlos Mariátegui. José María Arguedas. Martín Adán*. Lima, Amauta, 1995.

ALCIBÍADES, Mirla, "José Carlos Mariátegui y los orígenes de la ciencia literaria en América Latina", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4.

ALFARO RUBBO, Deni Irineu, "Marxismo, política y religión. Michael Löwy lector de Mariátegui", en: *Herramienta*, revista de debate y crítica marxista, Nº 51. Buenos Aires, octubre de 2012.

———. "Herejías revolucionarias en América Latina. De José Carlos Mariátegui a los movimientos populares contemporáneos. Entrevista a Miguel Mazzeo", en: *Cátedra José Carlos Mariátegui*. Ver: www.catedramariategui.com/artículos/4pdf.

ALIMONDA, Héctor, "Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6.

———. "Presentación", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*.

ANGVIK, Birger, "La ausencia de la forma. Relectura de 'El proceso de la literatura' de José Carlos Mariátegui, en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Nº 7.

ARCE ZAGACETA, Manuel, *Mariátegui, frente al reto de la pobreza. Hacia un proyecto nacional de peruanización*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

ARICÓ, José (selección y prólogo), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

———. "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú", en: Socialismo y participación, Nº 11. Lima, septiembre de 1980.

ARMIJO, Roberto, "La pregunta por la vigencia", en: AA.VV, *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*.

ARROYO POSADAS, Moisés, "A propósito del artículo 'El populismo en el Perú' de V. Miroshevski", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

ARROYO REYES, Carlos, "Entre el incaísmo modernista y Rumi Maqui: el joven Mariátegui y el descubrimiento del indio", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. XI, Nº 11.

———. "La parábola mariateguiana de Antonio Melis", en: *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Volumen 3, Nº 81, mayo-junio de 2000, UNAM.

ASTORGA, Omar, "José Carlos Mariátegui: la recuperación de la comunidad en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*", en: *Araucaria,* Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, Año 7, Nº 14, segundo semestre de 2005.

BARBA CABALLERO, José, Haya de la Torre y Mariátegui frente a la historia. Lima, Barba C, 1978.

BAUDIN, Luis, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta. Lima, 1928", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.*

BASADRE, Jorge: "Introducción a los Siete ensayos", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.*

BAZÁN, Armando, *Mariátegui y su tiempo*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1979.

BEIGEL, Fernanda, "Un portavoz, una revista y una vanguardia: El proyecto de José Carlos Mariátegui y la periodización de la revista *Amauta*", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, Nº 8. También en: *Boletín Informativo Amauta y su Época*. Lima, Minerva, Año II, Nº 2, marzo de 1997.

———. "La 'nueva generación' en la praxis editorialista de José Carlos Mariátegui", en: AA.VV., *Amauta y su Época. Simposio Internacional*.

———. "Identificados con un proyecto", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. X, Nº 10.

———. "Una aproximación al Perú vanguardista: entre la totalidad y la fragmentación", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. XI, Nº 11.

———. "El proyecto socialista de José Carlos Mariátegui. Una confluencia entre marxismo e indigenismo revolucionario", en: Fernández Nadal, Estela (compiladora), *Itinerarios socialistas en América Latina*, Córdoba, Alción Editora, 2001.

———. "Sobre el Mariátegui de Tarcus (1) y (2)". Acerca de *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, de Horacio Tarcus, El Cielo por asalto. Buenos Aires, 2001, en: *El ojo mocho*. Revista de política y cultura. Buenos Aires, Verano de 2003, Nº 17.

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

———. "Prólogo" a: Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires, El Andariego, 2005.

———. La epopeya de una generación y una revista. *Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

BECKER, Marc, "Mariátegui y el problema de las razas en América Latina", en: revista *Andina*, Nº 35, Cusco, julio de 2002.

BELAÚNDE, Víctor Raúl, "En torno al último libro de Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

BELAÚNDE, Víctor Andrés, *La realidad nacional*. Lima, Banco Internacional del Perú-Interbanc, 1980. (Véase: Primera parte, en torno a los Siete Ensayos de J. C. Mariátegui).

BORÓN, Atilio, "Estudio preliminar", en: Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires, Capital intelectual, 2009.

BOSSI, Alfredo, "La vanguardia enraizada. El marxismo vivo en Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima, Empresa Editora Amauta, 1992.

CAMPIONE, Daniel, "Mariátegui. Una visión desde el presente", en: AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*.

CARNERO CHECA, Genaro, *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista. Lima*, Empresa Editora Amauta, 1980.

CHANAMÉ ORBE, Raúl, "La relación de Mariátegui con John Mackay", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6.

CHANG RODRÍGUEZ, Eugenio, Literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre. México, Editorial De Andrea, 1957.

———. *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Trujillo, Editorial Normas Legales S.A., 1986, pp. 11 y 12.

———. "Notas sobre la estética de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Nº 7.

CHAVARARRÍA, Jesús, *José Carlos Mariátegui and the Rise of Modern Perú (1890-1930)*, Albuquerque, University of New México Press, 1979.

CORNEJO POLAR, Antonio, "Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. 5, Nº 5.

CORONADO, Jaime, "Mariátegui y la reflexión política en América Latina: Un nuevo comienzo", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. IX, Nº 9.

COX, Carlos Manuel, "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui" y "Aprismo y marxismo en la obra de José Carlos Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

CUESTA, Micaela, "José Carlos Mariátegui. Instantáneas de un pensamiento". Buenos Aires, mimeo, 2008.

CULLEN, Rafael y MAZZEO, Miguel, "Volver a Mariátegui. José Carlos Mariátegui como crítico de la racionalidad burguesa occidental", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*.

DA GAMMA, Francisca, "La Internacional Comunista, Mariátegui y el 'descubrimiento' del indígena", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9.

DAMMERT EGO AGUIRRE, Manuel, "José Carlos Mariátegui, la matriz civilizatoria y los desafíos del siglo XXI del Perú como Nación, en: *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*.

