

Boaventura de SOUSA SANTOS (Portugal)

Franz HINKELAMMERT (Costa Rica)

Friz WALLNER (Austria)

Constança MARCONDES CESAR (Brasil)

Didier Le LEGALL (Francia)

Weinne KARLSSON (Suecia)

Adela CORTINA (España)

Sara Beatriz GUARDIA (Perú).

Jesús MARTÍN-BARBERO (Colombia)

Paolo FABBRI (Italia)

Henrich BECK (Alemania)

Angel LOMBARDI (Venezuela)

Miguel Angel HERRERA ZGAIB (Colombia)

Daniel MATO (Argentina)

Gladys PARENTELLI (Venezuela)

José Manuel GUTIÉRREZ (España)

Helio GALLARDO (Costa Rica)

Paula Cristina PEREIRA (Portugal)

Javier ROIZ (España)

Flavio QUARANTOTTO (Italia)

Leonor ARFUCH (Argentina)

Juan Luis PINTOS CEA NAHARRO (España)

Alberto BUELA (Argentina)

Alessandro SERPE (Italia)

Carlos DELGADO (Cuba)

Pedro L. SOTOLONGO (Cuba)

Yamandú ACOSTA (Uruguay)

Jorge VERGARA (Chile)

Miguel Eduardo CÁRDENAS (Colombia)

Orlando ALBORNOZ (Venezuela)

Adalberto SANTANA (México)

Dorando MICHELLINI (Argentina)

**Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana  
y Teoría Social**

 Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

Año 22. n° 77. Abril - Junio, 2017

**Contenido**

Editora invitada

**Sara Beatriz Guardia**
**PORTADILLA**

 Sara Beatriz Guardia: La fuerza tranquila  
Marcos Martos

**PRESENTACIÓN**
**Álvaro B. Márquez-Fernández**

11

**ESTUDIOS**
**Alberto FILIPPI**

 Gobetti y Mariátegui: la búsqueda de una  
teoría política nuestroamericana entre  
liberalismo y socialismo  
Gobetti and Mariátegui: The Search for a  
Political Our-American Theory between  
Liberalism and Socialism

13

**ARTÍCULOS**
**Michael LOWY**

 L' indigenismo Marxiste de José Carlos Mariátegui  
The Marxist Indigenism of José Carlos Mariátegui

29

**Sara Beatriz GUARDIA**

 Mujeres de la Revista *Amauta*. Transgrediendo el  
monólogo -masculino  
Women of the Journal *Amauta*. Transgressing the  
Male-Monologue

37

**César GERMANÁ**

 El lugar de *Amauta* en la genealogía  
de la perspectiva de análisis de la  
descolonialidad del saber  
*Amauta place in the genealogy from the perspective  
of analysis of the decolonization of knowledge*

47

**Pierina FERRETTI**

 La dimensión religiosa en la obra de José Carlos  
Mariátegui. Del misticismo decadentista a la  
religiosidad revolucionaria  
*The Religious Dimension in the Work of José  
Carlos Mariátegui. From Decadent Mysticism to  
Revolutionary Religiosity*

57

**Saúl PEÑA K**

 Mariátegui, la Revista *Amauta* y el psicoanálisis  
*Mariátegui, the Journal Amauta and Psychoanalysis*

67

**Samuel SOSA FUENTES**

 Crisis civilizatoria y la construcción descolonizadora  
del saber desde el "mandar obedeciendo": la  
actualidad de Mariátegui  
*Civilization Crisis and the Decolonizing Construction  
of Knowledge from the "Command Obeying": The  
News of Mariátegui*

77

**NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD**
**Victor MAZZI HUAYCUCHO**

 Impacto de *Amauta* en la prensa minera de  
Morococha (1926-1930)  
*Impact of Amauta in the Morococha Mining Press  
(1926-1930)*

89

**Carmen Susana TORNUQUIST**

 Las relaciones entre *Clarté* y *Amauta*: anotaciones  
de pesquisa  
*The relations between Clarté and Amauta:  
research notes*

101

**Gonzalo JARA TOWNSEND y Patricio  
GUTIÉRREZ DONOSO**

 José Carlos Mariátegui: *Defensa del marxismo*  
reedición comentada  
*José Carlos Mariátegui: Defense of Marxism,  
commented reprint*

111

**LIBRARIUS**

 Sara Beatriz Guardia, José Carlos Mariátegui.  
*Una visión de género*, Lima 2006, in: Raúl Fomet-  
Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento  
iberoamericano. Momentos de una relación difícil*.  
Barcelona: Anthropos Editorial, 2009 (pp. 117-123)  
(R. Fomet-Betancourt). Christopher Lasch: *Refugio  
de un mundo despiadado*, Ed. Gedisa, Barcelona,  
1984, 270pp (Alberto Buela); Alonso, R. Carlos y  
Alonso Jorge. (2016). *Ayotzinapa: La incansable  
lucha por la verdad, la justicia y la vida*. México.  
Universidad de Guadalajara, 236 pp (Zulay C. Díaz  
Montiel); Dussel, Enrique. *Filosofía de la cultura y  
transmodernidad. Ensayos*, México, Universidad  
Autónoma de la Ciudad de México, 2015, 338 pp  
(Flavio Teruel); Rodrigo Cordero. *Crisis and Critique:  
On the Fragile Foundations of Social Life*. New York  
& London: Routledge, 2017, 186pp (Antón Voyame).

121

**DIRECTORIO DE AUTORES**

137

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

 Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa  
ISSN 1315-5216  
Depósito legal pp 199602ZU720

**Directores Honorarios**

Nohan CHOMSKY

Leonardo BOFF

Enrique DUSSEL

Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES

Raúl FORNET-BETANCOURT

Gino CAPOZZI

Gianni VATTIMO

Andrés ORTÍZ-OSÉS

**Director**

Álvaro B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

amarquezfernandez@gmail.com

**Editora**

Zulay C. Díaz Montiel

diazzulay@gmail.com

**Comité Editorial**

Emilia BERMÚDEZ (CESA-LUZ)

Gildardo MARTÍNEZ (CESA-LUZ)

Hugo BIAGINI (UBA, Buenos Aires)

Zulay C. DÍAZ MONTIEL (CESA-LUZ)

Luis GONZÁLEZ (CESA-LUZ)

Patxi LANCEROS (Deusto, España)

Carmen VÁSQUEZ (CESA-LUZ)

Morelba BRITO (CESA-LUZ)

Luigi DI SANTO (Cassino, Italia)

Elías CAPRILES (ULA)

**Comité Editorial Asesor**

Esteban MATE (Anthropos, España)

Antonio SIDEKUM (Nova Harmonia, Brasil)

 Robinson SALAZAR (Insumisos  
Latinoamericanos, México)

 José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ (Repertorio  
Iberoamericano, USA)

**Comité de Ética**

Jaime NUBIOLA (España)

Francisco HIDALGO (Ecuador)

Yohanka LEÓN DEL RÍO (La Habana, Cuba)

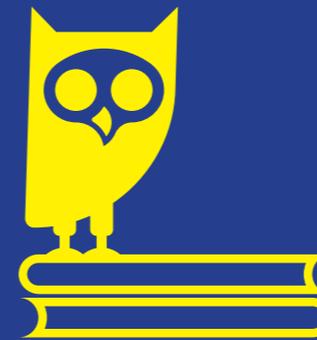
Orlando ALBORNOZ (Caracas).

**Asistente Web Site**

Efraim J. MÁRQUEZ-ARREAZA (Canadá)

**Traducciones**

Dionisio D. MÁRQUEZ ARREAZA (Brasil)


**AÑO 22, n°77**  
Abril - Junio  
**2 0 1 7**

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*

ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

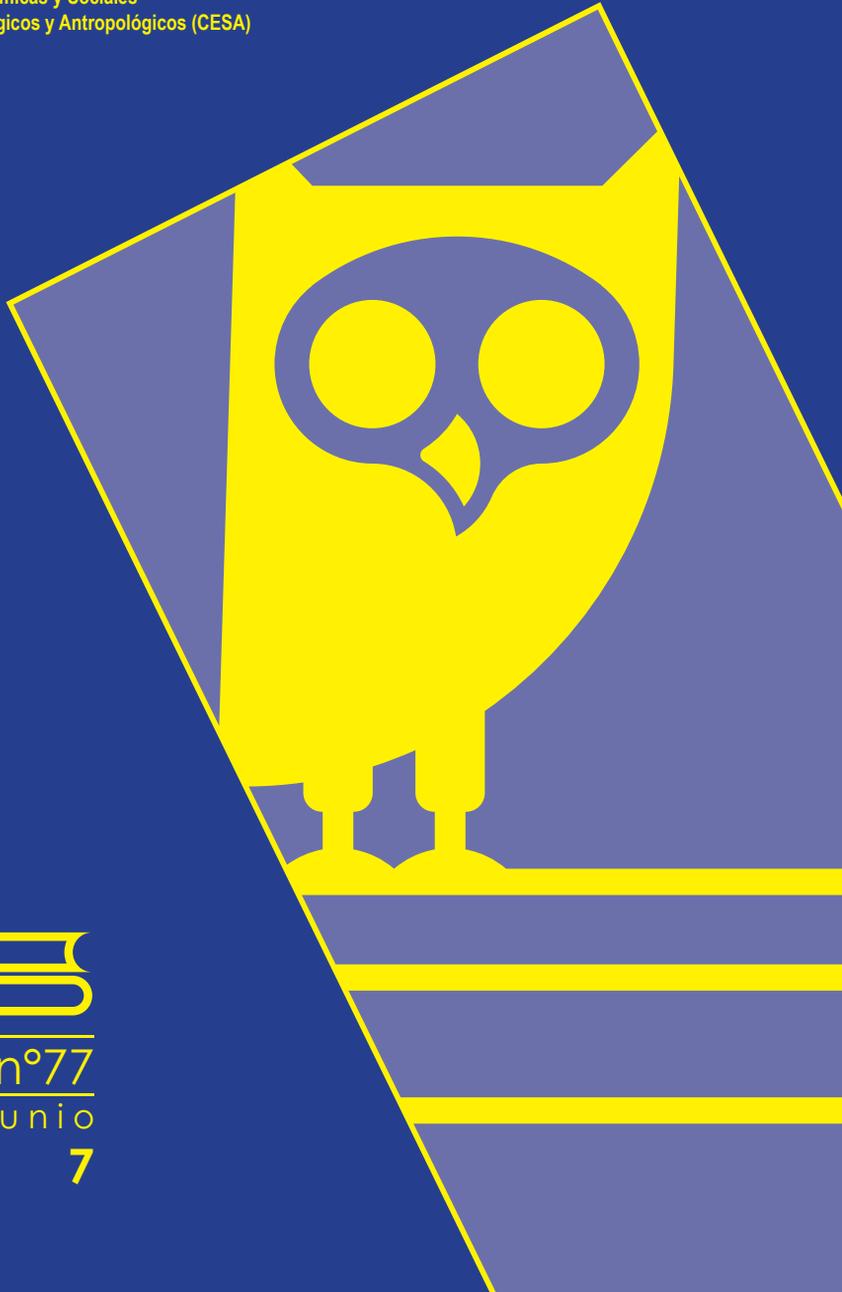
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 22, n°77

Abril - Junio

2 0 1 7



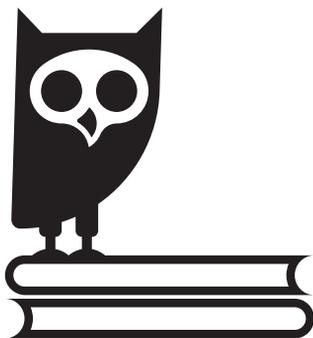
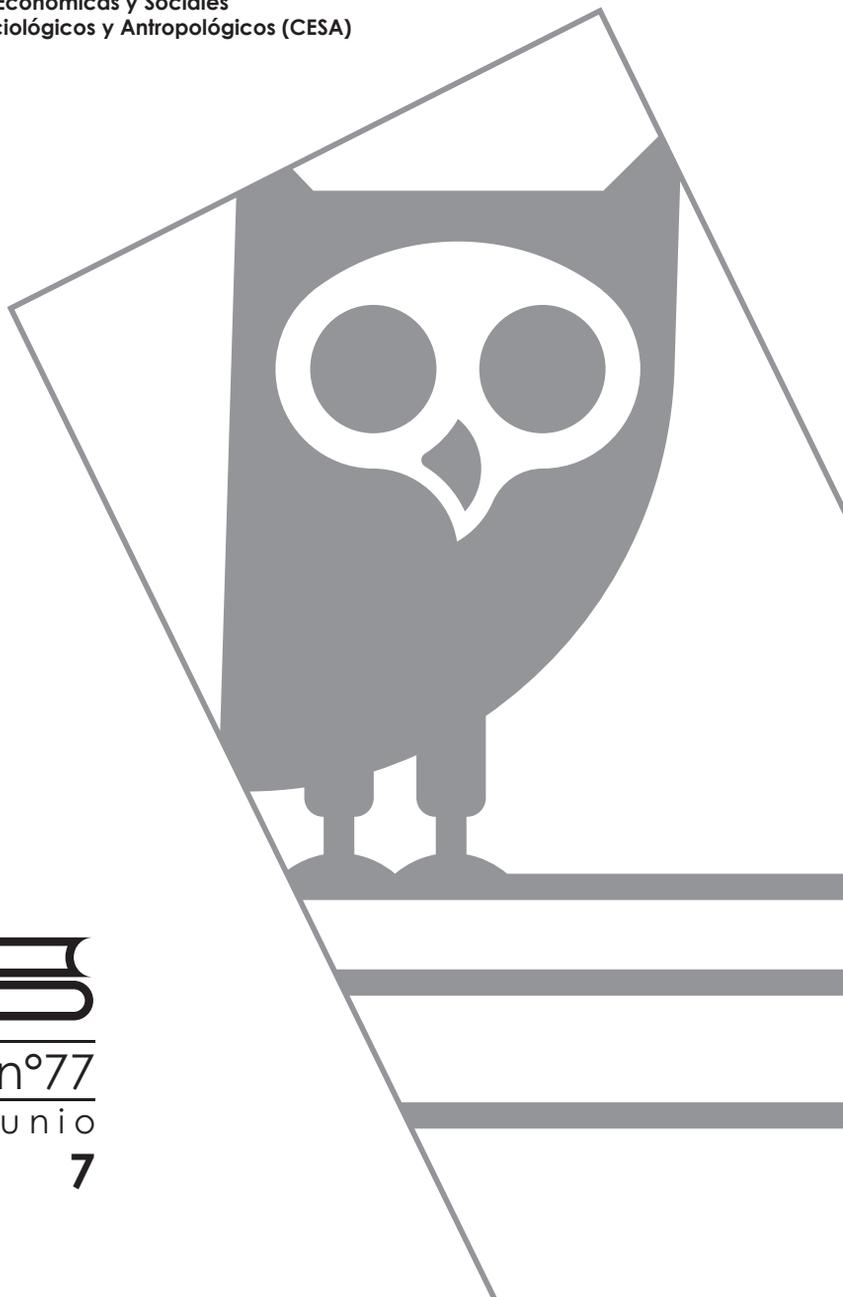
# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216  
Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 22, n°77

Abril - Junio

2 0 1 7

**Utopía y Praxis Latinoamericana** nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

**Utopía y Praxis Latinoamericana** es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

**Utopía y Praxis Latinoamericana** aparece indizada y/o catalogada electrónicamente en las siguientes bases de datos:

**Serbiluz:** <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia>

**C-electrónico:** [utopia.praxis.latin@serbiluz.luz.edu.ve](mailto:utopia.praxis.latin@serbiluz.luz.edu.ve)

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REVENCyT (Mérida)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España) • Scopus
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ISI Thomson citation Index
- SCImago Journal & Country Rank
- Scopus
- Flacsoandes.edu.ec
- Scholar Google
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Año 22. n° 77. Abril - Junio, 2017

## Contenido

*Editora invitada*

**Sara Beatriz Guardia**

### **PORTADILLA**

*Sara Beatriz Guardia: La fuerza tranquila*

*Marcos Martos*

### **PRESENTACIÓN**

*Álvaro B. Márquez-Fernández*

11

### **ESTUDIOS**

**Alberto FILIPPI**

Gobetti y Mariátegui: la búsqueda de una teoría política nuestroamericana entre liberalismo y socialismo

*Gobetti and Mariátegui: The Search for a Political Our-American Theory between Liberalism and Socialism*

13

### **ARTÍCULOS**

**Michael LOWY**

L' indigenisme Marxiste de José Carlos Mariátegui

*The Marxist Indigenism of José Carlos Mariátegui*

29

**Sara Beatriz GUARDIA**

Mujeres de la Revista *Amauta*. Transgrediendo el monólogo -masculino

*Women of the Journal Amauta. Transgressing the Male-Monologue*

37

**César GERMANÁ**

El lugar de *Amauta* en la genealogía de la perspectiva de análisis de la descolonialidad del saber

*Amauta place in the genealogy from the perspective of analysis of the decolonization of knowledge*

47

**Pierina FERRETTI**

La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui. Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria

*The Religious Dimension in the Work of José Carlos Mariátegui. From Decadent Mysticism to Revolutionary Religiosity*

57

## **Saúl PEÑA K**

Mariátegui, la Revista *Amauta* y el psicoanálisis  
*Mariátegui, the Journal Amauta and Psychoanalysis*

67

## **Samuel SOSA FUENTES**

Crisis civilizatoria y la construcción descolonizadora del saber desde el “mandar obedeciendo”: la actualidad de Mariátegui  
*Civilization Crisis and the Decolonizing Construction of Knowledge from the “Command Obeying”: The News of Mariátegui*

77

## **NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD**

### **Víctor MAZZI HUAYCUCHO**

Impacto de *Amauta* en la prensa minera de Morococha (1926-1930)  
*Impact of Amauta in the Morococha Mining Press (1926-1930)*

89

### **Carmen Susana TORNQUIST**

Las relaciones entre *Clarté* y *Amauta*: anotaciones de pesquisa  
*The relations between Clarté and Amauta: research notes*

101

### **Gonzalo JARA TOWNSEND y Patricio GUTIÉRREZ DONOSO**

José Carlos Mariátegui: *Defensa del marxismo* reedición comentada  
*José Carlos Mariátegui: Defense of Marxism, commented reprint*

111

## **LIBRARIUS**

Sara Beatriz Guardia, José Carlos Mariátegui. *Una visión de género*, Lima 2006, in: Raúl Fornet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009 (pp. 117-123) (R. Fornet-Betancourt).  
Christopher Lasch: *Refugio de un mundo despiadado*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1984, 270pp (Alberto Buela);  
Alonso, R. Carlos y Alonso Jorge. (2016). *Ayotzinapa: La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida*. México. Universidad de Guadalajara, 236 pp (Zulay C. Díaz Montiel);  
Dussel, Enrique. *Filosofía de la cultura y transmodernidad. Ensayos*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015, 338 pp (Flavio Teruel);  
Rodrigo Cordero. *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. New York & London: Routledge, 2017, 186pp (Antón Voyame).