DEL PRADO, Jorge, "Mariátegui, marxista-leninista. Fundador del Partido Comunista Peruano. Primer divulgador y aplicador del marxismo en el Perú", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

———. *Mariátegui y su obra*. Lima, Ediciones Nuevo Horizonte, 1946.

DEPAZ TOLEDO, Zenón, "La categoría de mito en la obra de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3.

DESSAU, Adalbert, "Literatura y sociedad en la obras de José Carlos Mariátegui", en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*. Lima, Amauta, 1971.

DOLL, Ramón, "*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*", por José Carlos Mariátegui, Biblioteca Amauta. Lima, 1928" y "Mariátegui y el marxismo", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

DUSSEL, Enrique, "El marxismo de Mariátegui como 'Filosofía de la Revolución'", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6.

ESCORSIM, Leila, *Mariátegui. Vida e obra*, Sao Paulo, Expressao popular, 2007.

ESPINOZA MONTESINOS, Gustavo, "José Carlos Mariátegui y la revolución contemporánea", en: AA.VV., *Mariátegui: Unidad de pensamiento y acción*, Tomo II.

FALCÓN, Jorge, *Amauta: Polémica y acción de Mariátegui*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1979.

———. (compilador) *José Carlos Mariátegui Rememoración y ratificación*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1990.

FELL, Claude, "Vasconcelos y Mariátegui: convergencias y divergencias. 1924-1930", en: Forgues, Roland (Compilación e introducción), *Mariátegui, una verdad actual siempre renovada*.

FERNÁNDES, Florestán, "Significado actual de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VI, Nº 6.

FERNÁNDEZ, Osvaldo, *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima, Amauta, 1994.

———. "Experiencias de una lectura de Mariátegui. Hacia una hermenéutica específica", en: Forgues, Roland (Compilación e introducción), *Mariátegui, una verdad actual siempre renovada*.

———. Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui, Santiago de Chile, Quimantú, 2010.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, "Palabras inaugurales: un siglo para el Amauta", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*.

FERREYRA, Silvana, *Mariátegui: marxista ortodoxo. Una conceptualización del proyecto mariateguiano a la luz de sus vínculos con la Internacional Comunista*, Mar del Plata, mimeo, 2008.

FIGUEROA, Noelia, *José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin. Mística y política en contexto de crisis*, Tesina de Licenciatura en Ciencia Política, Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario, mimeo, Febrero de 2010.

FILIPPI, Alberto, *De Mariátegui a Bobbio. Ensayos sobre el socialismo y la democracia*. Lima, Librería Editorial Minerva, 2008.

———. "Los *7 Ensayos* en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y el de los otros", en: AA.VV., *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*.

FLORES GALINDO, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima, desco-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982. Ver también en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, tomo II. Lima, Fundación Andina/SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1994.

FLORES GALINDO, Alberto y BURGA Manuel, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, tomo II.

FORGUES, Roland (compilación e introducción), *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1994. Incluye su artículo: "Mariátegui y la peruanidad".

———. "Mariátegui y la cuestión negra", en: *Anuario Mariateguiano, Mariátegui 1894-1994 Centenario,* Vol. VI, Nº 6.

———. *La utopía realizable*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

———. "*Amauta,* La nacionalidad en debate", en: *Amauta y su Época. Simposio Internacional*.

———. "Mariátegui en el siglo XXI: Globalización, totalidad y utopía –acerca de teoría y praxis–", en: AA.VV, *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*.

FORNET-BENTANCOURT, Raúl, *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdez Editores, 2001. FRANCO, Carlos, "La agonía de Mariátegui: una lectura", en: *Socialismo y participación*", Nº 13. Lima, marzo de 1986.

FÜSSEL, Kuno, "Introducción a la edición alemana" [a los *Siete ensayos*], en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2.

GAETE AVARIA, Jorge, *Historia de un lenguaje infortunado: Mariátegui y el marxismo*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1989.

GAMBINA, Julio C., "Actualidad de Mariátegui en la agenda de la izquierda a fines del siglo XX", en: AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*.

GARAYO URRUELA, Jesús María, "'Ayllu' incaico y transición de la sociedad peruana al socialismo en José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. X, Nº 10.

GARCÍA CÁCERES, Uriel, "El tema del mestizaje en las obras de José Carlos Mariátegui y Uriel García", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Nº 7.

———. "La enfermedad de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, Nº 8.

GARCÍA, Salvattecci, *George Sorel y J. C. Mariátegui. Ubicación ideológica del Amauta*. Lima, Enrique Delgado Valenzuela editor, s-f [1993].

GARGUREVICH, Juan, *La razón del joven Mariátegui*. Lima, Horizonte, 1978.

GERMANÁ, César, *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución*. Lima, Cuadernos de Sociedad y Política, 1978.

———. "La concepción de la política en José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VI, Nº 6.

———. *El "socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

———. "El campo intelectual peruano de los años veinte y el proyecto creador de Amauta", en: AA.VV., *Amauta y su Época. Simposio Internacional*.

GLUSBERG, Samuel, *"Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por José Carlos Mariátegui", en: Aricó, *José, Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

GONCHAROVA, Tatiana, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "El estilo de Mariátegui (Papel para un retrato)", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3.

GRECO, Florencia, "Mito, sujeto y socialismo en José Carlos Mariátegui. El derrotero de una apuesta política". Buenos Aires, mimeo, 2008.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, "Mariátegui y la actual crisis del marxismo", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*.

GUARDIA, Sara Beatriz, *El amor como acto cotidiano*. Lima, Amauta, 1994.

GUIBAL, Francis, "Mariátegui y Unamuno", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1.

———. *Vigencia de Mariátegui*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

———. "José Carlos Mariátegui ¿desde Europa?", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9.

GUTIÉRREZ, Gustavo, "La autonomía intelectual de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VII, Nº 7.

INGROSSO, Marco, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, Barcelona, Anagrama, 1973.

KAPSOLÍ, Wilfredo, *Mariátegui y los congresos obreros*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1980.

KOHAN, Néstor, "Los combates de Mariátegui. Una aproximación político-filosófica a su obra", en: AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*.

———. "Mariátegui y su crítica a la filosofía de la historia universal", en: *Boletín Informativo del Centenario*. Lima, Minerva, Año II, Nº 13, 30 noviembre de 1994.

———. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires, Biblos, 2000. (Ver especialmente el ensayo: "Los combates de Mariátegui").

KORIONOV, Vladimir, "Mariátegui: destacado marxista-leninista latinoamericano", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

KOSSOK, Manfred, "Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú", en Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

———. "José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú", en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*. Lima, Amauta, 1971.

LAMBIE, George Robert, "Marxismo: ¿Una tecnología de la revolución o una filosofía de la praxis? Un debate entre Max Eastman y José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4.

LANESE, Gabriel: "La odisea de Mariátegui", en: *La Fogata digital*, 10 de diciembre de 2002. Ver: www.lafogata.org.

LIPP, Solomón, "Aspectos literarios en la obra de Mariátegui", en: AA.VV., *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento.*

———. "Mariátegui y la Teología de la Liberación", en: *Boletín Informativo del Centenario de José Carlos Mariátegui*, año II, Nº 12. Lima, 16 de septiembre de 1994.

LÓPEZ LENCI, Yazmín, "El periodismo cultural de los años veinte y la construcción del sujeto vanguardista peruano", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9.

LÓPEZ, María Pia y KORN, Guillermo, *Mariátegui: entre Victoria y Claridad. Buenos Aires*, Instituto de Literatura Argentina de la Universidad de Buenos Aires, 1997. También en: *Boletín Informativo Amauta y su Época*. Lima, Minerva, Año II, Nº 2, marzo de 1997.

LÓPEZ, María Pia, "Estudio preliminar", en: Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires, Gorla, 2004.

———. "Esquema para una valoración de *Amauta*: Gravitación, criba y enlace", en: *Crónica General América Latina* (colección Continente Crítico) Buenos Aires, Fundación Crónica General, 2005.

LÓPEZ ALFONSO, Francisco José, "Aproximación al Pensamiento Estético de Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, Nº 5.

LÖWY, Michael, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días). México*, Era, 1982.

———. "Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui", en: Boletín *Siete ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui*, año 1, Nº 2. Lima, marzo de 2008.

———. "El romanticismo revolucionario de José Carlos Mariátegui", en: "Debate de París. Releer a Mariátegui 80 años después". Realizado en L´École des Atures Études en Sciences Sociales, París, diciembre de 2008. En: AA.VV, *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años.*

LUNA VEGAS, Ricardo, "La posibilidad del socialismo peruano según Mariátegui y Basadre", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4.

MARIÁTEGUI, Javier, "Cartas de Rodolfo Mondolfo", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, 2 Vols.. Lima, Empresa Editorial Peruana, 1947-1949.

MASSARDO, Jaime, "El marxismo de Mariátegui", en revista *Dialéctica*, Año XI, Nº 18, Puebla, septiembre de 1986.

———. "La originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, Nº 5.

MAZZEO, Miguel, *Volver a Mariátegui*. Buenos Aires, Ediciones del Centro de Estudios Universitarios José Carlos Mariátegui, 1995.

———. "Volver a Mariátegui", en: AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del Marxismo en América Latina*, 1995.

———. "Mariátegui y el Che: El cambio en la noción de la revolución y el socialismo", en: revista *América Libre*, Nº 11. Buenos Aires, julio de 1997.

———. Invitación al descubrimiento. *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Buenos Aires, El Colectivo, 2008; y Lima, Librería Editorial Minerva, 2009.

———. "Los 'elementos de socialismo práctico': Un concepto productivo y necesario para pensar el socialismo del siglo XXI", en: *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*.

———. "Los 'elementos de socialismo práctico': Un concepto productivo y necesario para pensar el socialismo del siglo XXI. A propósito de la vigencia de José Carlos Mariátegui y la actualidad de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en: AA.VV., *Vigencia de J. C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento.*

———. "Prólogo" a: Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

———. "Apuntes sobre la hermenéutica mariateguiana", en: *Herramienta*, revista de debate y crítica marxista, Nº 51. Buenos Aires, octubre de 2012 y en: AA.VV, *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos.*

———. "A propósito de la Escuela de Formación Política Latinoamericana José Carlos Mariátegui y de la 'verificación militante'", en: www.lahaine.org., chequeado en febrero de 2013.

MELGAR BAO, Ricardo, Mariátegui, *Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

MELIS, Antonio, "Mariátegui, el primer marxista de América", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, y en: Melis, Antonio; Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui, tres estudios*. Lima, Amauta, 1971.

———. "Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui", en: *Mariátegui y la literatura*.

———. "Una carta de César Falcón de 1923. Análisis y trascripción", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2.

———. "Alberto Flores Galindo", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2. Lima.

———. "José Carlos Mariátegui y César Falcón: Episodios de una amistad conflictiva", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. VI, Nº 6.

———. "Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui", en *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6.

———. "La fundación de la historia literaria hispanoamericana": Pedro Henríquez Ureña y José Carlos Mariátegui, en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9.

———. "José Carlos Mariátegui y Luis Cardozo y Aragón: afinidades electivas", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. XI, Nº 11.

———. *Leyendo a Mariátegui*. Lima, Biblioteca Amauta, 1999.

MESSENGER ILLAN, Diego, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

MIGUEL DE PRIEGO, Manuel, "Mariátegui y Valdelomar. Estudio Preliminar", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3.

———. "Estación de Génova. Mariátegui y Hemingway en la Conferencia Internacional de 1922", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4.