121

## **DIRECTORIO DE AUTORES**

137



## *Sara Beatriz Guardia. La fuerza tranquila*

María que trajo a Cristóbal Colón a América. La urdimbre de la sociedad patriarcal hace décadas que muestra su fatiga. Las mujeres la están destruyendo poco a poco, en silencio y con calma, con suaves ademanes. Los jóvenes que se inician a la vida adulta, todavía vivirán seguramente los tiempos finales de las sociedades patriarcales. Pero sus hijos, ya vivirán su derrumbe y el comienzo de una sociedad nueva en la que mujeres y hombres compartan absolutamente todas las responsabilidades de un modo natural, sin resabios de resentimiento.

La historia de la humanidad, tal como nos la cuentan en escuelas y liceos, en universidades y en investigaciones imagina al ser humano como un individuo político que necesita de ciudades, de capitales, de bibliotecas, de catedrales, de representaciones diplomáticas. Pero no es así, lo que llamamos prehistoria es el trecho mayor de la vida del ser humano. En ese largo periodo lo que se llama vida consistía únicamente en traer a la existencia nuevos hombres a partir de los existentes. Las hordas eran especies de islas flotantes que avanzaban lentamente, de modo espontáneo, por los ríos de la vieja naturaleza. La horda es la reposición de sí misma en su propio linaje. En la horda nace la empatía por los propios miembros, la camaradería por quienes son iguales a nosotros.

Algo del espíritu de la horda vive en las familias, en los barrios, en los clubes deportivos, en los partidos políticos, en la idea de nación. Viajamos con esa marca por el mundo, nos especializamos, creemos alejarnos de los orígenes pero aun así, llevamos una especie de campana de cristal que nos protege de lo desconocido. Creyendo hallar lo diferente, buscamos a nuestros pares en el mundo. Existen otros clubes, el de los biólogos, el de los historiadores, el de los químicos, el de los ciclistas, el de cualquier cosa imaginable.

Durante muchos siglos y ahora mismo, la mujer en América Latina y en el resto del mundo ha vivido y vive inmersa en una sociedad patriarcal, que si bien se ve obligada por la fuerza de las circunstancias a ceder poco a poco algunos de sus privilegios, conserva tenazmente los núcleos centrales de poder que se niega a compartir con sus congéneres mujeres. Pero de modo inevitable las mujeres van penetrando en todos los quehaceres humanos. Las universidades, los centros de trabajo, los laboratorios científicos, las bibliotecas, los centros deportivos, las calles, las plazas, los lugares más recónditos y apartados; todo lo que podamos imaginar, está colmado de mujeres. Ellas han abandonado migas y gineceos, cocinas, vestíbulos y zaguanes, patios interiores y conventos, para mezclarse a veces con aspereza, siempre con ternura, con todos los hombres.

Asistimos a un cambio revolucionario de mentalidades de mujeres y varones. Una revolución tan importante como la revolución industrial de otra época y tanto como la revolución de las comunicaciones que vivimos día a día y que nos lleva a lo desconocido como la carabela Santa

El arte de la política, reservado, como tantas cosas a los hombres, durante milenios ha consistido en galvanizar a enormes familias, en hordas en favor de una idea común. Lo importante en la historia de las naciones es que se ha ido creando un cultivado liderazgo que ha sabido con mayor o menor fortuna convencer a los ciudadanos de la importancia de tener un futuro común, pues no importa tanto el pasado compartido, ni la lengua, ni el territorio, sino la voluntad de vivir juntos, de estar en un mismo barco. Es tan poderoso este deseo que lleva a grandes sacrificios, a guerras defensivas o de conquista, a verdaderas hazañas en la construcción de lo diferente. Las elites, como se dice ahora en castellano, de cualquier tipo o rango, se separan de la horda, para constituir una especie de superhorda, la de los elegidos, los administradores, la clase gobernante. Para nadie es un secreto que, en este momento en todo el mundo, no solamente en el Perú, no solamente en los países menos desarrollados, casi sin excepción posible, se vive una crisis en la capacidad de gobernar. Los políticos no están a la altura de las circunstancias.

Demasiado agotados en su lucha por ganar el poder, cuando lo obtienen, se dejan ganar con facilidad por el oropel o la vida muelle, cumplen como pueden sus obligaciones, es decir mal, salen del paso y dejan descontentas a todas las hordas de las que salieron y que los llevaron a esa situación de privilegio, creyendo hacer una buena elección.

Pareciera, y nadie lo ha desmentido en tiempos recientes, que administrar un Estado, es administrar la injusticia. Los gobernantes muy pronto alientan a camarillas que se sirven del poder para satisfacer pequeñas o grandes apetencias personales. Los escándalos financieros en distintos países del mundo, tiñen con su manto de ignominia a los poderosos, esos mismos que dan grandes discursos para combatir la pobreza y llevar la justicia social a todos los rincones de una comunidad. Una visión pesimista, de la capacidad del hombre para gobernarse actualmente, la tiene Peter Sloterdijk, el filósofo alemán que ahora es escuchado con respeto en distintos foros y por los jóvenes europeos. Parece deducirse de su pensamiento que en este conflicto entre gobernantes y gobernados, entre centro y periferias donde se desarrollan las rebeliones, la única posibilidad sensata y verdaderamente democrática, sabiendo que el poder en una comunidad siempre está a punto de cometer injusticias, es procurar cometerlas en menor proporción. Los liderazgos, deducimos, tienen que ser menos ostentosos y visibles, más enraizados en la vida común. Y este es el punto al que queríamos llegar. La necesidad real no solamente de incluir mujeres en los distintos escalones del poder, sino que su punto de vista, la lógica femenina para actuar, tenga iguales posibilidades de realización que la lógica masculina, que nos ha llevado a la situación que ahora hay que revertir.

Han sido mujeres, a lo largo de la historia las que han puesto el acento en aspectos positivos de la especie humana. La mujer que se ha abierto paso en la sociedad patriarcal es aquella dotada de ánimo, ánimo, lo que escondía Sor Juan Inés de la Cruz, lo que mostraba Teresa de Ávila, lo que escribía Magda Portal, lo que tiene Blanca Varela. ¿Cómo aludir a esa potencia, a ese indesmayable ardor que las lleva a cambiar las sociedades? Creo que la podemos llamar fuerza tranquila. A esa fuerza tranquila de las mujeres que está cambiando el mundo y que no cabe sino llamarla revolucionaria, mi más profundo homenaje.

Fuerza tranquila es lo que tienen mujeres como Marguerite Yourcenar, indesmayable escribiendo a lo largo de décadas sobre algunos de los mitos más caros de la especie humana, el mito de la sabiduría de la senectud a través del emperador romano Adriano o el mito de las bondades del conocimiento a través de Zenón, el personaje renacentista, médico, rebelde sacerdote, científico. Fuerza tranquila es la que posee Julia Kristeva investigando las enfermedades

del alma, con paciencia científica y corazón inmenso. Fuerza tranquila la de Françoise Dolto, en sus investigaciones sobre la causa de los niños, la dificultad de vivir o la sexualidad femenina.

Fuerza tranquila de las cientos de mujeres que desfilan en los ensayos recopilados por Sara Beatriz Guardia. La mujer no se desespera, ha tenido mucho dolor y responsabilidad durante miles de años, nuevos desafíos, nuevos retos la esperan y sabrá vencerlos como antaño, como hoy, como siempre. El sinónimo de mujer es la palabra esperanza.

He reservado para el final mi más encendido elogio a la fuerza tranquila de Sara Beatriz Guardia, amiga de tantos años. Ella vino al mundo con un peso intelectual que al mismo tiempo le iba a ayudar y a dificultar su tarea de estudiosa. Es un privilegio, sin duda, ser hija de César Guardia Mayorga, uno de los intelectuales más originales del Perú contemporáneo, pero al mismo tiempo es una valla muy alta que ella conoció desde que tuvo uso de la razón.

Sara Beatriz Guardia ha sabido abrirse paso en un universo hecho para los varones, lentamente ha sabido ganarse un espacio en una sociedad habitualmente mezquina para reconocer los méritos de sus ciudadanos y más aún de las mujeres intelectuales. Todavía no hemos pasado el tiempo de la sonrisa cuando se habla de las cultas latiniparlas. Soy testigo de excepción de sus andanzas por la Universidad de San Marcos, de sus primeros pasos como periodista de garra, de su sostenido ascenso en la consideración general. Podría decir que ella me ha habituado a las sorpresas. Un día gana un premio internacional con un libro de cocina, refinado como el que más, otro día perora en una Universidad francesa o en foro mexicano sobre Micaela Bastidas o Flora Tristán, otro día organiza un coloquio internacional o nos ofrece un libro sobre un Mariátegui casi desconocido, sola contra el mundo, y después cosecha amigos y colegas en los más apartados rincones de la tierra. Es una mujer de buena madera. Ya que en esta exposición he hablado algo del poder, quisiera decir que con mujeres como Sara Beatriz Guardia en los puestos de decisión, con gentes como ella de sostenido aliento, la palabra esperanza recuperaría su primigenio sentido, su fresca original.

**Marco Martos**

*Poeta peruano. Presidente de la Institución Peruana  
de Promoción Educativa y Cultural, IPPEC.*

*Presidente de la Academia Peruana de la Lengua*

*Decano de la Facultad de Letras de la  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos.*



## Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

La escritora peruana Sara Beatriz Guardia, es la invitada internacional para editar este dossier especial de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* de la Universidad del Zulia, dedicado a la conmemoración de los 90 años de fundación de la Revista *Amauta* fundada por José Carlos Mariátegui.

Le precede a Guardia, una brillante trayectoria intelectual que la da a conocer como una mujer cuya característica principal es fundir en cada palabra de su escritura y de su voz, el testimonio personal de quien aprende en convivencia existencial, cómo es que la realidad más contingente y efímera, responde a otras maneras de contar las historias humanas. Y, en cuanto tal, esta perspectiva en devenir de los fenómenos le vale para afirmar la conciencia práctica necesaria y perentoria, a través de una vida que se trasciende en otros.

Sus diversos méritos nos permiten constatar sus quehaceres de investigadora. Los registra desde varios intereses y puntos de vista, que en solidaria compañía nos provee de otras luces acerca de eso que entendemos por filosofía, política, cultura, libertad, género; términos, entre otros, que descoloniza a partir de la emergencia del discurso de lo femenino. Quizás su mayor ejercicio de imaginación lo podemos observar en su exigencia ética por las certezas que surgen cuando el diálogo con la verdad pone a prueba sus medios y fines; sin nada más, que la legítima defensa de quien interroga por negación y responde con la lucidez de la razón poética.

La labor más representativa de su oficio de escritora (periodista y ensayista), es su puntual reflexión acerca de la figura femenina en la cultura patriarcal general y la peruana en particular; sobre todo, en su tenacidad por recuperar y traer al presente el protagonismo de la historia anónima de muchas mujeres que en su disidencia y/o desobediencia hicieron de contrapeso a los roles jerárquicos y excluyentes del patriarcado, tradicionales en su énfasis por el afán de poder y la subordinación.

En toda su intención la propuesta es liberar y a la vez escrutar, la mirada constitutiva acerca de la otredad del mundo en clave femenina, pues entiende que el sentido crítico de toda opinión reposa en un deber-ser que no puede renunciar a la autonomía; menos aún, a reinterpretar el orden de los poderes que si bien no dejan de ser hegemónicos se pueden vulnerar con una radical y sostenida discrepancia. Las mujeres siempre han ostentado fuerzas ancestrales e insurgentes que inciden en los cambios de la naturaleza de las cosas, aptas para responder a demandas sociales que las convierten en actores políticos pues se reconocen como seres que piensan y tienen algo que decir.

Su exploración del pensamiento de Mariátegui le ha brindado la oportunidad de interiorizar un diálogo que se abre a la cuestión del reconocimiento de la mujer en escenarios y espacios de acción, donde la mujer no puede seguir anulada o cercada por las sombras del mito de la razón masculina en cuanto que principio regente de la vida. Esa otra lectura inédita y ahora feminizada del pensamiento de Mariátegui, demuestra a la luz del día, que el pensador peruano es un sujeto que colide y fractura, y hace viable superar cualquier sistema de ortodoxia, porque el proyecto editorial de *Amauta* no sólo es una reivindicación a los poderes creadores de las mujeres, sino una llamada a consolidar la paridad de roles de género, en beneficio de una sociedad conscientemente pluralista.

En esta nueva aparición de *Utopía y Praxis Latinoamericana*, los artículos que se presentan a los lectores de muchas maneras se sincronizan con las ideas fuerzas más sustantivas del momento

histórico que sirvió de contexto al desarrollo personal, intelectual y político de Mariátegui. Un actor del acontecer que en sus dinámicas espacio-temporales, en un cara a cara, generó una interlocución con sus contemporáneos, con tanta intensidad teórica y práctica, que fue capaz de revertir en más de un sentido las categorías filosóficas y las experiencias políticas con las que se intentaba galvanizar el a veces, inevitable adoctrinamiento del pensamiento por causa de la centralidad de los poderes.

El imaginario por hacernos de más de una figura histórica de Mariátegui, visto y revisto a través de la rica traza de sus escritos y activismos políticos, en cierto sentido puede evocar aquella otra figura de un Gramsci, que obedeciendo a su pasión por la escritura disruptiva y asistémica, transforma el fuero de su celda mussoliniana en un ágora para redactar sus *Cuadernos de Cárcel*. En cada idea, palabras, sentimientos, expresión de la vida de Mariátegui, se traza un arco de medio punto del cual se alza y teje una y otra bóveda hasta llegar a la visión de un conjunto de sistemas arquitectónicamente complementarios. A su juicio, la realidad se debe estudiar desde los contextos que la dotan de sentido y significado; es decir, se procura construir una hermenéutica del sentido de la historia en prospectiva y otra hermenéutica para construir el contenido fáctico de las culturas que la desarrollan. Un permanente momento dialéctico que lo inaugura con inusual carácter revolucionario a través de la revista *Amauta*: un proyecto editorial que se hace registro biográfico de sus luchas e ideales. Y en cuyas páginas, se dio apertura a las otras voces y las otras vidas que debían ser inclusivas a la hora de interpretar las prácticas con las cuales el socialismo en situación de resistencia, crítica y superación, tenía que ser debatido hacia dentro del marxismo eurocéntrico. Y esa es su principal riqueza en tanto que autor y editor de sus ideas y la de otros que las conjugaban para lograr mancomunar intereses análogos o contradictorios, respecto a la visión de otro mundo posible que nunca puede ser homogénea.

En América Latina la revista *Amauta* entra a la Historia de las ideas políticas y los movimientos de emergencia social, como un ejemplo a emular, puesto que fue desde sus inicios un proyecto colectivo público y radical por causa de la crítica a cualquier ídolo o dogmas y lo que hoy se conoce como pensamiento contrahegemónico. En especial, por convertirse en un proyecto comunicativo que efectivamente logra llevar a la praxis la consabida premisa marxista: "no es la conciencia la que determina el ser social, sino que es el ser social lo que determina la conciencia". Se afina en cuestionar, con las limitaciones inevitables de cualquier proceso en curso de evolución y contradicciones, las incoherencias e injusticias del capitalismo y sus desarrollos periféricos, tomando de la realidad los datos empíricos de los fenómenos para teorizar y demostrar hasta donde fuera posible. El Perú fue su laboratorio y hoy día la América Latina no debe extraviarse de aquella mirada.



## Gobetti y Mariátegui: la búsqueda de una teoría política nuestroamericana entre liberalismo y socialismo

Gobetti and Mariátegui: The Search for a Political Our-American Theory between Liberalism and Socialism

Alberto FILLIPI

*Universidad de Roma La Sapienza y de Camerino, Italia.  
Escuela del Servicio de Justicia del Ministerio Público, Universidad de Lanus, Argentina.*

### Resumen

En este artículo se presentan ciertas analogías y equivalencias, entre el pensamiento revolucionario de Gobetti en Italia y el de Mariátegui, en el Perú, de gran actualidad para el desarrollo del socialismo crítico en América Latina. Dos posiciones que se deben contextualizar en el plano teórico y práctico para comprender el presente y futuro de la revolución socialista para aquella (y en cierto modo, también la actual) época. La influencia de las prácticas de movilidad de la clase revolucionaria a través de Lenin, la reforma de los dogmas de la Iglesia por medio del pensamiento protestante, la insuficiencia de liberalismo para lograr los cambios sociales, determinan en ambos pensadores la expresa convicción del paso a una visión socialista de la libertad que haga posible conjugar las voluntades populares en una causa común, a fin de crear las correspondencias con la fase de profundización del liberalismo en sentido marxista.

**Palabras clave:** Gobetti; Mariátegui; Liberalismo; Socialismo.

### Abstract

This article presents certain analogies and equivalences between the revolutionary thinking of Gobetti in Italy and that of Mariátegui in Peru, which is highly relevant to the development of critical socialism in Latin America. Two positions that must be contextualized on the theoretical and practical level to understand the present and future of the socialist revolution for that (and in a certain way, also the current) epoch. The influence of the practices of mobility of the revolutionary class through Lenin, the reform of the dogmas of the Church through Protestant thought, the insufficiency of liberalism to achieve social changes, determine in both thinkers the express conviction of the passage to a socialist vision of freedom that makes it possible to combine popular will in a common cause, in order to create the correspondence with the deepening phase of liberalism in the Marxist sense.