MIRÓ, César, *Mariátegui, el tiempo y los hombres*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1989.

———. *La Argentina, sueño final de Mariátegui. Lima*, Empresa Editora Amauta, 1994.

———. *Elogio y elegía del Amauta*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

MIROSHEVSKI, V. M., "El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

MONTIEL, Edgar, "Construir la Nación. El Inca Garcilaso y el Amauta Mariátegui como intérpretes de la realidad" (Conferencia sustentada en el Simposio Internacional de Lima, 14 de junio de 1994), en: *Boletín Informativo del Centenario de José Carlos Mariátegui*, Nº 12, año II. Lima, 16 de septiembre de 1994.

MONTOYA, Rodrigo, "7 tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. II, Nº 2.

MORAL, Isabel, "Mariátegui en sus encrucijadas", en: AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*.

MORAÑA, Mabel, "Mariátegui y la 'cuestión nacional'. Un ensayo de interpretación", en AA.VV., *Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América*.

MORENZA, J. L., "Un nuevo libro de Mariátegui", en: Aricó José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

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

NATUSCH VELAZCO, J., "Los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

NUGENT, José Guillermo, "El descubrimiento de una época: *La escena contemporánea*", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, Nº 3.

NÚÑEZ, Estuardo, *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima, Amauta, 1994.

NÚÑEZ VALDIVIA, Jorge, "José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico", en Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

OSHIRO, Jorge, "Agonía y mito. Dos fuentes del pensamiento filosófico de Mariátegui: Unamuno y Sorel" y "Mariátegui y el socialismo del siglo XXI. Poder y consenso", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, Nº 8.

OVIEDO, José Miguel, *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. Ver especialmente el Capítulo III: "Los intérpretes de la realidad. I. El marxismo de Mariátegui".

PARIS, Robert, "Préface" *a 7 essais d'interprétation de la realité peruvienne*, París, Francois Maspero, 1968.

———. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

———. "El marxismo de Mariátegui", "Mariátegui: Un sorelismo ambiguo", y "Para una lectura de los *Siete ensayos*", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

PAVLETICH, Esteban, "Siete ensayos en busca de una realización", en Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.*

PELLER, Mariela, "Mujeres, política y emancipación en el pensamiento de José Carlos Mariátegui". Buenos Aires, mimeo, 2008.

PERICÁS, Luiz Bernardo, "José Carlos Mariátegui e o Brasil", Sao Paulo, mimeo, 2010.

PINILLA, Carmen María, "El Principio y el Fin: Mariátegui y Arguedas", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. 5, Nº 5.

PLA, Alberto, "La necesaria falsa conciencia. De Mariátegui a Lombardo Toledano", en: AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*.

PORTOCARRERO, Gonzalo; CÁCERES, Eduardo; TAPIA, Rafael (editores), *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1995.

PORTOCARRERO, Ricardo, "Cuatro conferencias y un discurso inédito de José Carlos Mariátegui", en: AA.VV., *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9.

PRADO REDONDEZ, Raimundo, *El marxismo de Mariátegui. Lima*, Amaru Ediciones, 1982.

QUIJANO, Aníbal, Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui. Lima, Mosca Azul, 1981.

———. *Introducción a Mariátegui*. México, Era, 1982.

———. "Prólogo", en Mariátegui, José Carlos, *Textos básicos*. Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991.

———. "El marxismo de Mariátegui. Una propuesta de racionalidad alternativa", en: AA.VV., *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*.

———. "El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa", en: *El marxismo de José Carlos Mariátegui* [Vº Congreso Nacional de Filosofía, agosto de 1994]. Lima, Amauta, 1995.

———. "Nota de presentación" al libro de Jaime Coronado & Ramón Pajuelo, *Villa El Salvador: Poder y comunidad*. Lima, CECOSAM-CEIS, 1996.

RAMOS, Jorge A., "La discusión sobre Mariátegui", en: AA.VV., *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*.

RICKETTS, Patricio, "La bigamia política de Mariátegui", en: *Correo*. Lima, 3 agosto de 1979.

RODRÍGUEZ, Esteban, "El marxismo mestizo. El mito político en José Carlos Mariátegui", en: *Boletín Informativo 7 Ensayos. 80 años*, Nº 2. Lima, Minerva, marzo de 2008.

———. "El marxismo mestizo. El papel del mito político en Nuestra América", en: AA.VV., *Vigencia de J. C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*.

ROUILLÓN, Guillermo, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1963.

———. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima, Armida Picón Vda. de Rouillón e

Hijos. Tomo I. *La edad de piedra*, 1992; Tomo II. *La edad revolucionaria*, 1993; Tomo III, *Bio-bibliografía y documentos inéditos*, 1993.

SAN CRISTÓBAL, Antonio, *Economía, Educación y Marxismo en Mariátegui*. Lima, Studium, 1960.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, "Un itinerario esclarecedor", Prólogo a: García Salvattecci, *George Sorel y J. C. Mariátegui. Ubicación ideológica del Amauta*.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, "El marxismo latinoamericano de Mariátegui", en: AA.VV., *América Latina. Historia y destino*. México, UNAM, 1992.

———. "El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y originalidad de un marxista latinoamericano", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4.

SANÍN CANO, Baldomero, "La conferencia de una raza", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

SAZBÓN, José, "La modernidad electiva en Mariátegui", en: *Artículos y Ensayos: Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad de Buenos Aires/ Conicet, Año 6, Nº 12, marzo de 2001.

———. "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui", en: *Historia y representación*, Universidad de Quilmes. Buenos Aires, 2002.

SCORZA, Manuel y QUIJANO, Aníbal, *José Carlos Mariátegui: Ensayos Escogidos*. Lima, Patronato del Libro Peruano, 1958.

SEMINOV, S. y SHULGOVSKI, A., "El papel de José Carlos Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

SICILIA, Luis, *José Carlos Mariátegui: un marxismo indígena*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007.

SOBREVILLA, David, "Mariátegui e Ibérico", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, Nº 2.

———. (Edición e Introducción), *El marxismo de José Carlos Mariátegui,* [Vº Congreso Nacional de Filosofía, agosto de 1994]. Lima, Universidad de Lima/Empresa Editora Amauta, 1995.

SORRILHA PINHEIRO, Marcos, "Un novo Mariátegui: as influências de José Aricó nas formulaçoes mariateguistas de Alberto Flores Galindo", en: *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, Vol. 10. Buenos Aires, enero-marzo de 2012. http//iealc.sociales.uba.ar/publicaciones/e-latina/

STEIN G., William y ALARCÓN Renato, "José Carlos Mariátegui y Waldo Frank: dos amigos", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, Nº 1.

STEIN G., William, "José Carlos Mariátegui y el 'complot comunista' de 1927", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. VII, Nº 7.

SZLAJFER, Henryk, "Sobre el pensamiento y praxis política de José Carlos Mariátegui, de manera polémica (en relación al libro de A. Flores Galindo)", en: *Estudios Latinoamericanos*, Nº 10, 1985. Ver: www.ikl.org.pl.Estudios.

TARCUS, Horacio, "Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trostski", en: *Boletín Informativo Amauta y su Época*. Lima, Minerva, Año II, Nº 3, mayo de 1997.

———. *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2001.

———. y Longoni, Ana, "Cartas inéditas de una amistad vanguardista: correspondencia entre José Carlos Mariátegui y Emilio Pettoruti", en: revista *Ramona. Buenos Aires*, 2001.

TAURO, Alberto, *Amauta y su influencia*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1960.

———. "Estudio preliminar, compilación y notas" en: *Mariátegui, José Carlos, Escritos juveniles (la edad de piedra)*, Tomos 1-8.

TERÁN, Oscar, "Los escritos juveniles de Mariátegui", en: revista *Buelna*, II, 4-5, Culiacán, enero-marzo de 1980.

———. *Discutir Mariátegui*. México, Editorial Autónoma de Puebla, 1985.

TORRASA, Atilio E., "*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por José Carlos Mariátegui. Lima, Perú, Editorial, Minerva, 1928", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.*

URQUIETA, Miguel Ángel, "Hombres y cosas del Perú hoy: José Carlos Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

VALCÁRCEL, Luis, "Un libro de Mariátegui", en: Arico, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

VANDEN, Harry E., *Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1975.

VARGAS, Juan, "En defensa de José Carlos Mariátegui, marxista" y "Aprismo y marxismo", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

VILANOVA, Nuria, "Mariátegui y el desborde literario", en: *Cuadernos Americanos*, Nº 51. México, mayo-junio de 1995.

VILLAVERDE ALCALÁ, Galiano, Luis, "El sorelismo de Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

WIESSE, María, *José Carlos Mariátegui, etapas de su vida*, Amauta. Lima, 1964.

ZUM FELDE, Alberto, "El Perú de Mariátegui", en: Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

Obras en general

AA.VV., *El marxismo en América Latina*, (Antología). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.

———. *La polémica del indigenismo.* Lima, Mosca Azul, 1976.

ACHA, Omar, *El sexo de la historia. Intervenciones de género para una crítica antiesencialista de la historiografía*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2000.

———. *La nación futura. Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX*. Buenos Aires, Eudeba, 2006.

ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Editora Nacional-Biblioteca de Filosofía, 2002.

AGOSTI, Héctor P., *El hombre prisionero*. Buenos Aires, Claridad, 1938.

———. *Cuaderno de Bitácora*. Buenos Aires, Lautaro, 1965.

ALBA, Víctor, *Historia del movimiento obrero en América Latina*. México, Limusa-Wiley, 1964.

ALTHUSSER, Louis, *Lenin y la filosofía*. México, Era, 1981.

———. *El porvenir es largo*. Buenos Aires, Ediciones Destino, 1992.

ARCINIEGAS, Germán, *América mágica*. Buenos Aires, Sudamericana, 1959.

ARGUEDAS, José María, *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. Buenos Aires, Arca-Calicanto, 1976. Compilación y prólogo de Ángel Rama.

———. *Primer encuentro de narradores peruanos*. Lima, Latinoamericana editores, 1986,

———. *Formación de la cultura nacional indoamericana*. México, Siglo XXI, 1987.

———. *Yaguar Fiesta*. La Coruña, Ediciones del viento, 2006.

———. *Los ríos profundos*. Buenos Aires, Losada, 2009.

———. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires, Losada, 2011.

ARROYO REYES, Carlos, *El incaísmo peruano. El caso de Augusto Aguirre Morales*. Lima, Mosca Azul, 1996.

———. "Manuel González Prada y la cuestión indígena", en: *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Nº 91, Volumen 1. México, UNAM, enero-febrero de 2002.

ARTAUD, Antonin, *El teatro y su doble. El Pesanervios*. Córdoba, Editorial Fahrenheit, s-d.

BARRENECHEA, Ana María, *Textos Hispanoamericanos*. Caracas, Monte Ávila, 1978.

BARTHES, Roland, *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona, Paidós, 1982.

BASSO, Lelio, *Rosa Luxemburgo*. México, Nuestro Tiempo, 1977.

BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos*, Tomo I. Madrid, Taurus, 1973.

BERGSON, Henri, *La evolución creadora*. Buenos Aires, Cactus, 2007.

BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid, Siglo XXI, 1988.

BLANCO, Hugo, *Nosotros los indios*. Buenos Aires, La Minga-Herramienta, 2010.

BLOCH, Ernst, *El principio esperanza* (edición de Francisco Serra), Tomos I y II. Madrid, Trotta, 2004.

BONNET, Alberto; HOLLOWAY, John y TISCHLER, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Volumen 1. Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla- Herramienta, 2005.