**Keywords:** Gobetti; Mariátegui; Liberalism; Socialism.

**Alberto FILLIPI**  
**Gobetti y Mariátegui: la búsqueda de una teoría política  
nuestroamericana entre liberalismo y socialismo**

*A la memoria de mi querido amigo Sandro Mariátegui,  
hijo de José Carlos y de Anna Chiappe,  
que nació en Roma, durante los años del exilio de su padre.*

**I. EL SOCIALISMO ANTES Y DESPUÉS DE LENIN: REFORMAS Y REVOLUCIÓN**

Como Simón Rodríguez en los inicios de su siglo, Mariátegui ha sido en Suramérica, al comienzo del siglo XX, el pensador y el político revolucionario que con mayor capacidad crítica y empeño militante, ha intentado concebir y realizar una “vía peruana” hacia y para la emancipación social e institucional. Tarea ardua e imprescindible que, de manera análoga, intentó toda una generación, desde los protagonistas de la Revolución mexicana (y los constituyentes de Querétaro, de la constitución de los Estados Unidos Mexicanos, en 1917), hasta Manuel Ugarte, Juan Bautista Justo o, cuatro décadas después de Mariátegui, a Salvador Allende.

La perspectiva del socialismo era difícil y compleja de transitar para concebir y realizar su “implante” en Nuestra América. Los partidos socialistas agrupados en la II Internacional (que se había formado en 1889, en ocasión de los festejos del primer centenario de la revolución francesa) no habían “tomado” el poder en ningún país del mundo, y tampoco habían podido resolver la crucial cuestión teórico-política de la relación entre “reformas” y “revolución”. Tampoco habían afrontado y resuelto el problema heredado precisamente de las revoluciones burguesas europeas del posible vínculo positivo entre “derechos de libertad” y “derechos sociales”, y más en general, entre “política” y “economía”.

La deslumbrante toma del poder por parte de Lenin en la Rusia Zarista había llamado con excepcional interés la atención de Mariátegui (tal y como lo había sido para muchos jóvenes socialistas europeos, como Antonio Gramsci) porque planteaba la necesidad (teórica y política) de buscar caminos de acción revolucionaria capaces de permitir, en Perú (y en Nuestra América en general) llevar al gobierno de la patria a las fuerzas populares, a los campesinos y a los obreros. Representaba, en ese momento histórico, un salto formidable, cualitativo se decía entonces, de las reformas a la revolución.

El italiano Piero Gobetti, felizmente maravillado como Mariátegui (y el joven Gramsci) por la Revolución encarnada en Lenin y el “mito bolchevique”, como lo llamaba Georges Sorel, trató de observar desde un comienzo las diferencias entre la situación italiana y la que había permitido la insurrección leninista. Si bien, en el norte de Italia había un movimiento obrero que podría llegar a ser protagonista de una revolución, digamos análoga, por otra parte no era menos cierto que la tradición política eslava, mística y dominada por la tiranía zarista, establecía diferencias esenciales con Italia<sup>1</sup>.

A pesar del entusiasmo con la figura de Lenin, Gobetti reconoce en un artículo titulado “La rivoluzione italiana” (30 de noviembre 1920) que “Lenin es el más grande estadista de la hora presente, pero una revolución italiana que quisiera inspirarse en él sería condenada al más clamoroso fracaso”. Porque el nexo entre “reforma” y “revolución” se presentaba de manera diferente en Italia (y en América Latina, supone Mariátegui) siendo la revolución en la península posible sólo en la medida en que fuera la continuación y la culminación de las reformas liberales que habían quedado interrumpidas o abortadas en el siglo XIX, culminación capaz de llevar al proletariado del Norte y a los campesinos del Sur a la emancipación política no disociada de la emancipación económica.

1 Acerca de la centralidad de las influencias del pensamiento de Sorel en Gramsci y en Mariátegui, me permito remitir a mi trabajo: “Sorel, Gobetti, Mariátegui: teoría e forma del mito político”, in: CAVALLARI, G & PASTORI, P (eds) (2003). *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Collana del Dipartimento de Scienze Giuridiche e Politiche, Università degli Studi di Camerino, Camerino. Reditado in: *Mil Neuf Cent. Revue d'Histoire intellectuelle*, número 22, Paris, 2004. Sea dicho de paso que Lenin facilitó la elaboración de “mito revolucionario” y, precisamente, partiendo de ese paradigma desarrollado por Gramsci y Mariátegui, he razonado para escribir el ensayo sobre *El mito del Che. Storia e ideologia dell'utopia guevariana*, Einaudi, Torino 2007.

Para Gobetti, en Italia, se trataba de hacer avanzar y desarrollar la revolución liberal y no de negarla *tout court* como había ocurrido en la Rusia soviética: “En Italia –escribió en 1919 en la “Rassegna di questioni politiche. Esperimenti di socialismo”– las clases inferiores han ido conquistando el poder desde hace muchos años, dependiendo de sus fuerzas y del valor efectivo de sus luchas; la revolución se realiza gradualmente dentro de las formas [...] legales”<sup>2</sup>.

Por su parte, Mariátegui ya en los *Siete ensayos* había citado el texto de Gobetti *Paradosso dello spirito russo* en el cual el italiano sostenía polémicamente contra los imitadores abstractos y sumisos del “modelo bolchevique” que: “El verdadero realismo tiene el culto de las fuerzas que crean los resultados, no la admiración de los resultados intelectualísticamente contemplados a priori. El realista –insiste Gobetti– sabe que la historia es un reformismo, pero también que el proceso reformístico, en vez de reducirse a una diplomacia de iniciados, es producto de los individuos en cuanto operan como revolucionarios”<sup>3</sup>.

Texto que inspira de manera directa y evidente a Mariátegui en su lapidaria reflexión metodológica referida a las personalidades que le aparecían como paradigmas revolucionarios, aparecida en el n° 17 de *Amauta*: “Consideramos como Gobetti, que la historia es un reformismo, pero con la condición [de] que los revolucionarios operen como tales. Marx, Sorel, Lenin, he ahí los hombres que hacen la historia” (la cursiva es mía)<sup>4</sup>.

Obsérvese bien que cuando entonces se hablaba de revolución, se entendía la “sovietista” de Lenin, la única que había ocurrido en Europa después de la francesa y que obligaba a todos los socialistas y liberales, desde los reformistas hasta los más izquierdistas, a tomar posición a favor o en contra. Toma de posición que se argumentaba partiendo de un gigantesco equívoco, digamos lingüístico, establecido –con insuperable astucia táctica– por Lenin.

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

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

Con una afirmación teórico-política de incalculables consecuencias para los partidos socialistas latinoamericanos (y no sólo para los italianos presentes en el Congreso de Livorno de 1921, por el cual se funda el partido comunista de Italia), Lenin había argumentado –sobre todo en su libro *El Estado y la revolución*– que el “socialismo” era sólo la “primera etapa” en el avance hacia el post-capitalismo que llevaba (que habría de llevar) al comunismo. De tal suerte que desde esta formidable y totalmente innovadora confusión ideológica era (y fue) posible o casi tácticamente necesario, llamarse al mismo tiempo “socialista” y “comunista”, confundiendo de manera sistemática ambos conceptos/palabras. “Confusión” que llegaría rápidamente a América Latina.

2 GOBETTI, P (1960). “Rassegna di questioni politiche. Esperimenti di socialismo”, en: *Scritti politici*. Torino: Einaudi, p. 138ss.

3 Cfr. MARIÁTEGUI, JC (2007). *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho. República Bolivariana de Venezuela, Caracas.

4 Para profundizar el análisis de estos temas pueden leerse mis trabajos reunidos en: *De Mariátegui a Bobbio: ensayos sobre socialismo y democracia*, Editorial Minerva (fundada por José Carlos Mariátegui y dirigida por Sandro Mariátegui Chiappe), Lima y en: “Los 7 Ensayos en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros”, Actas del Seminario Internacional en *7 Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo*, Universidad Ricardo Palma, Lima 2-3 octubre 2008, Editorial Minerva, Lima y en *Actualidades*, revista del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, n°. 21, enero-diciembre 2010.

Deliberada ambigüedad que culmina en las consignas, que darán la vuelta al mundo, acuñadas por Lenin para interpretar y divulgar su revolución en curso, abiertamente magnificada en vivo y en directo. Al comienzo, en las palabras que en octubre de 1917 pronunció en la estación ferroviaria de Finlandia en Petrogrado, entonces capital de Rusia, cuando a la opinión pública mundial, exclamó: “Queridos camaradas, soldados, marineros y obreros. Me siento feliz de saludarlos en nombre de la victoriosa revolución rusa, de saludar a la vanguardia del ejército proletario internacional [...]. La revolución rusa que han hecho ustedes ha abierto una nueva época. ¡Larga vida a la revolución socialista mundial!”<sup>5</sup>. Y al día siguiente, desde el balcón del segundo piso de la sede del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, insistió: “A partir de ahora comienza una nueva fase en la historia de Rusia. La tercera revolución rusa será la cumbre de la victoria socialista [...]. “Poseemos la fuerza de las masas organizadas capaces de superar todos los obstáculos y de conducir al proletariado a la revolución mundial. Ahora hay que construir un Estado del proletariado en Rusia. ¡Larga vida a la revolución socialista del mundo!”<sup>6</sup>.

Esta interpretación de los hechos, para que la “Revolución” entrara en la historia como la Gran Revolución Socialista de Octubre, había sido reforzada por una de las mayores decisiones tomadas por Lenin en la Séptima Conferencia que tuvo lugar el 6 de marzo de 1918 cuando el jefe de la minoría bolchevique logró que “se cambiara el nombre” del Partido Obrero Socialdemócrata por el de Partido Comunista Ruso.

## II. GOBETTI Y MARIÁTEGUI: LA NECESIDAD DE UNA TEORIZACIÓN PROPIA DE LAS HISTORIAS Y LOS GRUPOS SUBALTERNOS

En este justamente celebrado aniversario de *Amauta*, por iniciativa de la encomiable Sara Beatriz Guardia, y volviendo a Mariátegui, quiero subrayar un aspecto todavía no suficientemente estudiado de su permanencia en Italia y de su relación con la cultura política de aquellos años, especialmente con su admirado Piero Gobetti, con el cual, escribía José Carlos, había establecido intelectualmente una “amorosa consonancia”. Mucho se ha escrito sobre el viaje decisivo a Italia que en los años 20, resultaba ser, si bien en negativo, el laboratorio político más interesante de Europa, precisamente porque venía embestido por el aluvión fascista concomitante, como consecuencia y como causa de la crisis profunda del liberalismo y el socialismo<sup>7</sup>.

Tantos años después, me permito volver a insistir en un texto relevante, muy poco conocido y divulgado, sobre Gobetti citando *in extenso* la larga nota del propio Mariátegui, publica en *Mundial* de Lima del 12 de julio de 1929 bajo el título de “Presentación de Piero Gobetti”:

5 Cfr. Wilson, E (1972). *Hacia la estación de Finlandia*. Aianza Editorial, Madrid.

6 *Ibidem*. Para una visión de conjunto de los tantos y complejos desarrollos históricos del “socialismo/comunismo” en la Unión Soviética en los tiempos de Mariátegui hasta el colapso “nacional” e “internacional” del sistema remito al reciente ensayo de PONS, S (2012). *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale (1917-1991)*, Einaudi, Turin. Para una visión de conjunto de los distintos impactos en América Latina remito a las voces que he escrito para el *Dizionario del Comunismo*, a cargo de Silvio Pons y Robert Service, Einaudi (2 volúmenes) Turin 2008 (Especialmente las “voces”, “Partiti comunisti in America Latina”; “Crisi de Cuba (1962)”; “Guerrilla in America Latina”; “Ernesto Guevara de la Serna”; “Pablo Neruda”; “José Carlos Mariátegui”; “Unidad popular (1970-1973)”; “Rivoluzione Sandinista”). Traducción al inglés por la University Press de la Universidad de Princeton, *Dictionary of 20th-Century Communism*, 2010 (en un sólo volumen).

7 Especiales referencias al viaje de Mariátegui a Italia aparecen en el volumen, a cargo de Giovanni CASETTA, G (1994). *Mariátegui, el socialismo indoamericano, pensamiento político y las relaciones con la cultura italiana*. Franco Angeli, Milán. En cuanto a las lecturas italianas de Mariátegui en su biblioteca – conservada ahora por la Universidad de San Marcos en Lima - he podido ver, cuando la conocí guiado por Sandro Mariátegui en 2008 (en ocasión de mi conferencia magistral “José Carlos Mariátegui y la escena contemporánea, entre Europa y América”, en ese ateneo), obras de Buonaiuti, Croce, Gentile, Gobetti, Mariani, Marinetti, Prezzolini, Rensi, Tarozzi: todas obras adquiridas por Mariátegui después de su regreso al Perú en 1923.

*"[...] Si Benedetto Croce no ha sido aun debidamente explicado y comentado en nuestra Universidad –en la que en cambio ha gozado de particular resonancia el mediado renombre de diversos secundarios Guídos de las Universidades italianas – es lógico que Piero Gobetti, muerto en la juventud en ardiente batalla, permanezca completamente desconocido. Piero Gobetti era en filosofía un crociano de izquierda y en política, el teórico de la "revolución liberal" y el milite de L'Ordine Nuovo [la revista que dirigía Antonio Gramsci]. Su obra – explica el líder socialista a los lectores peruanos – quedó casi íntegramente por hacer en artículos, apuntes, esquemas, que después de su muerte un grupo de editores e intelectuales amigos ha compilado, pero que Gobetti, combatiente esforzado, no tuvo tiempo de desarrollar en los libros planeados mientras fundaba una revista, imponía una editorial, renovaba la crítica e infundía un potente aliento filosófico en el periodismo político".*

*He leído los cuatro primeros volúmenes de Piero Gobetti (Risorgimento senza eroi. Paradiso dello spirito ruso, Opera Crítica. Parte Prima y Opera Crítica. Parte Seconda, Edizioni del Baretto, Turín), y he hallado – explicaba José Carlos lector peruano – en ellos una originalidad de pensamiento, una fuerza de expresión, una riqueza de ideas que están muy lejos de alcanzar, en libros, prolijamente concluidos y retocados, los escritos de la misma generación a quienes la política gratifica con una fácil reputación internacional. Un sentimiento de justicia, una acendrada simpatía por el hombre y la obra, un leal propósito de contribuir al conocimiento de los más puros y altos valores de la cultura italiana, me mueven a exponer – concluye Mariátegui - algunos aspectos esenciales de la obra de este ensayista, a quien no se podría juzgar en toda su singular significación por uno de sus volúmenes ni por un determinado grupo de estudios porque su genio no logró una expresión acabada ni sus ideas una exposición sistemática en ninguno y hay que buscar la viva y profunda modernidad de uno y otras en el sugestivo conjunto de sus actitudes [...]."*

Pocos días antes, Mariátegui, esbozando un retrato del dirigente revolucionario liberal, había escrito en la revista *Amauta* (de junio de 1929, n° 24):

*Piero Gobetti, ensayista de brillante talento y rica cultura, se clasificó muy joven entre los primeros valores de la crítica italiana. Espíritu organizador y constructivo, dio vida en Turín a una de las más interesantes empresas editoriales de la Italia moderna, con la publicación de los cuadernos de La Revolución Liberal. Gozaba ya de sólida reputación como crítico, ganada en no ínfima parte con sus escritos en L'Ordine Nuovo, el diario comunista de Turín (Prezzolini lo cita con deferencia y encomio en La Cultura Italiana). Su campaña antifascista lo obligó a dejar Turín. El propio Mussolini había ordenado al prefecto de Turín que hiciera imposible en esa ciudad la permanencia de Gobetti, tildado con desprecio por el "Duce" como «un insulso enemigo del fascismo». Gobetti encontró la muerte en el destierro. Murió en París, atacado de bronconeumonía, cuando gestionaba el traslado de su casa editorial a la capital francesa. No había cumplido treinta años y era ya una gran figura del pensamiento italiano. La obra de Gobetti ha sido recogida, con profunda devoción, por sus admiradores y amigos, presididos por el valioso escritor Santino Caramella. Por su espíritu –concluye con seguro aprecio Mariátegui-, por su modernidad, por sus muchos admirables aspectos, merece ser difundida en Hispanoamérica, en estos tiempos en que, con el concurso de ciertos italianistas superficiales, atentos al éxito y al espectáculo antes que a las ideas, se pretende hacernos pasar como representantes exclusivos o dominantes de la Italia intelectual contemporánea a los literatos más o menos reclamistas que forman en el cortejo de Mussolini. No hay equidad en que se propague ruidosamente a Malaparte, mientras se ignora absolutamente a Gobetti. Amauta, revista revolucionaria, cumple con un deber al rendir homenaje en Hispanoamérica a la memoria de Piero Gobetti y al ofrecer a sus lectores tres breves ensayos del gran escritor italiano.*

Entre las relevantes cuestiones teórico-políticas que debe encarar Mariátegui, sobre las que deseo llamar vuestra atención, destacan un par de especificidades que marcaban el posicionamiento de Nuestra América. Por un lado, si bien asistimos a la difusión planetaria de las ideas liberales y socialistas,

debemos reconocer que los teóricos europeos del liberalismo y del socialismo no conocían, en forma concreta y documentada, las condiciones sociales, culturales y políticas vigentes en los pueblos de los tres continentes que cincuenta años más tarde se denominarían “tercer mundo”.

Por otra parte, desde la perspectiva de la teoría política, las proyecciones sobre el mundo no europeo y la concepción misma de la “revolución” aparecían ancladas (solamente) en lo que se debatía en el ámbito de la clase obrera de Europa occidental y en las teorizaciones del austro-marxismo y de la socialdemocracia alemana, desde Kautsky a Bernstein.

Una de las razones de la excepcional personalidad intelectual de Mariátegui debe buscarse en su peculiar condición de haber sido uno de los primeros latinoamericanos en establecer una relación crítica con la cultura europea (reducida y degradada en grandísima medida a “ideología europea”), la cual pretendía imponer sus modelos para comprender las historias extraeuropeas (haciendo caer en esta determinante limitación incluso a mentes lúcidas como las de Marx y Engels)<sup>8</sup>.

Hay que hacer una ulterior y esencial constatación: tanto para unos como para otros, la configuración histórica de América Ibérica se escapaba de los esquemas establecidos por Marx siendo, por lo tanto, incomprensible para las mayores corrientes dominantes del pensamiento europeo, generadas en países en los cuales de distintas maneras se había realizado una revolución liberal-capitalista-burguesa.

Este anacronismo ideológico de las teorías liberales y marxistas respecto al continente latinoamericano, implicaba la incapacidad, incluso metodológica, para la comprensión de ese objeto histórico específico constituido por América Ibérica. Es precisamente dentro del campo de esta dificultad teórica y política por parte del liberalismo y el socialismo frente a la realidad concreta de esa región, que se debe entender la difusión y recepción del pensamiento de Gobetti, a través de la mediación cultural y política del socialista Mariátegui.

### **III. EL RETO DE LA DECOLONIALIDAD: LA CRÍTICA DE LAS TRADICIONES ANTIDEMOCRÁTICAS Y OLIGÁRQUICAS-REACCIONARIAS DEL PODER, ENTRE ITALIA Y PERÚ**

¿Por qué fue y sigue siendo tan relevante este vínculo conceptual e histórico-político de Mariátegui con Gobetti?

Por varias razones que presento a la atención de ustedes en esta ponencia, cuyo núcleo central es la relación entre la herencia histórica de la tradición liberal y de la tradición socialista en el pensamiento y la acción política en los tiempos que preceden y acompañan la obra de Gobetti y Mariátegui en Italia y en Perú respectivamente. Pero, además, porque es un tema central de nuestros días, cuando la ofensiva de las derechas, desde Europa hasta nuestros países, usa y abusa del concepto de “libertad” y de “liberalismo” de manera sistemática, ideológica y denigrante. Cuando es más necesario que nunca entender el concepto jurídico-político de libertad, de los derechos de libertad en su inescindible vinculación con los derechos sociales, de igualdad y de justicia de los cuales son privados muy a menudo nuestros pueblos.

Tanto Gobetti, como Mariátegui, estaban bien conscientes de cómo –con todas las esenciales diferencias entre ambos países– la posibilidad de una revolución socialista no podía soslayar la cuestión de los “derechos sociales” junto a los “derechos de libertad”; es más, entendían que había una relación de recíproca implicancia entre el avance (o el retroceso) de tales valores políticos y las posibles, efectivas

8 Sobre los temas indicados en éste párrafo remito al clásico ensayo de Manuel Caballero, *Latin America and the Comintern, 1919-1943*, Cambridge University Press, Cambridge y Londres 1986 (del cual también existe una traducción al Español, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas 1987), y a José Aricó, *Marx y América Latina*, Debate, Lima 1980 y Alberto Filippi, “Gramsci, Bobbio, Aricó: sociedad civil e instituciones jurídico-políticas hispanoamericanas” in: *Filosofía y Teoría Política. Norberto Bobbio y América Latina*, Hammurabi, editor, Buenos Aires, 2016.

prácticas institucionales del ejercicio de ambos<sup>9</sup>.

Sabemos bien de qué manera en la actualidad, tanto en Perú, como en Italia (en Suramérica como en Europa), la recuperación teórica y política de las luchas por los derechos de libertad y de igualdad ha sido —y sigue siendo— tan necesaria debido al legado de tradiciones antiliberales y antidemocráticas muy arraigadas y todavía fuertes, al poder secular del despotismo político y del despotismo económico, de los dominios imperiales y la consecuente colonidad cultural en los países dominados. En Efecto, desde el siglo decimonónico no fuimos centros libres o hegemónicos de la historia occidental, sino periferias disgregadas y penetradas por colonización ideológica más reaccionaria.

Tradiciones, respecto a los derechos fundamentales, y a sus negaciones, antiliberales y anti-guilaritarias defendidas y divulgadas por los medios de las grandes corporaciones informativas y de la “telepolítica”, que se han encargado, a lo largo y ancho del mercado mundial, en sucesivas metamorfosis y epifanías en estos terribles años (a partir de la crisis de 2008) de la “financiarización” planetaria y de los capitales y de los recursos naturales, años de despotismo de los mercados y de privatización de los bienes comunes. Tiempos dominados por esa “financiarización” de las economías y el neo-capitalismo financiero “tecnocomunicacional”, que a pesar de que con desvergonzada ironía se (auto)define como “neo-liberal”, en realidad, ejerce su dominio con formas de negación planetaria de los derechos de libertad y de igualdad, tanto de las personas como de los pueblos.

En efecto, comprobamos cotidianamente cuánta más libertad, indiscriminada y concentrada, tienen los poderes económicos en el control monopólico de los mercados globales, de menos libertad disponen los pueblos a causa de su debilidad jurídica; incapaces para asumir la defensa de sus derechos fundamentales violentados, relegados a la impotente “protección” de los Estados.

Debemos reconocer que la palabra misma “libertad”, sin una hegemonía civil y colectiva que imponga —mediante un ejercicio efectivo— la defensa de los derechos humanos y de los bienes jurídicamente comunes —generada por los que denomino los “movimientos instituyentes, sociales, horizontales”, que luego deberán cruzarse con los “movimientos constituyentes e institucionales verticales”— se vuelve palabra sacrilega y ofensiva.

Pero, volvamos al debate de los tiempos de Gobetti y de lo que pudo conocer y analizar Mariátegui en sus años italianos (y hasta 1930) fuertemente dominados — como él nos lo explicó— por la filosofía de Benedetto Croce, mientras Mussolini tomaba y consolidaba su poder como Duce, de la revolución fascista primero y de la dictadura después.

Comencemos por la cuestión preliminar y fundamental de los léxicos (propios de cada época) y veamos, con precisión, la filología específica de los conceptos/términos de “liberalismo” y “liberismo”<sup>10</sup>.

El término “liberismo” (nótese bien: existe sólo en italiano) difundido por Croce (durante su célebre polémica con Luigi Einaudi, en la segunda mitad de los años ‘20), viene empleado para referirse al pensamiento económico y distinguirlo de manera explícita del “liberalismo”, es decir, de las ideas políticas liberales de: John Locke a John Stuart Mill, hasta las del mismo Croce en Italia. Porque, como bien

9 El autor europeo de referencia en estos temas de filosofía política, que asumió en Italia la tradición de Gobetti y del socialismo reformista de Carlo Rosselli, del “socialismo liberal” es Norberto Bobbio, sobre cuyas influencias en el pensamiento político nuestroamericano contemporáneo, remito a mi trabajo: ID (2016). *Filosofía y Teoría Política*. Norberto Bobbio y América Latina, Ed. cit.

10 Para algunas indicaciones metodológicas para la elaboración de un “léxico nuestroamericano” del pensamiento filosófico y político remito a mi trabajo: “Historia e historiografía del léxico jurídico-político y filosófico en la América Hispana”, in: CASCIONES, C & MASI SIRA, C (eds) (2009). *Tra Italia e Argentina. Tradizione romanistica e cultura dei giuristi*, Satura editrice, Napoli, y más en general, sobre las diferentes, específicas, connotaciones y denotaciones políticas en los distintos siglos de nuestra historia remito a mi ensayo: *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su configuración política*, Prólogo de Raúl Zaffaroni, INFOJUS, Buenos Aires, 2015.

sabemos, la lucha por la libertad, precede miles de años a la organización política de la sociedad, y la “economía del libre mercado” se corresponde con una etapa reciente, de apenas dos siglos, sin visos de eternidad, de la organización económica<sup>11</sup>.

El Partido Liberal Italiano había sido fundado en 1922, siendo declarado ilegal por la dictadura en el año 1925, y permanece en la clandestinidad hasta su reconstitución en 1943 (con la caída de Mussolini) por iniciativa de Croce y de Luigi Einaudi. Es precisamente en ese año de la proscripción del partido, cuando el liberalismo de hecho había colapsado en casi toda Europa, y se afirmaban, en clave abiertamente anti-liberal, tanto el fascismo italiano como el «sovietismo ruso», Croce en un artículo titulado, de manera provocadora, “Liberalismo”, sostenía con empecinada tozudez que

*(...) la afirmación [...] que se hace con particular insistencia, según la cual la función del liberalismo ya se ha agotado y que presente y porvenir corresponde al contraste y a la lucha entre las dos tendencias fundamentales, el socialismo o comunismo de una parte, y el reaccionarismo o «fascismo» de la otra, [es insostenible]. Que esta afirmación no tenga valor doctrinal alguno —insistía Croce en contra de la opinión de casi todos—; es algo que ni siquiera amerita ser demostrado: las tentativas de algunos filósofos de construirla doctrinalmente, usando los conceptos de «Estado fuerte» y de «Estado ético» son filosóficamente ilegítimas y caen en el sofisma y en el altercado verbal. Y —concluía Croce con vigilante sabiduría— en cuanto a su valor de previsión o de profecía, esta no supera el valor de las previsiones y profecías históricas, son todas muy inestables y expuestas a inesperadas e irónicas desmentidas<sup>12</sup>.*

Sin embargo, años antes de la distinción de Croce y del derrumbe del sistema liberal —proclamado y celebrado por Sorel— Gobetti sostenía que muchas eran todavía las tareas históricas que el propio liberalismo económico tenía por delante en los países europeos capitalísticamente atrasados y periféricos, desde Portugal a Italia del Sur, desde Polonia y los países Eslovacos hasta España.

Con un criterio parecido, Gramsci denunciaba en Italia la política reaccionaria de los sostenedores del “feudalismo económico” y escribía, en 1918

*El liberalismo es una lucha en favor de los oprimidos porque combate a los nuevos feudatarios del trigo, los barones del azúcar, los explotadores de la siderurgia, [...]. El Liberalismo es «lucha por la justicia» o lo es «en favor de los oprimidos». Lucha por la justicia, porque [el liberalismo] pide, simplemente, que los que compiten lo hagan [sólo] con sus fuerzas, para que los mejores puedan triunfar<sup>13</sup>.*

- 11 Para el estudio de la entera polémica, remito a los textos compilados de Benedetto Croce, Luigi Einaudi, *Liberalismo e liberalismo*, a cargo de Paolo Solari, Ricciardi editor, Nápoles 1988, que recoge los textos de la discusión pública iniciada en 1927. Sobre la concepción de la libertad política en Locke y su trascendencia respecto al modelo económico del capitalismo de este comienzo de Siglo XXI, reenvío al agudo ensayo de Diego Fernández Pychaux, *La resistencia, formas de libertad en John Locke*, Prometeo, Buenos Aires 2015. Una visión histórica de las milenarias concepciones de la “libertas” (y de sus teorizaciones) es abordada en el ensayo de Francesca Izzo, *Le Avventure della liberta. Dall’antica Grecia al secolo delle donne*, Carocci editore, Roma, 2016.
- 12 CROCE, B (1925). “Liberalismo” (1925) ahora in: *Cultura y vida moral. Intervenciones polémicas*, edición española a cargo de Ana Jaramillo para las ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, Lanús, 2011, p. 239. Sobre la historia conceptual y política de la idea de *libertas/libertad* (y de su pareja no menos milenaria «isonomía») remito a las “voces” que había redactado Bobbio para la *Enciclopedia Italiana entre los años 1977 y 1978*, ahora reunidas en un libro editado por Einaudi, *Eguaglianza e Libertà*, Turín 1995. Sobre la interpretación del liberalismo entendido como invocada ausencia del Estado y coincidencia entre “mercado” y “democracia” remito a los escritos de Friedrich Von Hayek y al respectivo capítulo dedicado al apogeo del pensamiento “liberal y neo-liberal” en la *Storia del pensiero liberale*, de Giuseppe Bedeschi, Rubettino, Soveria Mannelli, (Cz), 2015.
- 13 Este desconocido texto (escrito en evidente sintonía con el pensamiento de Piero Gobetti) apareció en la revista socialista de Turín *Il grido del popolo*, n.º, 710, 2 de marzo de 1918, con el título precisamente de “Liberalismo”. Para entender la vinculación ideal de Gramsci con Gobetti véase el cap. 2 (“Liberalismo revolucionario”) del ensayo de POLITO, P (2007). *El liberalismo de Piero Gobetti*, Centro Studi Piero Gobetti, Turín, pp. 59-76.

Pero, entremos en el mérito de como afrontaba el problema Mariátegui en sintonía con Gobetti, en los meses en los cuales introduce el pensamiento político de Gobetti en Perú. La primera consideración que debe hacerse es que la historia de América Ibérica (como de gran parte de Italia, según la interpretación de Gobetti) se caracterizaba por la no concreción de una revolución burguesa, la cual, contrariamente, fue remplazada por la que Gramsci denominaba la “revolución pasiva”. Razón que explica las diferencias sustanciales entre la historia peruana e italiana, a la vez de excéntricas, en relación con el modelo clásico europeo de la interpretación ideológica e historiográfica liberal.

Esta diferencia histórica y conceptual que Gobetti establece entre los modelos teóricos del liberalismo y del socialismo europeo (referidos esencialmente a Inglaterra y a Europa como centro occidental) y la realidad italiana es precisamente lo que interesa particularmente a Mariátegui, pues le permite comprender mejor la peculiaridad pre-industrial peruana, respecto al modelo capitalista-céntrico formulado por Carlos Marx. Explica Mariátegui:

*Así pues, Gobetti, al observar la historia italiana partiendo del Piamonte, domina el panorama de la política” determinando de ese modo las diferencias específicas con el resto de Italia.*

Partiendo desde esta óptica,

*(...) la Unidad Italiana, como expresión de un ideal victorioso de modernidad y reforma, se presentaba, a la inquisición apasionada y señera de Gobetti –resume Mariátegui– incompleta y convencional. Las corruptelas de la Italia meridional, agrícola y pequeño burguesa, provincial y pobre, palabrera y gaudente, pesaban demasiado en la política y la administración de un Estado creado por el tesón de las élites septentrionales. El Estado demoliberal era en Italia el fruto de una transacción entre la mentalidad realista y europea de las regiones industriales del Norte y los gustos cortesanos y demagógicos de las regiones campesinas del Sur [...]”<sup>14</sup>.*

Tales condiciones, de explotación y dependencia del Sur, determinadas por la política reaccionaria de la derecha conservadora, que sólo una revolución liberal, que se extendiese por toda la península italiana, parecía una meta todavía por alcanzar; con mayor razón, la misma revolución socialista todavía resultaba imposible, bloqueada, como estaba por las “diversas fuerzas negativas y reaccionarias” que ya habían minado la constitución del Estado liberal. Incluso las grandes transformaciones introducidas “por los cuadros de la revolución proletaria” en los consejos obreros de la Fiat en Turín y por las

*(...) fuerzas que partían del Norte y anunciaban vigorosamente una democracia obrera” sostenida por el “Orden Nuevo” [de Gramsci] que representaban –observa Mariátegui– el impulso de una Italia absolutamente moderna, entonada económica y mentalmente al ambiente más estrictamente occidental, se esterilizaba por la resistencia de una Italia provincial, íntimamente güelfa y papista, deformada en la superficie por el espectáculo parlamentario, cuyo verbalismo inconcluyente y cuya retórica espumante inficionaban al propio socialismo, basado en clientelas electorales y agitaciones de plaza mal avenidas en sus móviles con el entendimiento y la actuación de una política marxista”<sup>15</sup>.*

El juicio final de Mariátegui —el cual, sin que él pudiera saberlo está en profunda sintonía con lo que elaborará Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, especialmente entre 1929 y 1932-, es tajante y esclarecedor del pensamiento de Gobetti sobre la revancha de las fuerzas oligárquicas “negativas y reaccionarias” que hundieron el liberalismo y toda posibilidad de socialismo.

14 MARIÁTEGUI, JC (1929). “Piero Gobetti y el Risorgimento”, *Mundial*, Lima, 15 de agosto. Asimismo, en: *Alma matinal* y en el tomo primero de *Mariátegui Total* (p. 543) a cargo de Sandro Mariátegui, Editorial Minerva, Lima 1994.

15 *Ibidem*.

**Alberto FILLIPI**

**Gobetti y Mariátegui: la búsqueda de una teoría política  
nuestroamericana entre liberalismo y socialismo**

*Puede decirse que el drama del Risorgimento nunca apareció, más vivo, en sus consecuencias, que en los días dramáticos en que, vencida sin combate la revolución socialista, se preparaba por la interacción de las diversas fuerzas negativas y reaccionarias la revancha de la Italia pequeño-burguesa contra el Estado liberal. Este es, sin duda —concluye Mariátegui—, el factor que excita la clarividencia de Gobetti para reconstruir tan lúcida y apasionadamente la génesis ideal del Risorgimento<sup>16</sup>.*

En resumen: digamos que la cuestión de método planteada por Gobetti imponía la necesidad de hacer un análisis comparado entre las instituciones políticas de la Europa burguesa y las del Piamonte así como las de la Italia del Sur. Comparación que, en la visión de Mariátegui, se extiende a los múltiples niveles económico-institucionales, presentes en las diversas latitudes del continente americano: desde el Norte de los Estados Unidos, cristiano-capitalista y burgués, al Sur de este mismo país, dominado por modelos pre-burgueses y pre-capitalistas, hasta la grandísima e imprevisible América Ibérica donde conviven diversos modos de producción así como diversas formaciones políticas, económicas y sociales, en una mezcla muy sui generis de “feudalismo” y “capitalismo”<sup>17</sup>.

De tal suerte que se trataba de analizar las formas históricas del “retraso de la conciencia política” latinoamericana y de las instituciones liberales, análogas a lo que Gobetti había constatado en Italia, y las implicancias que aquel “atraso” habría tenido en la perspectiva del socialismo en América andina. El tema de fondo que Mariátegui trae de Gobetti es la fallida realización de la reforma protestante, en los países “latinos” y católicos de Europa y en América Latina, reforma a la cual Hegel —y luego Max Weber— le había atribuido una función decisiva en la génesis de la modernidad que prepara la revolución capitalístico-burguesa.

Al contrario, en las “naciones católicas latinas”, no sólo no se dio la Reforma, sino que la Contrarreforma condicionó negativamente las dinámicas culturales, sociales y económicas que hubieran podido generar la revolución liberal-burguesa<sup>18</sup>. La Reforma protestante introdujo una nueva civilización del trabajo y

*(...) con ella aparecían en Europa — explica Gobetti y concuerda Mariátegui — nuevas tipologías morales en base al libre examen: el capitalismo nace de una revolución individual de la conciencia, educada a la responsabilidad personal, de manera que la democracia en los países protestantes se impregna de liberalismo, con reflejos de pasión libertaria en las masas, en evidente oposición a la plebe católica condicionada negativamente por el pauperismo y los halagos de la beneficencia<sup>19</sup>.*

*Al comparar el proceso religioso y social de Italia con los países capitalistas [hegemónicos en Europa] —comenta y aclara con gran agudeza Mariátegui— Gobetti formuló este juicio de fondo:*

16 *Ibidem*

17 Se puede considerar que el debate importantísimo (que tuvo lugar entre los años 60 y 80 del siglo pasado) sobre la peculiaridad “feudal” o “capitalista” de la economía latinoamericana de los siglos XVIII y XIX empezó precisamente con las reflexiones sobre la realidad peruana de Mariátegui, y luego retomado parcialmente por Sergio Bagú en su clásico trabajo *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada de América*, Buenos Aires 1949.