BORÓN, Atilio, "Los 'nuevos leviatanes' y la polis democrática: neoliberalismo, descomposición estatal y decadencia de la democracia en América Latina", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. X, Nº 10.

———. "La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo", en: *OSAL, Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires, Clacso, Nº 4, junio de 2001.

———. *Reflexiones sobre el poder, el estado y la revolución. El tema del poder en el pensamiento de izquierda en América Latina*. Córdoba, Espartaco, 2007.

CABALLERO, Manuel, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinomericana*. Caracas, Nueva Sociedad, 1987.

CAMBERO, Alexandro M., "Perspectivas del socialismo en México", *La Voz de México*, 25 de noviembre de 1945.

CAMPIONE, Daniel, *Para leer a Gramsci*. Buenos Aires, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria. Buenos Aires, Tusquets, 1993. Vol. 2. *El imaginario social y la institución*. Barcelona, Tusquets, 1989.

CASTRO POZO, Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Biblioteca Peruana, Peisa, 1973.

CHURATA, Gamaliel, *Resurrección de los muertos/Alfabeto del incognoscible*. Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2010. (Edición y estudio introductorio de Ricardo Badini).

COLECCIÓN RICARDO FLORES MAGÓN, *Ricardo Flores Magón. Vida y obra*. México, Ediciones Grupo Cultural Ricardo Flores Magón, 1923.

COOKE, John W., *Apuntes para la militancia*. Buenos Aires, Shapire, 1973.

———. *La lucha por la liberación nacional.* Buenos Aires, Granica, 1973.

CROCE, Benedetto, *Estética*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.

CUEVA, Agustín, "El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales", en: *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Fundamentos conceptuales: Agustín Cueva*. Antología y presentación de Alejandro Moreano. Bogotá, Siglo del Hombres-Clacso, 2008.

DE LA VEGA, Garcilaso, *Los comentarios reales de los incas*. Lima, Librería e Imprenta Gil, Tomos I-VI, 1941-1946. (Colección de Historiadores Clásicos del Perú, T. I. Anotaciones y concordancia con las Crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga).

DELLA VOLPE, Galvano, *Para una metodología materialista*. Buenos Aires, Quintaria, 1971.

DEUTSCHER, Isaac, *Herejes y renegados*. Barcelona, Ariel, 1970.

DRAPER, Hal, "¿Qué es el socialismo desde abajo?", en: revista *Iniciativa Socialista*, Nº 15. Buenos Aires, junio de 1991.

DRI, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires, Biblos, 2008.

DUSSEL, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

———. *Las metáforas teológicas en Marx*. Navarra, Estella, 1993.

ENGELS, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1986.

———. *Proyecto de respuesta a la carta de V. Zasulich* (Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich). Ver: Archivo Marx/Engels, www.marxists.org., julio de 2001. Chequeado el 2 de febrero de 2012.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar (comp.), *Los modos de producción en el imperio de los incas*. Lima, Amaru, 1989.

FALS BORDA, Orlando, *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, FICA-CEPA, 2008.

———. *El socialismo raizal y la Gran Colombia. Investigación acción-participativa*. Caracas, El perro y la rana, 2008.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela, "La irrupción de la categoría 'revolución' en el imaginario político de la ilustración hispanoamericana. Del programa autonomista a la ruptura independentista", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. X, Nº 10.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, "Todo Calibán", en: *Obras*. Uno. La Habana, 2000. Ver: www.cubadebate.cu/libros.Libres. Chequeado el 30 de enero de 2012.

FERREIRA DE CASSONE, Florencia, "*Claridad* y la construcción de una izquierda americana", en: AA.VV, *Amauta y su Época. Simposio Internacional*.

FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. Buenos Aires, Claridad, 1941.

FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana, Casa de las Américas, 1986. Ver también en: Flores Galindo, Alberto, *Obras completas*, tomo III. Lima, SUR Casa de estudios del Socialismo, 2008.

———. *Tiempo de plagas 1972-1976*, en: *Obras completas*, tomo IV. Lima, Concytec-SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1996.

———. *Escritos 1977-1982*, en *Obras completas*, tomo V. Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1997.

———. *Escritos 1983-1990*, en *Obras completas*, tomo VI. Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo, 2007.

FREUD, Sigmund, "Moisés y la religión monoteísta", en: Freud, Sigmund, *Obras completas,* Volumen XXIII (1937-1939). Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

FUNES, Patricia, *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires, Prometeo, 2006.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método.* Salamanca, Sígueme, 2007.

GARCÍA, José Uriel, *El nuevo indio.* Lima, Editorial Universo, Colección Autores Peruanos, 1973.

GARCÍA LINERA, Álvaro, "Somos partidarios de un modelo socialista con un capitalismo boliviano", en: *Clarín.* Buenos Aires, 23 de diciembre de 2005.

———. "El evismo: lo nacional-popular en acción" en: *OSAL. Buenos Aires*, Clacso, Nº 19, abril de 2006.

———. "Hay múltiples modelos para la izquierda", en: *Página/12.* Buenos Aires, 11 de junio de 2007.

———. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Clacso, 2009.

GILLY, Adolfo, *La revolución interrumpida*. México, Era, 1994.

GONZÁLEZ, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue, 1999.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Ensayos Escogidos*. Lima, Editora Latinoamericana, 1958.

GRAMSCI, Antonio, "Notas sobre la revolución rusa", en: *Revolución Rusa Unión Soviética*. México, Ediciones Roca, 1974.

———. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.

GRÜNER, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Edhasa, 2010.

GUERRERO, Modesto Emilio: "Gramsci, América Latina y Chávez", en: www. gramsci argentina .blogspot.com.

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.

GUTIÉRREZ GIRADOT, Rafael, "Revisión de la historiografía literaria latinoamericana", en: revista *Aproximaciones*. Bogotá, Procultura, 1986.