18 Consideraciones sobre la “*historiografía imperial-católica*” referida a América latina que valorizan la lectura mariateguiana de Gobetti y su interpretación crítica de la historia lberoamericana, en: FILLIPI, A (1988). *Instituciones e Ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, prólogo de José Aricó, Alianza Editorial, Buenos Aires, cap. IV e Id. “Para una crítica de la historiografía antiliberal europea sobre la Independencia Hispanoamericana y el pensamiento político-insitucional de Bolívar”, In: *Bolivarium*, Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, Año V, n.º. 5, 1996, pp. 69-132.

19 GOBETTI, P (1923). “Le democrazie del lavoro e la civiltà della Reforma”, *Conscientia*, año II, n.º. 5, Diciembre. Pero sobre este punto esencial en la lectura mariateguiana de Gobetti, léanse ahora los trabajos recogidos por Alberto Cabella y Oscar Mazzoleni, *Gobetti tra Riforma e Rivoluzione*, Angeli Editor, Milán, 1999.

*En la historia italiana, los tipos de productores resultaron de las transacciones a que constriñe la dura lucha contra la miseria. El artesano y el mercader decayeron después de las comunas [de la Edad Media]. El agricultor es el antiguo siervo que cultiva por cuenta de los patrones o de la curia y tiene en la enfiteusis su única defensa. La civilización más característica luego es la que se forma en las cortes o en los empleos y que habitúa a las astucias, a los funambulismos de la diplomacia y de la adulación, al gusto de los placeres y la retórica. El pauperismo italiano se acompaña con la miseria de las conciencias: quien no siente cumplir una función productiva en la civilización contemporánea, no tendrá confianza en sí mismo, ni culto religioso de la propia dignidad. He aquí en qué sentido el problema político italiano, entre los oportunismos y la caza descarada de puestos y la abdicación frente a las clases dominantes, es un problema moral<sup>20</sup>.*

Cada vez que se quiera profundizar –concluye Mariátegui– en la explicación del retraso de la lucha de clases y de la conciencia política italiana, Gobetti retorna a este concepto. «El atraso de la economía impide que Italia eleve su progreso al nivel de los grandes Estados capitalistas de Europa»<sup>21</sup>.

En junio de 1929, en el número 24 de la revista *Amauta*, – y ello constituye una de las razones para volver sobre Gobetti en ocasión del aniversario de la revista — apareció la traducción del artículo de Gobetti “Nuestro protestantismo”<sup>22</sup> donde se argumentaba cómo el capitalismo anglosajón sería incomprensible sin “la revolución individualista” introducida por Lutero y Calvino, precursores de la moral del trabajo postulada por las «nacientes democracias productoras» y que «el espíritu de la democracia protestante es idéntico a la moral librecambista del capitalismo y la pasión libertaria de las masas».

Gobetti proseguía sosteniendo –comenta Mariátegui – que la “madurez anglosajona, la capacidad de creer en las ideologías precisas, enfrentar los peligros para hacerlas prevalecer, la voluntad rígida de practicar dignamente la lucha política nace de este noviciado, que significa la última gran revolución ocurrida después del cristianismo”. ¿Y en Italia? - se preguntaba Gobetti– “El protestantismo en Italia –respondía– debe luchar contra la economía parasitaria, la humanidad pequeño burguesa y debe buscar en los obreros educados para la lucha libre y la moral del trabajo los cuadros de la herejía y de la revolución democrática. De este modo, no será una ideología de importación sino el mito auténtico de una Italia educada con dignidad, el mito de ciudadanos capaces de sacrificarse por la vida de la nación porque son capaces de gobernarse sin dictadores ni teocracias”<sup>23</sup>.

En Perú y América Ibérica –reflexiona Mariátegui desarrollando desde la perspectiva peruana las consideraciones de Gobetti– se habían negativamente configurado condiciones históricas similares a las de Italia centro meridional, penetrada por la influencia del conservadurismo católico, no liberal y a menudo activamente reaccionario, donde la “lucha por la libertad y la democracia no se sintió suficientemente en sus fines ideales, en su necesidad histórica del pueblo”<sup>24</sup>.

En síntesis: “Italia no superó, ni aún en su más ardiente estación demomasónica, el equívoco del liberalismo católico”. Y ello como consecuencia –prosigue Mariátegui citando a Gobetti–

*(...) del diletantismo literario, que había impedido una reforma religiosa y en el mismo modo un movimiento franciscano de redención autónoma, era sustancialmente anárquico y antisocial. Y una psicología libertaria*

20 *Ibidem.*

21 MARIÁTEGUI, JC (1929). *Op. cit.*, y ahora pp. 143-144 de *El Alma Matinal* (Ed. Populares, 1988) y en *Mariátegui Total*, Tomo I pp. 543, ed. 1994.

22 Aparecido en la *Rivoluzione Liberale*, año IV, n°. 20, 17 de mayo de 1925. Artículo que había sido publicado el 22 de diciembre de 1923 en la revista protestante *Conscentia* bajo el título: “La democrazia del lavoro e la civiltà della Reforma”, que ya he citado (ver nota 12).

23 GOBETTI, P (1929). “Nuestro protestantismo”, *Amauta*, n°. 24, Lima. En el mismo número de *Amauta*, Mariátegui tradujo otros dos artículos de Gobetti.

24 MARIÁTEGUI, JC (1929). *Op. cit.*, también in: *El Alma Matinal*. p. 142. También en *Mariátegui Total*, Tomo I, p. 543.

*así formada podía aceptar por mera inercia una fuerza tradicional como la Iglesia, pero no podía dar su vitalidad a la creación del nuevo Estado; como la historia en su más vasta dialéctica europea desbordaba la contingente voluntad de la mayoría de ciudadanos italianos, se aceptó la osamenta, el mecanismo del Estado liberal, sin vivificarlo interiormente. Las experiencias de los años 1848 y 1849 ayudaron a la formación de la nueva clase dirigente, pero debiendo ésta aceptar el equívoco que la circundaba, tuvo solamente una función de práctica habilidad, no fue revolucionaria no creó el Estado. En estas palabras está expresada la tragedia de una clase dirigente a la que Italia fascista ha vuelto las espaldas, pero a la que debe, sin duda, Italia, su puesto actual en el mundo moderno<sup>25</sup>.*

Analizada en una perspectiva comparada: la visión gobettiana, sustancialmente compartida por Mariátegui nos explicaba cómo, en las condiciones históricas de la realidad italiana de comienzos del siglo pasado, no se podía plantear la cuestión de la actualidad teórica y práctica de la revolución liberal y en consecuencia de una revolución socialista –en virtud de la intrínseca vinculación entre ambas– sin proceder primero a revisar críticamente el pasado, remoto y reciente tal y como se había configurado en Italia así como en España y América Ibérica. Y sin cumplir, al mismo tiempo, la consiguiente crítica al “neo-revisionismo” ideológico e historiográfico que había mitificado la herencia de aquel pasado, español o italiano, manipulándolo para imponer una celebración apologetica del presente: tratando de instalar el paradigma conservador que proclamaba: la reacción como progreso.

Es por todo ello que, en la visión a contracorriente de Gobetti, el Risorgimento – al igual que las luchas por la Independencia política del Imperio Español en América a inicios del Ochocientos, según Mariátegui – aparece como un proceso histórico no sólo inconcluso sino francamente abortado, habiendo “faltado en la batalla liberal de Italia el estímulo de una afirmación vigorosa de las clases obreras” y habiendo [caído] el “absolutismo incesantemente en tratos con la plebe indiferenciada para tener bajo control al espíritu liberal y republicano. En el siglo XVIII – subraya Mariátegui – el movimiento laico y liberal no se desarrolla en Italia por acción del mismo factor negativo de retraso” que por otra parte iguala la condición italiana con aquella de gran parte de América borbónica.

*Este aspecto de las meditaciones de Gobetti – sostenía desde una innovadora perspectiva de análisis comparado Mariátegui – tiene un excepcional interés, que casi es innecesario subrayar, para los estudiosos de la evolución social de España y sus colonias americanas. Las consecuencias morales, políticas e ideológicas del pauperismo, de la beneficencia, de las cortes y las administraciones apoyadas en la domesticidad de las clases parasitarias, del servilismo de las plebes menesterosas, no son menos visibles ni menos trágicas, en la España de Fernando VII o en la América de Gabriel García Moreno, que en la Italia setentista [del siglo XIX] o neo-güelfa<sup>26</sup>.*

Para lograr establecer en Italia y en Perú un posible y necesario nexo político entre “revolución liberal” y “revolución socialista”, era indispensable ante todo una acción política capaz de superar las tradiciones económico-políticas reaccionarias que la condicionaron bloqueándolas de manera similar como “revoluciones pasivas”, tanto en la historia italiana como en la iberoamericana. Al mismo tiempo, se trataba de establecer cuáles eran las tareas que la teoría política –y la consciente hegemonía cultural– habría debido enfrentar para reinventar los pasados modelos de origen inglés y francés de liberalismo y del socialismo teórico marxiano, adaptándolos y aplicándolos, si era posible, a la especificidad de las realidades históricas de Italia, y más en general, de las naciones extra-europeas.

25 *Ibidem*

26 *Ibid.*, p. 144 en *El alma matinal* (“La economía y Piero Gobetti”) y en *Mariátegui Total*, Tomo I, p. 542. Mariátegui observa y analiza con formidable conocimiento y precisión el desarrollo de los procesos históricos reaccionarios, antiliberales y anti-democráticos que culminaron con el fascismo en Italia y con la dictadura de Miguel Primo de Rivera en España (1923-1930), fenómenos a los cuales dedica casi cincuenta artículos que considero deben ser leídos aún hoy en día para lograr una comprensión de una historia comparada de la configuración histórica y política de las dictaduras y de las culturas reaccionarias.

#### **IV. PARA UNA TEORÍA JURÍDICO-POLÍTICA DE LOS DERECHOS DE LIBERTAD Y DE JUSTICIA SOCIAL EN SURAMÉRICA. DESDE MARIÁTEGUI A SALVADOR ALLENDE.**

Afortunadamente, gracias a la gran influencia que en aquellos años tuvo Mariátegui, la recepción del pensamiento de Gobetti termina por trascender el ámbito peruano para extenderse al resto de América Latina. En forma particular, el debate sobre liberalismo y socialismo había tenido especial interés en Argentina, donde tuvo gran relevancia el pensamiento del socialista Juan Bautista Justo (que muere dos años después de Gobetti y dos antes que Mariátegui) y donde, no por casualidad, algunos años más tarde se publicarán, con prefacio de Gaetano Salvemini, algunos escritos fundamentales del principal teórico del Socialismo liberal, el italiano Carlo Rosselli<sup>27</sup>.

Como hemos visto, la “conexión”, jurídico-política complementaria y simétrica, entre socialismo liberal y liberalismo socialista fue reconocida por el mismo Gobetti en una nota a un artículo de Carlo Rosselli en el cual se sostenía que:

*(...) una vez admitido, como lo admite Rosselli, que el socialismo es la conquista por parte del proletariado de una relativa autonomía económica indispensable y la aspiración de las masas para afirmarse en la historia, se ha dado el paso más difícil para entenderse. Incluso nuestro liberalismo es socialista si se acepta el balance de marxismo y socialismo ofrecido por nosotros más veces. Basta con aceptar el principio que todas las libertades son solidarias<sup>28</sup>.*

Para comprender el sentido y alcance de estas ideas precursoras, recordemos que, a inicios de 1924 salió en Milán el nuevo diario de la juventud socialista denominado *Libertá* en el cual se manifestaron dos orientaciones: la del “marxismo revisionista”, encabezada por Rodolfo Mondolfo y la del “socialismo liberal”, sustentada por Alessandro Levi<sup>29</sup>.

Con la idea de extender el debate, la dirección de *Libertá* abre una “discusión serena” invitando a los compañeros a pronunciarse “sobre los métodos y principios del socialismo marxista frente a los múltiples revisionismos elaborados hasta hoy o en vías de elaboración”. En el Número 7 de *Libertá* (1° de abril de 1924) se publicó el artículo “L’ora di Marx”, firmado por Piero Gobetti,

*Es necesario tener el coraje de afirmar – escribe Gobetti – que esta es la hora de Marx; pocos escritores del siglo pasado (sólo Cattaneo entre los italianos) se pueden releer con tanta conmoción febril e indignada. Es necesario reimprimir las páginas de la crítica [de Marx] a la pequeña burguesía: ¡¡son la crítica al fascismo!! A su polémica contra el comunismo utópico y anárquico y a la democracia traidora podremos colocar los nombres de la subversión vana y la incertidumbre socialdemocrática que aparecieron después de la guerra, en lugar de la revolución proletaria. [...] Pero ¿cuántas veces – se pregunta – no vienen a la mente las maldiciones de Marx frente a los intelectuales mussolinianos? [...] El movimiento obrero tuvo un objetivo y originalidad cuando lanzó su grito de batalla. No es cierto que Marx habló a las masas con el lenguaje materialista, Mazzini con el lenguaje ideal: el ideal de Mazzini es confuso y romántico; el de Marx realista y laborioso. En Italia, Marx – concluye su crítica Gobetti – fue mandado al desván por la inmadurez*

27 Se trata de *Acción y carácter. Escritos políticos y autobiográficos y Socialismo Liberal*, ambos publicados por la Editorial Amalee de Buenos Aires en 1944. De Salvemini ya había aparecido en Argentina la traducción española de *Carlo and Nello Rosselli. A Memoir*, publicado en Londres (a cargo de For Intellectual Liberty) en 1937 y publicado por la editorial *Hechos e Ideas* en Buenos Aires el año siguiente.

28 GOBETTI, P (1924). “Liberalismo socialista” in: *Rivoluzione Liberale*, Turín, año 3, n°. 29, 15 de Julio.

29 En el n° 4 de *Libertá*, Mondolfo, siguiendo en el debate iniciado por Carlo Rosselli, publica el artículo “Marxismo y Revisionismo”, sobre el cual Levi interviene a su vez y repetidamente, insistiendo en la “lección ética” del socialismo y refiriéndose, a la figura moral de Giuseppe Mazzini (Cfr. “Problemi morali”, n°. 5., “Vivere nella realtà”, n°. 7, “Il dovere politico”, n°. 10).

*del capitalismo y del proletariado*<sup>30</sup>.

No es para nada casual que el mejor comentario sobre la visión gobettiana de la relación entre liberalismo y socialismo lo hizo en Italia Bobbio, cuando al reconocer que la interpretación histórica y filosófica de su admirado Gobetti no sólo “no se distingue del todo de la rosselliana, [sino] más bien la anticipa”. Justamente se ha observado —aclara Bobbio— que “para sintetizar la relación que establece Gobetti entre liberalismo y socialismo hace falta darse cuenta de que la revolución liberal, mediante la cual el proletariado lucha por su propia liberación, es la “forma más avanzada y completa de liberalismo”<sup>31</sup>”.

Resulta sin duda relevante que en 1927, en plena madurez, Mariátegui sostuviese convencido que: “el destino de todo liberalismo auténtico es preparar el camino al socialismo”<sup>32</sup>. Para él, como para Justo (así como lo será para Rosselli), se trataba, dentro de las diferentes condiciones históricas específicas de cada país, de dar vida a una batalla teórica y práctica, doble y convergente, para liberar al liberalismo de los axiomas del liberalismo que se había vuelto oligárquico y reaccionario y al socialismo de la lógica determinista y evolucionista de la II Internacional.

Un año después, en un artículo emblemáticamente titulado “La economía liberal y la economía socialista”, Mariátegui, después de haber sostenido —a la par de Gobetti— cómo “el primer estado socialista se demostró mucho más liberal que los estados que se autoproclamaban liberales”, llegaba a la misma conclusión a la que habían arribado los pensadores liberales al afirmar que la función del liberalismo, desde la perspectiva histórica y filosófica, ha pasado a ser la tarea del socialismo y que “siendo el liberalismo un principio en constante evolución y desarrollo, ahora no hay nada menos liberal que los viejos partidos que llevan este nombre”<sup>33</sup>. Convencimiento que José Carlos el año antes de su muerte recordaba ser compartido — como hemos visto al comienzo— “por filósofos, tan diferentes, como Bertrand Russell y Benedetto Croce, [...] para quienes el socialismo sigue históricamente al liberalismo como principio de civilización y progreso”<sup>34</sup>.

Y, en otro contexto, volvía a los mismos conceptos afirmando — en la perspectiva de una posible transición hacia el comunismo, que habría señalado el inicio de un “orden nuevo” — que este futuro nuevo orden “no puede renunciar a ningún progreso moral [logrado] por la sociedad moderna”.

Razón por lo cual, en su “programa socialista”, Mariátegui consideraba con todo fundamento “que no se podía despreciar ninguna conquista intelectual” del liberalismo. Más bien, el socialismo no habría

30 Gobetti no sólo interviene en la polémica marxista sobre iniciada por la periódico *Libertad*, sino que, después de haber leído un artículo enviado por Rosselli, en mayo sostiene en la *Revolución Liberal* (n.º. 20): “Una democracia verdadera debe nacer sobre el terreno histórico del marxismo y los demócratas italianos que maldicen a Marx son lo más selecto de la reacción. Mazzini puede interesar a los diletantes en busca de nuevas formas de filantropía de ánimo reaccionario”. Pero cfr. MASTELLONE, S (2001). “Il socialismo liberale di Carlo Rosselli”, in: *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cargo de Gian Biagio Furiuzzi, Franco Angeli, Milán, p. 23.

31 BOBBIO, N (1977). “Attualità del socialismo liberale”, introducción a Carlo Roselli, *Socialismo Liberale*, Einaudi, Turín, pp. 16-17, La cita a la cual se refiere Bobbio pertenece a Nicola Tranfaglia, “Sul Socialismo liberale di Carlo Rosselli”, in: AA. VV (1994). *I dilemmi del liberalsocialismo*, a cargo de Michelangelo Bovero, Virgilio Mura y Franco Sbarberi, NIS, Rom, pp. 85-104. Bobbio recuerda, citando a Pietro Polito, *Gobetti y Marx. Il marxismo nella elaborazione di un liberalismo rivoluzionario*, que Gobetti había escrito el artículo ya citado “L’ora di Marx” precisamente a pedido de Carlo Rosselli. Pero véase también BOBBIO, N & TAMBURRANO, G (2007). *Carteggio su marxismo, liberalismo, socialismo*, Editori Riuniti, Roma.