HERNÁNDEZ, Juan Luis y SALCITO, Ariel (compiladores), *La revolución boliviana. Documentos fundamentales*. Buenos Aires, Newen Mapu, 2007.

HERNÁNDEZ ARREGUI, Juan José, *Imperialismo y cultura*. Buenos Aires, Peña Lillo-Ediciones Continente, 2005.

HAUSER, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, Tomos I, II y III. Madrid, Punto Omega, 1974.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, *Por la emancipación de América Latina*, en: Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Obras completas*, Vol. I. Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1976.

———. *El antiimperialismo y el APRA.* Santiago de Chile, Ercilla, 1936.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, "Raza y cultura", en: *La utopía de América*, Prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot. Compilación y cronología, Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas, Ayacucho, 1978.

KATZ, Claudio, "Socialismo o neodesarrollismo", en: Frente Popular Darío Santillán, *Cartilla de Formación* Nº 3. Buenos Aires, agosto-septiembre de 2008, tomado de: www.rebelión.org, 28-11-06.

———. *Las disyuntivas de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2008.

KORSCH, Karl, *Lucha de clases y derecho del trabajo*. Barcelona, Ariel, 1980.

KUSCH, Rodolfo, *Obras completas*, Tomos I, II, III y IV, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007.

LANDER, Edgardo, "Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad", en: *Anuario Mariateguiano,* Vol. IX, Nº 9.

———. (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, 2005.

LEBOWITZ, Michael A., *Más allá de 'El capital'. La economía política de la clase obrera en Marx.* Caracas, Monte Ávila, 2006.

LENIN, V. I., *Las tesis de abril*. Buenos Aires, Anteo, 1969.

———. "Cartas desde lejos", en: *Obras Completas*, T. XXIV. Buenos Aires, Cartago, 1970.

———. *El problema de la tierra y la lucha por la libertad*. Buenos Aires, Anteo, 1975.

———. "El partido obrero y el campesinado", en: *Obras completas*, Tomo IV. Buenos Aires, Cartago, 19.

———. "Discurso Pronunciado en el I Congreso de Comunas Agrícolas y Cooperativas Agrícolas", 4 de diciembre de 1919, en: *Obras Escogidas*, Tomo V. Buenos Aires, Cartago, 1974.

———. *La alianza de la clase obrera y el campesinado*. Buenos Aires, Anteo, 1960.

———. *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*. Buenos Aires, Anteo, 1984.

LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México, Siglo XXI, 2005.

LICHTENBERG, Georg Christoph, *Aforismos*. Buenos Aires, Longseller, 2001.

LIPSCHÜTZ, Alejandro, *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*. La Habana, Casa de las Américas, 1974.

LÖWY, Michael, *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006.

———. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2010.

LUKÁCS, György, *Prolegómenos a una estética marxista*. México, Grijalbo, 1965.

———. *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Sarpe, 1985.

LUXEMBURGO, Rosa, *Introducción a la economía política*, Cuadernos de Pasado y Presente/35. México, Siglo XXI, 1975.

MANDEL, Ernst, "Prefacio", en: Luxemburgo, Rosa, *Introducción a la economía política*.

MAO Tse-tung, *Acerca de la práctica. Sobre la contradicción. Sobre el tratamiento correcto de la contradicciones en el seno del pueblo. ¿De dónde vienen la ideas correctas?*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1969.

———. "Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junan", en: Mao Tse-tung, *Obras escogidas*. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968.

MARINI, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*. México, Era, 1973.

———. *América Latina. Dependencia y globalización*. Buenos Aires, Clacso/Prometeo, 2007. Antología y presentencia de Carlos Eduardo Martins.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Tomo I y II, Empresa Editora Peruana. Lima, 1948.

MARX, Carlos, *Formaciones económicas precapitalistas*. Buenos Aires, Anteo, 1974.

———. *Manuscritos de 1844. Economía, filosofía y política*. Buenos Aires, Cartago, 1984.

———. *El capital, Tomo I. Volumen I, Libro primero. El proceso de producción del capital*. México, Siglo XXI, 1988 y *El capital, Tomo I. Volumen II, Libro primero. El proceso de producción del capital*. México, Siglo XXI, 1990.

———. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Tomos I, II y III. México, Siglo XXI, 1997.

———. *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte. Buenos Aires*, Claridad, s/f

———. *El capital. Libro I, Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México, Siglo XXI, 2001.

———. Marx, Carlos, Carta al director de *Otiechéstvennie Zapiski*, en: Marx, Karl y Engels Friedrich, *Correspondencia*, Tomo III, en: Archivo Marx/Engels: www.marxists.org, julio de 2001. Chequeado el 2 de febrero de 2012.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico, *La Sagrada Familia. O crítica de la crítica-crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Buenos Aires, Claridad, 1975.

———. *Correspondencia*. Buenos Aires, Cartago, 1973.

———. *El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

———. Marx, Carlos y Engels Federico, *La ideología Alemana*. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos/Cartago, 1985.

———. *Materiales para la historia de América Latina. México*, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

MASSARDO, Jaime, "Antonio Gramsci, Ernesto Guevara: Dos momentos de la filosofía de la praxis". En: *International Gramsci Society Newsletter*, número 9, marzo de 1999, suplemento electrónico 2.

———. *La formación del imaginario político de Luis Emilio Recabarren. Contribución al estudio crítico de la cultura política de las clases subalternas de la sociedad chilena.* Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2008.

MELLA, Julio A, "La guerra de clases en Cuba", en: Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina*.

———. "Qué es el ARPA", en: AA.VV., *El marxismo en América Latina* (Antología).

MÉSZÁROS, Istvan, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas, Vadell Hermanos Editores, 1999.

MIGNOLO, Walter, "Diferencia colonial y razón postaccidental", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. X, Nº 10.

———. "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto", en: Walsh, Catherine, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.

MILLONES, Luis, *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (Costa y Sierra). Buenos Aires*, Instituto Di Tella-Siglo XXI de Argentina, 2004.

MIRÓ QUESADA, Aurelio, "Prólogo", en: Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas,* Tomo I. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.

NEGRI, Toni y HARDT, Michael, *Imperio.* Colombia, Desde Abajo, 2001.

NIETO MONTESINOS, Jorge (Estudio introductorio y selección), *Haya de la Torre o la política como obra civilizatoria*. México, FCE, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *Consideraciones intempestivas, 1*. Madrid, Alianza, 2009, p, 156.

ORTEGA, Julio, *La cultura peruana. Experiencia y conciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

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.

———. *El olor de la India. La crónica de una fascinación*. Barcelona, Península, 1996.

POLANYI, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman, *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima, Fondo de Cultura Económica, Tomos I-III, 2005 (Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y).

PORTANTIERO, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*. México, Pasado y Presente, 1977.

———. *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

PROCACCI, Giuliano; TROTSKI, León; BUJARIN, Nicolai; ZINOVIEV, Grigori, *El gran debate (1924-1926) I. La revolución permanente*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.

QUIJANO, Aníbal, "Nota de Presentación" al libro de Coronado, Jaime y Pajuelo, Ramón, *Villa El Salvador: Poder y Comunidades*. Lima, Cecosam-CEIS, 1996.

———. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9.

RAMA, Ángel, "Introducción", en: Arguedas, José María, *Formación de la cultura nacional indoamericana*.

REYES, Alfonso, "Las nuevas artes", en: *Norte y sur. Obras completas*, Tomo IX. México, FCE, 1996.

RIBAS, José, "Conversación con Eugenio Trías", en: revista *Ajoblanco*, Nº 67, octubre de 1994.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Ch'ixinakakutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón-Retazos, 2010.

RODRÍGUEZ, Sebastián J., "Modos de Producción en América Latina: anatomía de un debate en el espejo de la academia contemporánea", en: *Periferias*, revista de ciencias sociales, año 11, Nº 15. Buenos Aires, segundo semestre 2007.

ROIG, Arturo Andrés, "Filosofía Latinoamericana e Interculturalidad", en: *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Nº 9.

S. S. A. de la I. C. [Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista], *El Movimiento Revolucionario Latino Americano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, editado por la revista *La correspondencia sudamericana*. Buenos Aires, s/f [1929].

SALAZAR BONDY, Augusto, "Rebeldía de González Prada", en: González Prada, Manuel, *op. cit*.

———. *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo*. Lima, Moncloa, T. II, 1967.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, *Apuntes para una biografía del APRA*. Lima, Mosca Azul, 1978.

———. *¿Tuvimos maestros en Nuestra América? Balance y liquidación del Novecientos*. Buenos Aires, Raigal, 1956.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1980.

SARTRE, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo II. Buenos Aires, Losada, 1995.

SCORZA, Manuel, *Redoble por Rancas*. Barcelona, Plaza & Janes, 1983.

SEOANE, María, *Todo o Nada. La historia secreta y la historia pública del jefe guerrillero Mario Roberto Santucho*. Buenos Aires, Planeta, 1992.

SHAKESPEARE, William, *La Tempestad*. Buenos Aires, Vitae, 2006.

SILVA, Ludovico, *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006.

———. *La plusvalía ideológica*. Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006.

SOLÍS, Abelardo, *Historia de Jauja*. Lima, Minerva, 1929.

SOREL, Jorge, *Reflexiones sobre la violencia*, Montevideo, Ediciones Actualidad, 1961.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Buenos Aires, Antropofagia, 2010.

STASNY, Francisco, *Las artes populares del Perú*. Madrid, Edubanco, 1981.

TAIBO II, Paco Ignacio, *Pancho Villa. Una biografía narrativa*. México, Planeta, 2006.

TARCUS, Horacio, "Es el marxismo una filosofía de la historia: Marx, la teoría del progreso y la 'cuestión rusa'", en revista *Andamios*, Nº 8. México, 2008.

TROTSKI, León, *El programa de transición para la revolución socialista.* La Paz, Ediciones Crux, 1986.

———. *La revolución permanente*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.

TROTSKI, León; BUJARIN, Nicolai; ZINOVIEV, Grigori, *El gran debate (1924-1926). I. La revolución permanente*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 34, 1972.

VALCÁRCEL, Luis E., *Tempestad en los Andes*. Lima, Colección Autores Peruanos, Universo, 1972.

VARGAS LLOSA, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Lima, Alfaguara, 2008.

VEDDA, Miguel (compilador), *Ernst Bloch. Tendencias y latencias de un pensamiento*. Buenos Aires, Herramienta, 2007.

VENTURI, Franco, *El populismo ruso*. Tomos 1 y 2. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

VILLEGAS, Abelardo, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México, Siglo XXI, 1972.

VIZCARDO Y GUZMÁN, Pablo, *Obra completa*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1988.

WALICKI, Andrzej, *Populismo y marxismo en Rusia (La teoría de los populistas rusos: controversia sobre el capitalismo)*. Barcelona, Estela, 1971.

———. "Socialismo ruso y populismo", en: Hobsbawm, Eric, *Historia del marxismo*, Vol. 5. Barcelona, Bruguera, 1979.

ZABALETA MERCADO, René, *El poder dual en América Latina*. México, Siglo XXI, 1974.

———. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México, Siglo XXI, 1986.

———. *La formación de la conciencia nacional.* La Paz, Amigos del Libro, 1990.

ZULETA ÁLVAREZ, Enrique, "Pedro Henríquez Ureña y la teoría del mestizaje cultural", en: AA.VV, *Amauta y su Época. Simposio Internacional.*

Esta edición de 3.000 ejemplares
se imprimió en el mes de junio de 2014,
en Talleres de la ***Fundación Imprenta de la Cultura***
Caracas, Venezuela