32 MARIÁTEGUI, JC (1975). “Política Uruguaya”, originalmente en *Varietades*, 1º de enero de 1927. Luego en *Temas de Nuestra América*, Lima, p. 136 y en *Mariátegui Total*, Tomo I, p. 466.

33 MARIÁTEGUI, JC (1928-1929). “La economía liberal y la economía socialista”, in: *Defensa del Marxismo. Polémica revolucionaria*. Los ensayos recogidos en *Defensa del marxismo* (que habían aparecido en *Amauta* entre septiembre de 1928 y junio de 1929) sólo fueron publicados, junto con otros escritos, en Santiago de Chile en 1934 por Ediciones Nacionales y Extranjeras. Sólo a partir de 1959, en ocasión de la primera serie de la edición popular de las *Obras Completas* editadas por la empresa editora Amauta se publicó la versión integral que había previsto José Carlos.

34 MARIÁTEGUI, JC (1929). “Veinticinco años de sucesos extranjeros”, *Varietades*, 6 y 13 de marzo.

hecho más que “escarnecer y denunciar sus limitaciones. Aprecia y comprende lo positivo de la idea liberal; condena y ataca solo lo negativo y caduco de ella”.

Estos conceptos de Mariátegui, que parecen, a la vez, tanto seguir a Gobetti como anticipar los contenidos en el Socialismo liberal de Rosselli, que por una singular coincidencia, apareció el mismo año de la muerte del intelectual peruano, en 1930 (si bien, el trabajo de Rosselli fue escrito antes, cuando se encontraba confinado por el fascismo en la isla de Lipari en los años 1928-29)<sup>35</sup>.

Por otra parte, la conciencia histórica y política según la cual el liberalismo europeo estaba atravesando una crisis profunda habiendo agotado toda su carga revolucionaria de “partero de la historia” permitió que Gobetti y Mariátegui observaran al mismo tiempo, y con igual perspicacia los aspectos negativos de la decadencia no menos evidente del Kathedersozialismus “áulico” y “oligárquico”, igualmente necesitado de una radical renovación en su teoría y en su política.

En la polémica contra la creciente decadencia oligárquica y burocrática, continuadora “de las funciones conservadoras”, del peor reformismo europeo, Mariátegui se refirió nuevamente a Gobetti escribiendo sobre la bien conocida crisis y la degradación de la práctica del socialismo en Bélgica: “el país de Europa en el cual se identifica mayormente el espíritu de la II Internacional” (y rebautizado sarcásticamente por Marx como el “Paraíso de los capitalistas”).

El blanco polémico de Mariátegui es el dirigente belga Henri de Man, cuyo caso “se explica, en gran parte, por el proceso de lucha de clases en su país”<sup>36</sup>. Lucha que, ahora, sostenía con amarga ironía Gobetti, retomado por Mariátegui, “no era consentida por las mismas exigencias idílicas de una industria experimental y de una agricultura que se acerca y se adapta a todas las clases. La mediocridad también es enemiga de la desesperación”. Los leaders del socialismo han terminado —criticaba el líder del socialismo peruano— por reducir “a los obreros de Bélgica sin ideales de lucha. Después de treinta años de vida política, se encuentran como representantes naturales de un socialismo áulico y oligárquico y continuadores pasivos de las funciones conservadoras”<sup>37</sup>.

La tenaz y razonada búsqueda mariáteguiana de una teoría política crítica que contribuyera a la hegemonía cultural para el “socialismo indoamericano” se interrumpe con la muerte de José Carlos en 1930.

Sin embargo, no se deben terminar estas consideraciones histórico-políticas sin hacer referencia a las contribuciones esenciales y duraderas que ha dado a la “democracia del Estado social de derecho” y al socialismo latinoamericano el “compañero presidente” Salvador Allende. El líder – en sus tiempos difícilísimos de culminación de la Guerra Fría– que con mayor coherencia y formidable, heroico coraje, había intentado conjugar, para el pueblo chileno, socialismo con libertad; y hasta los últimos días de su presidencia “siempre se mantuvo fiel a ambos componentes de su pensamiento, intentando poner en

35 Escribe, en efecto, Rosselli (in: *Socialismo liberale*, Op. cit., pp. 91-92): “El movimiento socialista es pues el heredero concreto del liberalismo, portador de esta idea dinámica de libertad que se pone en marcha en el movimiento dramático de la historia. Liberalismo y socialismo, bien lejos de oponerse, según [cuanto] quería una vieja polémica, están ligados por una relación muy estrecha. El liberalismo es la fuerza ideal inspiradora; el socialismo, la fuerza práctica realizadora”

36 Mariátegui, cita la obra de De Man que había aparecido en italiano publicada por la editorial Laterza en 1929, bajo el título de *Il Superamento del marxismo*, traducida a su vez de la edición francesa de 1927 del volumen publicado originalmente por Diedrichs, en Jena en 1926, bajo el título: *Zur psychologie des Sozialismus*.

37 MARIÁTEGUI, JC (1928-1929). “Rasgos y espíritu del socialismo belga”, in: *Defensa del marxismo*, Op. cit., pp. 34-35 y en *Mariátegui Total*, Tomo I, pp. 1302-1303. La cita de Gobetti, hecha por Mariátegui, proviene del ensayo “Fiamminghi e Valloni”, aparecido en *Rivoluzione liberale*, n°. 30, 30 de agosto de 1925. Mariátegui había criticado al autor belga en otros dos artículos registrados ambos en el citado volumen *Defensa del marxismo*: “Henri de Man y la crisis del Marxismo” y “La tentativa revisionista de “Más allá del Marxismo”, in: *Defensa del Marxismo. Polémica revolucionaria*, Ed.cit., pp. 7-11.

práctica un esquema político nuevo, y por eso mismo trascendió a su tiempo<sup>38</sup>.

Casi una centuria después, en Suramérica y en las condiciones históricas de una escena mundial actual, profundamente cambiada, los desafíos teórico-políticos para lograr una sociedad en la que se puedan realizar conjuntamente los derechos individuales de libertad y los sociales de igualdad, constituyen, siguen constituyendo, el revolucionario "mito" mariáteguiano del presente histórico nuestroamericano.

38 Como bien lo recuerda quien fuera uno de sus colaboradores más cercanos en el gobierno de Unidad Popular (y actual Embajador de Chile en la Argentina) José Antonio Viera-Gallo en sus memorias políticas, tituladas: *El compromiso*, El Mercurio-Aguilar ediciones, Santiago de Chile 2013, pp. 103 y ss. Sobre las distintas etapas de las elaboraciones jurídico-políticas y las puestas en práctica institucional del socialismo de Allende remito a la detallada reconstrucción cronológica hecha por Mario Amorós en: *La Biografía* (con un relevante apéndice de 115 documentos inéditos), Ediciones B, Santiago de Chile, 2013. Sobre el tema conductor de esta ponencia, deben volverse a leer en este comienzo de siglo algunos de los discursos y escritos de Allende recopilados por Frida Modak, bajo el título de: "Revolución y democracia" y "Legalidad, revolución, institucionalidad" en el volumen, *Salvador Allende. Pensamiento y acción*, Clacso,-Flacso, Lumen editorial, Buenos Aires, 2008.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 29-35  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### L'indigenisme marxiste de Jose Carlos Mariátegui

The Marxist Indigenism of José Carlos Mariátegui

Michael LÖWY

*Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Paris.*

#### **Resumen**

José Carlos Mariátegui éte le premier authentique penseur marxiste latino-américain. Il a été aussi le premier à proposer une réflexion marxiste sur la question indigène dans le continent: une réflexion qui non seulement attribue aux masses paysannes indigènes un rôle décisif comme sujets d'une transformation sociale révolutionnaire, mais qui aussi perçoit dans les cultures et traditions indigènes une des principales racines d'un socialisme indo-américain.

**Palabras clave:** Mariátegui; Indigenismo; marxismo; Perú.

#### **Abstract**

José Carlos Mariátegui was the first true Latin American Marxist thinker. He was also the first to propose a Marxist reflection on the indigenous question in the continent: a reflection that not only attributed to the masses of indigenous peasants a decisive role as subjects of a social and revolutionary transformation, but also perceived in Indigenous traditional cultures one of the main roots of an Indo-American socialism.

**Keywords:** Mariátegui; Indigenism; Marxism; Peru.

### **UN MARXISME HÉTÉRODOXE**

Journaliste, écrivain, philosophe et penseur politique péruvien, José Carlos Mariátegui (1894-1930) a laissé une œuvre importante, malgré sa courte vie. Durant un séjour de quatre années en Europe (1919-1923) il découvre le marxisme et la Révolution Russe. Mais son marxisme est assez hétérodoxe, et il cite aussi volontiers Georges Sorel et Pierre Gobetti, que Lenine ou Trotsky. De retour au Pérou, il fonde en 1926 la revue culturelle et politique *Amauta* («Sage» en quechua), qui publie des textes d'André Breton ou de Maxime Gorki des essais d'auteurs péruviens et latino-américains, et contribue à l'essor du mouvement indigéniste dans les arts et la littérature. Après avoir adhéré un temps à l'Alliance Populaire Révolutionnaire Américaine (APRA), le parti anti-impérialiste de Victor Raul Haya de la Torre, il va rompre avec celui-ci, qu'il considère comme étant devenu un nationaliste petit-bourgeois, pour fonder, en 1928, le Parti Socialiste Péruvien, affilié à l'Internationale Communiste. Persécuté par le régime autoritaire du président Leguia, qui l'accuse de «communisme», il sera plusieurs fois emprisonné. Son œuvre la plus connue sont les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (1928), première tentative marxiste d'analyser une formation sociale latino-américaine. Il va aussi fonder la revue prolétarienne *Labor*, et une année plus tard (1929) la Confédération Générale des Travailleurs du Pérou. Gravement malade, il envoie à la Conférence Latino-Américaine des Partis Communistes (Montevideo, 1929) des Thèses sur la question indigène qui seront rejetées par la Conférence, suivant les propositions des porte-paroles de l'orthodoxie (stalinienne) comme l'Argentin Vittorio Codovilla. Enfin, en 1930 apparaît, peu après sa mort, son dernier livre, *Defense du marxisme*, une polémique avec le social-démocrate belge Henri de Man.

### **LA DECOUVERTE DE L'INDIGENISME**

Mariátegui va «découvrir» l'indigénisme en 1924, peu après son retour au Pérou. Le déclic sera, selon son propre témoignage quelques années plus tard, la rencontre d'un «agitateur indien» de Puno, Ezequiel Urviola: «Cette rencontre a été la plus forte surprise que m'a réservé le Pérou à mon retour d'Europe. Urviola représentait la première étincelle d'un incendie à venir. C'était l'indien révolutionnaire, l'indien socialiste »<sup>1</sup>.

A partir de ce moment il est convaincu, comme il écrira dans un article en décembre de cette même année, que «le problème primaire du Pérou» c'est la question des indigènes, qui constituent les trois quarts de la population du pays. Pour combattre «les injustices et les crimes» commis contre les indigènes - qui persistent depuis l'époque de la Colonie et de l'Indépendance - les initiatives humanitaires et philanthropiques, comme la défunte Association Pro-Indigène, ne suffisent pas. «La solution du problème de l'indien doit être une solution sociale. Ses réalisateurs doivent être les indiens eux-mêmes»<sup>2</sup>.

Quelques mois plus tard, Mariátegui salue, dans un compte-rendu, le livre de l'écrivain et «apôtre» indigéniste Luis E. Valcarcel, *De la vida Inkaika*, qu'il décrit comme un portrait lyrique du «visage et de l'âme du Twantinsuyo» - titre de l'article, qui fait référence au nom quechua de l'Empire inca, «Fédération des Quatre Régions». Même s'il ne partage pas la rejection en bloc de la civilisation occidentale par Valcarcel, Mariátegui n'admire pas moins ce «poème du peuple du soleil»: «cette exaltation lyrique nous rapproche beaucoup plus de l'intime vérité indigène que la critique glacée de l'observateur neutre»<sup>3</sup>.

1 MARIÁTEGUI, JC (1976). «Prologo» à *Tempestad en los Andes*, 1927, in: SÁNCHEZ, LA (1976). *La Polemica del Indigenismo*. Lima, Mosca Azul Editores, p.136.

2 MARIÁTEGUI, JC (1972). «El problema primario del Peru», dec. 1924, in: *Peruanicemos el Peru*, Lima, Biblioteca Amauta, pp. 30-33.

3 MARIÁTEGUI, JC (1925). «El rostro y el alma del Twantinsuyo», sept. 1925, *Peruanicemos el Peru*, p. 63.

Ce n'est donc pas étonnant qu'il décide d'adhérer, en janvier 1927, à l'initiative de Valcarcel et ses amis de Cuzco de lancer une association de travailleurs manuels et intellectuels, le *Grupo Resurgimiento*, qui se donne pour objectif d'accomplir une grande croisade indigéniste. Il voit dans l'essor culturel de l'indigénisme, dans les arts, la littérature, l'action sociale, l'expression d'un «esprit purgé du colonialisme intellectuel» - aujourd'hui on dirait «de la colonialité du savoir» -, qui rompt aussi avec les anciennes attitudes «pro-indigènes» philanthropiques<sup>4</sup>.

Sa sympathie pour les idées indigénistes de Valcarcel le conduit, en 1927, à préfacer son livre suivant, *Tempestad en los Andes*, qu'il décrit comme l'œuvre «non d'un professeur mais d'un prophète» qui annonce «la résurrection» de la race quechua. Critique impitoyable du despotisme brutal des latifundistes et des gendarmes sur les *ayllus* (communautés) paysannes, Valcarcel annonce l'avènement d'un «nouvel indigène». Selon Mariategui, «l'espérance indigène est absolument révolutionnaire»; ce qui la motive, et lui soulève l'âme, c'est «le mythe, c'est l'idée socialiste». Seul le socialisme, conclut-il, sera capable de liquider le féodalisme au Pérou, tâche historique que la bourgeoisie et le libéralisme ont été incapables d'accomplir.

Inversement, sans les masses indigènes, le socialisme n'a pas d'avenir au Pérou. Dans une polémique de février 1927 sur l'indigénisme avec le journaliste Luis Alberto Sanchez, Mariategui insiste:

*Le socialisme organise et définit les revendications des masses, de la classe des travailleurs. Or, au Pérou, les masses - la classe des travailleurs - sont aux quatre cinquièmes des indigènes. Notre socialisme ne pourrait pas, donc, être péruvien - ni même socialisme - s'il ne se solidarise pas, avant tout, avec les revendications indigènes<sup>5</sup>.*

Parmi ces revendications, la plus importante est, à ses yeux, *la terre*. Mais la terre, reconnaît-il, a une signification non seulement matérielle et économique, mais aussi spirituelle et culturelle, dans les séculaires traditions indigènes. Il cite, dans ce contexte, un passage étonnant de Valcarcel, qui résonne directement avec les mouvements indigénistes et écologistes du 21<sup>ème</sup> siècle:

*La terre - écrit Valcarcel, étudiant la vie économique du Twantinsuyo - (...) est la mère commune : de ses entrailles sont issus non seulement les fruits nourriciers mais les êtres humains eux-mêmes. (...) Le culte de la Mama Pacha est analogue à l'héliolatrie, et comme le soleil n'appartient à personne, le même vaut pour la planète<sup>6</sup>.*

## LE COMMUNISME INCA

Ses analyses et propositions au sujet du Pérou et de l'Indo-Amérique ont valu à Mariategui d'être traité, par ses censeurs idéologiques, de penseur «populiste» et «romantique». D'une part, parce qu'il n'acceptait pas la thèse du Komintern selon laquelle une transformation «démocratique bourgeoise et anti-féodale» - c'est à dire une forme de progrès capitaliste - était une étape nécessaire pour résoudre les problèmes urgents des masses populaires - notamment paysannes/indigènes - au Pérou; au contraire, il considérait la révolution *socialiste* comme la seule alternative à la domination de l'impérialisme et des propriétaires fonciers. Et surtout parce qu'il croyait que cette solution socialiste pouvait avoir comme point de départ les *traditions communautaires de la paysannerie andine*, les vestiges du «communisme inca» - proposition identifiée, par ces censeurs à celle des populistes russes. Dans un célèbre article de 1941,

4 MARIÁTEGUI, JC (1927). «La nueva cruzada pro-indígena», janv. 1927, *La Polemica del Indigenismo*, pp. 53-54.

5 MARIÁTEGUI, JC (1927). «Intermezzo Polemico», fev., in: *La Polemica del Indigenismo*, p. 75.

6 MARIÁTEGUI, JC (1927). «El problema de la tierra II», mars, in: *La Polemica del Indigenismo*, p.127.

V.M. Miroshevski, éminent spécialiste soviétique et conseiller du Bureau Latino-Américain du Komintern, dénonçait le «populisme» et le «romantisme» de Mariátegui<sup>7</sup>.

Charles Péguy, cet éminent socialiste «mystique» et romantique, écrivait ceci: «Une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur; une recherche à des sources plus profondes; au sens littéral une ressource...»<sup>8</sup>. Cette remarque s'applique mot par mot à Mariátegui: contre le traditionalisme conservateur de l'oligarchie, le romantisme rétrograde des élites et la nostalgie de la période coloniale, il fait appel à une tradition plus ancienne et plus profonde: celle des civilisations indigènes pré-colombiennes. «Le passé inca est entré dans notre histoire comme revendication non des traditionalistes mais des révolutionnaires. Dans cette mesure il constitue une défaite du colonialisme... La révolution a revendiqué notre plus ancienne tradition»<sup>9</sup>.

Cette tradition, Mariátegui l'a nommée «le communisme inca». L'expression prête à controverse<sup>10</sup>. Rappelons toutefois qu'une marxiste aussi peu suspecte de «populisme» et de «nationalisme romantique» que Rosa Luxemburg définissait, elle-aussi, le régime socio-économique des incas comme «communiste». Dans son *Introduction à la critique de l'Economie Politique* -livre publié (en Allemagne) en 1925 que Mariátegui très probablement ne connaissait pas- elle décrit l'Empire Inca comme constitué par deux formations sociales communistes dont l'une est une société agraire exploitée par l'autre. Célébrant les «institutions communistes démocratiques de la *Marca* péruvienne» elle se réjouit de l'«admirable résistance du peuple indien au Pérou et des institutions communistes agraires qui se sont conservées jusqu'au XIXème siècle»<sup>11</sup>. Mariátegui ne disait pas autre chose, sauf qu'il croyait à la persistance des communautés jusqu'au XXème siècle.

Son analyse s'appuie sur les travaux de l'historien péruvien Cesar Ugarte, pour lequel les fondements de l'économie inca étaient l'*ayllu*, ensemble de familles liées par la parenté, qui jouissait de la propriété collective de la terre, et la *marca*, fédération d'*ayllus* qui avait la propriété collective des eaux, des pâturages et des bois. Mariátegui introduit une distinction entre l'*ayllu*, créé par les masses anonymes au cours des millénaires, et le système économique unitaire fondé par les empereurs incas. Insistant sur l'efficacité économique de cette agriculture collectiviste et sur le bien-être matériel de la population, Mariátegui conclut, dans ses *7 Essais*: «Le communisme inca - qui ne peut pas être nié ou diminué parce qu'il s'est développé sous le régime autocratique des incas - peut donc être désigné comme un communisme agraire». Refusant la conception linéaire et euro-centrique de l'histoire imposée par les vainqueurs, il soutient que la conquête coloniale a détruit et désorganisé l'économie agraire inca, sans la remplacer par une forme supérieure<sup>12</sup>.

Idéalisation romantique du passé? Peut-être. En tout cas, Mariátegui distinguait de la façon la plus catégorique entre le communisme agraire et despotique des civilisations pé-colombiennes et le communisme de notre époque, héritier des conquêtes matérielles et des spirituelles de la modernité. Dans une longue note en bas de page, qui constitue en réalité un des moments forts du livre (les *7 Essais*), il apporte la précision suivante, qui n'a rien perdu de son actualité soixante-dix ans plus tard:

7 Voir, MIROSHEVSKI, VM (1941). «El 'populismo' en el Peru. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latino-americano», in: ARICÓ, J (Org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Mexico, Cuadernos de Pasado y Presente, 197, pp. 66-70. Miroshevski décrit comme «romantisme nationaliste» les thèses de Mariátegui sur le collectivisme agraire inca.

8 PÉGUY, C (1968). *Oeuvres en Prose*, Paris, Pléiade, pp.1359-1361.

9 MARIÁTEGUI, JC (1927) «La tradicion nacional», in : *Peruanicemos el Peru*, Lima, Amauta, 1975, p.121.

10 Voir, PARIS, R (1966). «José Carlos Mariátegui et le modèle du 'communisme' inca», *Annales*, année 21, n° 1, sept-oct.

11 LUXEMBURG, R (1966). *Introduction à la Critique de l'Economie Politique*, Paris, Anthropos, pp. 141, 145, 155.

12 MARIÁTEGUI, JC (1928). *7 Ensayos...* pp. 54, 55, 80. Le livre de Ugarte cité par Mariátegui est *Bosquejo de la Historia Economica del Peru*.

*Le communisme moderne est une chose distincte du communisme inca...L'un et l'autre communisme sont le produit de différentes expériences humaines. Ils appartiennent à des époques historiques distinctes. Ils sont élaborés par des civilisations dissimilaires. Celle des incas fut une civilisation agraire. Celle de Marx et Sorel est une civilisation industrielle... L'autocratie et le communisme sont incompatibles à notre époque; mais ils ne le furent pas dans des sociétés primitives. Aujourd'hui un ordre nouveau ne peut pas renoncer à aucun des progrès moraux de la société moderne. Le socialisme contemporain - autres époques ont eu d'autres types de socialisme que l'histoire désigne par divers noms - est l'antithèse du libéralisme; mais il naît de son sein et se nourrit de son expérience. Il ne dédaigne aucune de ses conquêtes intellectuelles. Il ne méprise et dénonce que ses limitations<sup>13</sup>.*

C'est pour cette raison que Mariategui va critiquer et rejeter toutes les tentatives «romantiques» (dans le sens régressif du mot) de revenir à l'Empire Inca. Sa *dialectique concrète* entre le présent, le passé et l'avenir lui permet d'échapper aussi bien aux dogmes évolutionnistes du progrès qu'aux illusions naïves et passéistes d'un certain indigénisme.

Mariategui intègre, dans son utopie socialiste, les conquêtes humaines de la philosophie des Lumières et de la Révolution Française, ainsi que les aspects les plus positifs du progrès scientifique et technique. S'inscrivant en faux contre les rêves de restauration du *Twantinsuyo* (l'Empire inca) il écrit dans le programme du Parti Socialiste Péruvien qu'il créa en 1928:

*Le socialisme trouve aussi bien dans la survivance des communautés indigènes que dans les grandes entreprises agricoles, les éléments d'une solution socialiste de la question agraire...Mais cela, de même que l'encouragement au libre essor du peuple indigène, à la manifestation créatrice de ses forces et de son esprit, ne signifie en absolu une tendance romantique et anti-historique de reconstruction ou résurrection du socialisme inca, qui correspondait à des conditions complètement dépassées, et duquel ne restent, comme facteur utilisable dans le cadre d'une technique de production parfaitement scientifique, que les habitudes de coopération et socialisme des paysans indigènes<sup>14</sup>.*

Il n'insiste pas moins sur la vitalité extraordinaire de ces traditions, malgré les pressions «individualistes» des différents régimes depuis la Colonie jusqu'à la République: on trouve dans les villages, encore aujourd'hui, «robustes et tenaces», des pratiques de coopération et de solidarité qui sont «l'expression empirique d'un esprit communiste». Quand l'expropriation ou la distribution des terres semblent liquider la communauté, «le socialisme indigène trouve toujours le moyen de la reconstituer». Ces traditions d'entraide et de production collective témoignent de la présence, dans les communautés, «de ce que Sorel appelle 'les éléments spirituels du travail' »<sup>15</sup>.

## **POUR UN SOCIALISME INDO-AMÉRICAIN**

En 1929, Mariategui, déjà très malade, enverra un large document à la Conférence Latino-américaine des Partis Communistes (Buenos Aires, juin 1929) sous le curieux titre «Le problème des races en Amérique Latine». Le point de départ de ce texte c'est l'affirmation que «le problème indigène s'identifie avec le problème de la terre», c'est-à-dire l'asservissement des masses indigènes par le latifundium féodal. Les luttes indigènes sont essentiellement des luttes pour la défense de leurs terres contre les expulsions. Le constat n'est pas faux, mais sans doute unilatéral. Certes, Mariategui reconnaît que les indigènes sont victimes du racisme des blancs, notamment des classes dominantes, mais il refuse

13 *Ibid.*, pp. 78-80.

14 MARIÁTEGUI, JC (1971). «Principios programáticos del partido socialista», 1928, *Ideología y Política*, Lima, Amauta, p. 161.

15 MARIÁTEGUI, JC (1928). *7 Ensayos...* pp. 83, 345.

categoriquement la thèse selon laquelle «le problème indigène est un problème ethnique».<sup>16</sup> La dimension nationale/culturelle de l'indigenisme, suggérée dans ses écrits de 1927, semble avoir disparue dans ce document de 1929. Il se peut que cette absence résulte du désir de l'auteur de rendre son document plus acceptable aux dirigeants communistes latino-américains, peu sensibles à la spiritualité de l'âme indigène...

La proposition la plus hardie et hérétique de Mariátegui dans ce texte— et dans d'autres écrits des années 1927-29 - celle qui soulèvera les plus grandes controverses, c'est celle qui résulte du passage de ses analyses historiques sur le «communisme inca» et de ses observations anthropologiques sur la survivance des pratiques collectivistes, à une *stratégie politique* qui fait des communautés indigènes le point de départ d'une voie socialiste propre aux pays indo-américains.

Pour rendre son hétérodoxie plus acceptable, Mariátegui se réfère d'abord aux documents officiels du Komintern: «Le VI congrès de l'IC a reconnu encore une fois la possibilité, pour les peuples d'économie rudimentaire, de commencer directement l'organisation d'une économie collective, sans souffrir la large évolution par laquelle sont passés d'autres peuples.» Ensuite, il avance sa stratégie révolutionnaire fondée sur le rôle des traditions communautaires indigènes:

*Nous croyons qu'entre les populations 'arriérées', aucune autant que la population indigène d'origine inca ne présente des conditions aussi favorables pour que le communisme agraire primitif, subsistant dans des structures concrètes et avec un profond esprit collectiviste, se transforme, sous l'hégémonie de la classe prolétarienne, dans une des bases les plus solides de la société collectiviste préconisée par le communisme marxiste*<sup>17</sup>.

Traduit en termes concrets de réforme agraire au Pérou, cette stratégie signifie l'expropriation des grands *latifundia* au profit des communautés indigènes:

*Les 'communautés', qui ont démontré sous la plus dure oppression des conditions de résistance et persistance réellement étonnantes, représentent un facteur naturel de socialisation de la terre. L'indigène a des habitudes de coopération enracinées... La 'communauté' peut se transformer en coopérative, avec un minimum d'efforts. L'attribution aux 'communautés' de la terre des latifundia est, dans la sierra, la solution que réclame le problème agraire*<sup>18</sup>.

Cette position, qualifiée de «socialisme petit-bourgeois» par ses critiques, n'était au fond que celle suggérée par Marx dans sa lettre à Vera Zassoulitsch (certainement inconnue de Mariátegui). Dans les deux cas on trouve l'intuition profonde que le socialisme moderne, notamment dans les pays à structure agraire, devra *s'enraciner* dans les traditions vernaculaires, dans la mémoire collective paysanne et populaire, dans les survivances sociales et culturelles de la vie communautaire pré-capitaliste, dans les pratiques d'entraide, solidarité et propriété collective de la *Gemeinschaft* rurale.

Comme l'observe Alberto Flores Galindo, le trait essentiel du marxisme de Mariátegui -en contraste avec celui des orthodoxes du Komintern- est le refus de l'idéologie du progrès et de l'image linéaire et euro-centrique de l'histoire universelle<sup>19</sup>. Mariátegui a été accusé par ses critiques tantôt de tendances «européisantes» (les apristes) tantôt de «romantisme nationaliste» (les stalinien): en réalité sa pensée est une tentative de dépasser dialectiquement ce type de dualisme figé entre l'universel et le particulier.

16 MARIÁTEGUI, JC (1929). «El problema de las razas en America Latina», 1929, *Ideología y Política*, pp. 26, 30, 42.

17 *Ibid.*, p. 68

18 *Ibid.*, pp. 81-82.

19 FLORES GALINDO, A (1982). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Desco, p. 50.

Dans un texte-clé, «Anniversaire et Bilan», publié dans sa revue *Amauta* en 1928, cette tentative est formulée dans quelques paragraphes qui résument de forme saisissante sa philosophie politique et qui semblent constituer son message aux générations futures au Pérou et en Amérique Latine. Son point de départ est le caractère universel du socialisme:

*Le socialisme n'est pas, sans doute, une doctrine indo-américaine... Même s'il est né en Europe, comme le capitalisme, il n'est pas non plus spécifiquement ou particulièrement européen. C'est un mouvement mondial, auquel n'échappe aucun des pays qui se meuvent dans l'orbite de la civilisation occidentale. Cette civilisation conduit, avec une force et des moyens dont aucune autre civilisation n'a disposé, à l'universalité<sup>20</sup>.*

Mais il insiste, simultanément, sur la spécificité du socialisme en Indoamérique, enraciné dans son propre passé:

*Le socialisme est dans la tradition américaine. L'organisation communiste primitive la plus avancée que connaît l'histoire, est celle des incas.*

*Nous ne voulons certainement pas que le socialisme soit, en Amérique, calque et copie. Il doit être création héroïque. Nous devons donner vie, avec notre propre réalité, dans notre propre langage, au socialisme indo-américain. Voici une tâche digne d'une nouvelle génération<sup>21</sup>.*

La génération qui a marqué de son empreinte le communisme latino-américain (stalinien) pendant les trente années qui ont suivi la mort de Mariategui a plutôt choisi la voie du calque et de la copie. Se peut-il qu'à l'aube du XXIème siècle son appel à la «création heroïque» soit enfin entendu?

## **CONCLUSION**

On peut critiquer José Carlos Mariategui pour une approche de la question indigène qui fait l'impasse sur la dimension *nationale*, destinée à devenir un aspect essentiel de l'indigénisme, notamment au cours des dernières décennies. Mais il n'a pas moins été un pionnier dans la définition d'une stratégie révolutionnaire où les indigènes sont le principal sujet historique, et dans la mise en évidence des racines culturelles indigènes du combat pour le socialisme.

20 MARIÁTEGUI, JC (1928), «Aniversario y Balance», in: *Ideología y Política*, pp. 248-249.

21 *Ibidem*.





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 37-46  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### Mujeres de la Revista *Amauta*. Transgrediendo el monólogo masculino

#### Women of the Journal *Amauta*. Transgressing the Male-Monologue

Sara Beatriz GUARDIA

Directora Cátedra José Carlos Mariátegui  
Directora del Centro de Estudios La Mujer en La Historia de América Latina CEMHAL  
Universidad San Martín de Porres, Lima, Perú.

#### Resumen

En 1926, José Carlos Mariátegui fundó la revista *Amauta*, que él mismo definió de doctrina, arte, literatura y polémica, desde una perspectiva crítica y de vanguardia, en la que estuvieron incorporados los problemas fundamentales del país. Silenciadas y excluidas, la revista *Amauta* constituyó el primer espacio donde las mujeres pudieron dar su opinión sobre hechos que convulsionaban la vida política del país y del mundo, publicar artículos y poemas, o escribir sobre libros, música y cine. Constituyeron un grupo de avanzada que buscó transformar la condición de la mujer desde diferentes concepciones y diversos caminos.

**Palabras clave:** Revista *Amauta*; Vanguardia; Mujeres escriben y opinan.

#### Abstract

In 1926, José Carlos Mariátegui founded the journal *Amauta*, which he himself defined as doctrine, art, literature and controversy, from a critical and avant-garde perspective, in which the fundamental problems of the country were incorporated. Silenced and excluded, the journal *Amauta* was the first space where women could give their opinion about events that convulsed the political life of the country and the world, publish articles and poems, or write about books, music and movies. They were an advanced group that sought to transform the condition of women from different conceptions and different ways.

**Keywords:** *Amauta*; Vanguard; Women Writers; Opinion.

Varias revistas caracterizaron diferentes momentos del desarrollo socio político y cultural del Perú. *El Mercurio Peruano* (1791-1794), representó las ideas y las aspiraciones que animaron a los precursores de la independencia; la *Revista de Lima* (1859-1863) fue una destacada tribuna del liberalismo; y el *Boletín Titikaka* (1926-1930), significó una importante expresión del indigenismo. Pero es la revista *Amauta* (1926-1930), fundada por José Carlos Mariátegui, la que enfatiza la continuidad histórica del país dándole "sustento ideológico a la integración nacional; en armonía con los ideales que se gestaron la independencia..."<sup>1</sup>.

En 1926, Mariátegui se encuentra en la etapa más importante de su vida. Él mismo lo dice: "He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionariamente y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe..."<sup>2</sup>. Es con este espíritu que funda la revista *Amauta*, afirmando que le ha nacido una revista histórica al Perú, que coincide con el surgimiento de una nueva conciencia, y como apunta el propio Mariátegui, cuando ya se sentía, "una corriente, cada día más vigorosa y definida de renovación, a cuyos fautores se les llamaba 'vanguardistas', 'socialistas', 'revolucionarios'<sup>3</sup>.

El impacto que produjo la Revolución Rusa en 1917, el problema nacional como consecuencia de la influencia norteamericana, las intensas movilizaciones obreras por la jornada de las ocho horas, el marxismo, la lucha por la democratización de la enseñanza iniciada en Córdoba en 1918, las vanguardias literarias y artísticas, y el indigenismo como movimiento que intentó incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura, fueron aspectos que en la década del veinte se perfilaron como cuestiones centrales entre los intelectuales peruanos. Marxismo, indigenismo y problema nacional, son, también, los ejes que vertebran la obra de José Carlos Mariátegui. La especificidad y diferencia radica en que Mariátegui adoptó el marxismo como método para analizar la realidad nacional, desde una perspectiva amplia, alejada del dogma y el esquema simplista. Tal como lo expresa lo expresa en el editorial titulado "Aniversario y Balance", de setiembre de 1928:

*Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza, es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos esa sola, sencilla y grande palabra: Socialismo<sup>4</sup>.*

*Amauta* abrió sus páginas a quienes representaron ese movimiento interesado en las vanguardias artísticas y literarias, porque como dice Mariátegui, hasta ese momento la literatura peruana había tenido una permanente mirada hacia atrás, melancólica y ufana "con los frágiles recuerdos galantes del virreinato"<sup>5</sup>. En la historia de nuestra literatura, la Colonia termina en la década del veinte, señala en los *7 Ensayos*.

Se publica poesía de los nuevos exponentes como José María Eguren a quien Mariátegui le dedicó parte del n.º. 21 de *Amauta*. Algo que solo había hecho con Manuel González Prada en el n.º. 16 consagrado a recordar el décimo aniversario de su muerte. Poemas de Xavier Abril, Emilio Adolfo Westphalen, Cesar Moro, Carlos Oquendo de Amat, Enrique Peña Barrenechea, y Martín Adán que se decía: "reaccionario, clerical y civilista". También de Cesar Vallejo, aunque a diferencia de los anteriores, Vallejo ya había

1 TAURO, A (1975). *Noticias de Amauta*. Lima, 1975, p.7.

2 *Mundial*, Lima, 23 de julio de 1926.

3 *Amauta*, n.º. 1. Lima, setiembre de 1926, p.1.

4 *Amauta*, n.º. 17. Lima, setiembre de 1928, pp.1-3.

5 MARIÁTEGUI, JC (1970). *Peruanicemos el Perú*. Lima, p.99.

publicado en 1922 un poemario titulado *Trilce*, palabra inventada por él, mezcla de triste y dulce.

En las artes plásticas Mariátegui priorizó la producción de artistas nacionales del movimiento indigenista, liderado por José Sabogal (1888-1956) que influyó de manera decisiva en la pintura de ese período, en la que destacan: Camilo Blas, Quispez Asín, Julia Codesido, Carmen Saco, Carlota Carvallo de Núñez, Teresa Carvallo, y las hermanas Izcue. El indigenismo tuvo influencia en la obra y pensamiento de Mariátegui. No es casual que José Sabogal sea autor de varias carátulas y que el nombre de la revista *Amauta*, sea una palabra quechua que significa maestro. En esa perspectiva, la distribución y explotación de la tierra y de los recursos naturales fue “uno de los aspectos histórico-políticos más tratados y cuestionados en la revista. En efecto, a partir del número cinco, de enero de 1927, la revista inició la publicación esporádica del “Boletín de Defensa Indígena”, dedicado casi íntegramente a debatir sobre “el proceso del gamonalismo”<sup>6</sup>.

### VOCES FEMENINAS. UNA NUEVA PATRIA

En 1924, Mariátegui calificó la adquisición de la mujer de los derechos políticos “como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte”, al ingresar en la política, el parlamento y el gobierno. Refiriéndose al Perú, sostuvo que el feminismo no apareció como algo artificial ni arbitrario, sino como la consecuencia “de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian”<sup>7</sup>. Se trata de derechos políticos, económicos, sociales y culturales de las mujeres.

Consecuentemente, la revista *Amauta* fue el primer espacio donde las mujeres pudieron escribir, publicar sus poemas, levantar la voz para dar su opinión sobre hechos que convulsionaban la vida política de entonces, o para referirse a los libros, la música, y el cine. Los elementos constitutivos de este discurso están expresados en la contradicción entre la sociedad conservadora, machista y patriarcal de entonces, y las aspiraciones de estas mujeres por lograr un espacio propio en un nuevo orden sociopolítico, económico y cultural. No piden permiso para ser escuchadas, proclaman su derecho a ser escuchadas. Cambian el suave vals por el charleston, se cortan los cabellos y se despojan de sus largos trajes.

*En vano, -dice María Wiesse- han vociferado los moralistas contra la mutilación del cabello femenino y contra la falda, que descubre toda la pierna (...). En vano los poetas han llorado sobre “las trenzas de oro o de ébano”, que caían al suelo bajo la tijera cruel. (...) En este siglo de campeonas de tenis y natación, de electoras, oficinistas, periodistas y abogadas, resultaban anacrónicos e incómodos el cabello y el traje largo*<sup>8</sup>.

En el corpus del discurso de las mujeres de *Amauta* encontramos de manera recurrente opiniones sobre la relación entre los sexos, la referencia a los problemas que enfrentaba el país desde una perspectiva crítica, y el anhelo por un arte y ética nuevos, así como el impacto del capitalismo y la incorporación de las mujeres al trabajo. También reflejan las contradicciones entre la vanguardia femenina de Amauta y la vida de la mayoría de las mujeres sometidas a una educación patriarcal y sentimental.

Por ello, la sorpresa frente a un artículo de Ángela Ramos, que en un período en el que la mujer divorciada se convertía prácticamente en una paria, hizo pública confesión de su separación y posterior divorcio en un divertido artículo titulado “El poeta de los ojos dorados”:

6 GELADO, V (2008). *Poéticas de La transgresión*. Buenos Aires, 2008, p.134.

7 MARIÁTEGUI, JC (1924). “Las reivindicaciones del feminismo”. *Mundial*, Lima, 19 de diciembre.

8 *Amauta*, n°. 4. Lima, diciembre de 1926, p.11.

*Dócil a la tiranía del baño, del almuerzo y de las camisas, terminé por reemplazar a la cocinera y a la lavandera en las grandes solemnidades (...) Y mientras mayor era mi resignación, subía la marea de sus exigencias: de fregona de adorno pasé a ser fregona obligatoria. Ahora exigió medias limpias y menú variado todos los días y en cuanto a camisas era más tirano que Mussolini, porque éste se conforma con su camisa negra<sup>9</sup>.*

En su artículo “Matrimonio, Desposorio y Enlace”, publicado en *Labor*, Dora Mayer de Zulen, concluye que el matrimonio “parece indicar un acuerdo para convertir a la mujer en madre. Mirado el objeto desde el punto de vista femenino debería tal acuerdo llamarse patrimonio, como un convenio para convertir al hombre en padre”<sup>10</sup>. Incluso habla de su relación amorosa con Pedro Zulen, señalando que no fue matrimonio, tampoco desposorio, ni casamiento -como ella hubiera querido- sino que se trata de un enlace, porque “enlazados son, sin que valgan negaciones o sofismas, todas las parejas amantes o no amantes, fieles o infieles, que han pasado la línea en que conservan el derecho a considerarse como seres independientes y separables sin desgarramiento de un lazo que se halla en una región donde manos humanas no alcanzan para desatar el nudo”.

Otro rasgo distintivo del discurso de las escritoras de Amauta fue su participación en el debate de los problemas nacionales. Los artículos hacen gala de un lenguaje directo, claro y enérgico. En “La fórmula Kellogg”, Dora Mayer de Zulen, plantea como la más preciada esperanza la recuperación de Tacna y Arica. “Pero si la Nación quiere hacerlo, exijo y quiero que la Nación se pare firme en esa noble y altiva declaración de su íntimo y profundo sentimiento y abomino de que caiga, después de sus elevadas intransigencias y sus severas protestas, en una debilitante ambigüedad”<sup>11</sup>, escribe Mayer.

*Para los norteamericanos, los únicos americanos son ellos, aunque este pensamiento por supuesto no pueda ser pronunciado por sus diplomáticos, ni por aquellos heraldos del imperialismo yanqui que visitan con un objeto y otro nuestras ciudades y nuestros despoblados. Además, teniendo en cuenta que la ley de naturalización norteamericana prohíbe la ciudadanía a personas que no sean blancas, todos los latinoamericanos han sido declarados indignos de poseer dicha ciudadanía. ¿Qué hacer ante esta contingencia? ¿disimular cortésmente la conciencia de la soberbia que el “hermano” norteamericano lleva en su pecho o procurar blanquear más y más la raza colombina, a fin de poder ser admitidos al festín de banqueros de Wall Street?<sup>12</sup>.*

Pero la expresión más cierta de Dora Mayer, estuvo centrada en su defensa del pueblo indígena a través de la Asociación Pro Indígena que fundó con Pedro Zulen en 1912. En el balance que hiciera en su artículo, “Lo que ha significado la Pro-Indígena”, señala que en primer lugar llenó un vacío: “Dormida estaba, a los cien años de Emancipación Republicana del Perú, la conciencia de los gobernantes, la conciencia de los gamonales, la conciencia del clero, la conciencia del público ilustrado y semi-ilustrado”<sup>13</sup>, respecto a sus obligaciones con la población indígena que no merece una filantrópica defensa, sino figurar como elemento central de la cuestión nacional.

Preocupación que fue llevada a la 2ª Conferencia Panamericana de Mujeres, por Miguelina Acosta Cárdenas, quien propuso que la situación de explotación y miseria que vivían los indígenas peruanos sea incorporada al debate. En su artículo “Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas” enfatiza que para “procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable”<sup>14</sup>, la tarea educativa es fundamental.

9 *Ibid.*, p.33.

10 *Labor*, n°. 7. Lima, 1929, p.7.

11 *Amauta*. n°. 6. Lima, febrero de 1927, p.2.

12 *Ibid.*, p. 14.

13 *Amauta*, n°. 1. Lima, setiembre de 1926, pp.20-22.

14 *Amauta*, n°. 12, febrero de 1928, p.38.

La educación como medio de transformar la sociedad peruana aparece también en artículos titulados “La Escuela hogar” de Judith Arias y Cesar Acurio, orientados a la necesidad de “modificar el hogar indígena en un sentido racional, para de allí en acción simultánea emprender la obra educativa del individuo y la sociedad”<sup>15</sup>. En este profundo anhelo por lograr un cambio, dos voces femeninas plantean para los niños otras formas de respeto a sus derechos. Gabriela Mistral sugiere que la infancia merece cualquier privilegio, y que los niños deberían vivir ese estado natural de acaparamiento de las cosas excelentes y puras del mundo<sup>16</sup>. Para María Wiese, constituye un derecho la posibilidad de soñar y ser amados. Y, sin embargo, dice, casi todos los métodos trazados para estudiar al niño carecen de fuego vital, son rígidos análisis hechos sin la “inteligencia del corazón”<sup>17</sup>.

Otro aspecto que concito la atención de las mujeres fue la cuestión laboral y sindical, pero fue sobre todo en *Labor* donde se publicaron más artículos referidos al tema. En el cuarto número figura “Por la mujer que trabaja”, de Eduardo Barba y Aciego, que se repite en el siguiente número, donde informa que la Fábrica de Tejidos La Victoria ha sido denunciada repetidas veces por infracciones, y que ha llegado al extremo de amenazar a las madres de despido sin fundamento legal, “pues la mujer no puede ser despedida en los tres meses anteriores o posteriores al alumbramiento, y esto en el peor de los casos con una indemnización de tres meses íntegros y otras primas”<sup>18</sup>. Mary González, en su artículo “La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo”, señala que “las legislaciones de América Latina no han otorgado aún al proletariado femenino las garantías legales que sí conceden a los hombres. Y por ello el capitalista “ha encontrado en el proletariado femenino el más fácil instrumento de explotación”<sup>19</sup>.

Ricardo Martínez de la Torre publicó en *Amauta* su artículo, “El movimiento obrero en 1919”<sup>20</sup>, donde relata el mitin femenino del Comité Pro Abaratamiento, de inspiración anarquista, presidido por Evangelina Soto, y destaca el discurso de María Augusta Arana sobre la importancia de la incorporación de las mujeres a la lucha sindical. También las mujeres participaron en la lucha política. Magda Portal destacó como poeta y militante política, aspecto que me referiré más adelante

Mientras que la preocupación por los desvalidos y los marginados tuvo expresión en la campaña que lideró Ángela Ramos en contra de la Ley de Vagancia. En su artículo: “La represión de la vagancia”<sup>21</sup> denunció que durante sus visitas a los presos de las cárceles de Lima y del Frontón, encontró presos conocidos como “vagos”. La investigación demostró que se trataba de hombres apresados por la Ley de Vagancia, según la cual todo aquel que no tenía trabajo era un “vago”, y por lo tanto podía ser apresado y enviado a trabajar en obras públicas, e incluso en las casas de los jefes de la policía, sin ninguna remuneración.

## POESÍA, LITERATURA Y ARTE

“La poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer”, dice Mariátegui. No es un hecho aislado, se trata de un vasto fenómeno, común a todas las literaturas: (...) “en épocas anteriores sólo hubo poesía masculina, la de las mujeres también lo era porque se contentaba con ser una forma de variación de sus temas líricos o de sus motivos filosóficos. Y desde que la poesía de la

15 *Amauta*, n°. 23, mayo de 1929, p.22.

16 *Amauta*, n°. 10, diciembre de 1927.

17 *Amauta*, n°. 5, enero de 1927, p.33.

18 *Labor*, n°. 5, 1929.

19 *Ibidem*.

20 *Amauta*, n°. 18. Lima, octubre de 1928, pp 39-51.

21 *Labor*, n°. 9. Lima, 18 de agosto de 1929, p.3.

mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas”<sup>22</sup>.

En los 7 *Ensayos*, en el capítulo sobre el proceso seguido por la literatura peruana, Mariátegui señala que con el advenimiento de Magda Portal (1900-1989), “le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido sólo mujeres de letras”, de las cuales una que otra con temperamento artístico o más específicamente literario. Pero no habíamos tenido propiamente una poetisa”.

*En su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad. Magda no trabaja para ofrecernos una imagen aliñada de su alma en “toilette” de gala. En un libro suyo podemos entrar sin desconfianza, sin ceremonia, seguros de que no nos aguarda ningún simulacro, ninguna celada*<sup>23</sup>.

En el primer número de *Amauta* se publicó su poema *Círculos violeta*, del libro *El Derecho de Matar*, en la sección Libros y Revistas. En mayo de 1927 cuatro poemas de su libro, *Una esperanza y el mar*: “Cartón morado”, “El mandato”, “Las miradas ausentes”, y “Ausencia”<sup>24</sup>. También, dos poemas proletarios para los compañeros de Vitarte: “Palabra de esperanza”, y “El hijo”, que aparecieron posteriormente.

El debate suscitado por las diferentes concepciones del arte nuevo y la definición del artista vinculado con su tiempo, aparece en el n° 24 de *Amauta* expresado en una polémica entre Miguel Ángel Urquieta y Magda Portal. Urquieta no cree en el arte nuevo y así lo expresa en artículo titulado, «Izquierdismo y pseudoizquierdismo artísticos», Miguel Ángel Urquieta señala que, al ser la ignorancia manantial de felicidad, donde señala: “El saber trae molestia quien añade ciencia añade dolor. De aquí que yo no crea en alegría expansiva y sincera del arte nuevo de verdad. Un arte alegre hoy, solo cabe al margen de la realidad social que vivimos los hombres de todas las razas”<sup>25</sup>. En su réplica, Magda Portal, revela de un trazo la pasión revolucionaria que animó su vida. “Toda la razón que habría para resucitar el pasado, sería ésta: poder decapitarlo de un tajo –creo en las medidas radicales- y además el pasado está superado, se ha rebasado la posibilidad de la semilla: Toda la vida es un presente con los brazos abiertos del mañana”<sup>26</sup>.

No en vano, Nicanor de la Fuente al referirse a ella en ocasión de la publicación de su libro *Hacia una estética económica*, la califica como “nuestra beligerante compañera, acaso el más puro fermento revolucionario femenino de este instante en América”<sup>27</sup>. Cuando en 1927 el gobierno anunció la existencia de un “complot comunista”, la policía apresó a Mariátegui, a Magda Portal y a decenas de obreros e intelectuales. Clausuraron los talleres de la imprenta y prohibieron la publicación de la Revista *Amauta* por seis meses. Mariátegui fue internado en el Hospital Militar de San Bartolomé. Poco después, Magda Portal fue deportada a México donde participó en la fundación del Partido Aprista, y sostuvo mantuvo correspondencia con Mariátegui quien la invitó a formar parte del Partido Socialista que había fundado en 1928, y le comunicó que viajaría a Buenos Aires. Pero este viaje no se concretó porque Mariátegui murió en abril de 1930. En México publicó en 1929, *El nuevo poema i su orientación hacia una estética económica*, donde definió así el anhelo por la unidad latinoamericana frente a los Estados Unidos: “Tenemos un solo y grande enemigo. Formemos una sola y grande unión”.

22 MARIÁTEGUI, JC (1992). 7 *Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, p.323.

23 *Ibid.*, pp. 324-325.

24 *Amauta*, n°. 9, mayo de 1927, p.33.

25 *Amauta*, n°. 24, junio de 1929, p.25.

26 *Amauta*, n°. 24, junio de 1929, p.28.

27 *Amauta*, n°. 7, marzo de 1927, p.102.

En 1946, Magda Portal presidió la Primera Convención de Mujeres del Partido Aprista, y dos años después, renunció durante el Segundo Congreso por desavenencias con Haya de la Torre. En la entrevista que le hiciera en 1985 para la primera edición de mi libro *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, este fue el testimonio que me dio:

*Renuncié, entre otras razones, porque las conclusiones del Congreso sostenían este enunciado: "Las mujeres no son miembros activos del Partido Aprista porque no son ciudadanas en ejercicio". Me levanté y pedí la palabra. Haya dio un golpe en la mesa y dijo: "No hay nada en cuestión". Insistí con energía que quería hablar y él volvió a repetir lo mismo. Ante eso, me levanté con un grupo de mujeres y dije en voz alta: "¡Esto es fascismo!"<sup>28</sup>.*

Mariátegui pone como ejemplo de poesía femenina, el libro de Ada Negri (1870-1945) *Il libro di Mara*, porque representa el grito de la mujer que llora al amante muerto, pero no con versos platónicos, plañideros, ni con elegías románticas. "No- dice Mariátegui- el duelo de esta mujer no es el duelo de siemprevivas, crespones y epitafios. Esta mujer llora la viudez de su corazón, la viudez de su existencia, y la viudez de su cuerpo"<sup>29</sup>.

De Alfonsina Storni (1892-1938), importante figura de la poesía latinoamericana, se publicó en el primer número del *Boletín Libros y Revistas*, que antecedió a la revista *Amauta*, su poema, "Olvido". Juana de Ibarbourou (1895-1979), una de las voces líricas más significativas de principios del siglo XX, publicó en *Amauta* su poema, "Alegoría de un día"<sup>30</sup>. En 1959 recibió el Premio Nacional de Literatura que se otorgaba por primera vez a una mujer. El amor, la ausencia y el dolor acompañan los himnos a la revolución que estas mujeres cantan en la voz de Blanca Luz Brum (1905-1985), que reflejan un mundo interior intenso, donde la justicia social aparece como un signo constante. También, el amor, la ausencia y una profunda congoja maternal, que se advierte en su poema "Fuerza", publicado en el n°. 15 de *Amauta*.

De la mexicana Graciela Garbalosa (1896-1975), se publicó en el n°. 10 de *Amauta*, su poema, "Grito", cuya imagen de la mujer choca con el ideal femenino de entonces: "¡Siglo de abracadabra sociológica / soy tu sacerdotisa, / y en el círculo mágico del pasado y el futuro / lanzo mis alaridos, / mis hondos alaridos de embrujada". En el n°. 12 de *Amauta*, se publicó de María Mónvel (1899-1936), su poema, "Muñeco". Gabriela Mistral la consideró como la "mejor poetisa de Chile, y una de las más importantes de América". Y, el poema titulado, "El pino" de Edgarda Cadenazzi en el n°. 15. Mientras que en el n°. 22 se publicó el poema "Multiplicación" de Giselda Zani: "Mi oído escucha en un caracol de puertos / y se emborracha de lejanías / mis ojos miran los astros / estriados de rojo / mi voz golpea en los martillos".

También se publicaron dos poemas de la poetisa uruguaya, María Elena Muñoz, "Esqueleto de la torre" y "Lamparero de la noche" en el n°. 16. Y, de la poeta, María Rosa González, se publicó en el n°. 4 su poema: "Roquis del atardecer": "Contigo me sature de tristeza y de infinito. No habrá distancia que te aleje, ni brazos que te protejan de mi recuerdo. Estaré más en ti cuando busques olvido en otros labios. / Tu vida estará ligada a mi vida por un largo rosario de besos y de lágrimas".

La corriente indigenista tuvo expresión femenina con la pintora Julia Codesido, calificada por Mariátegui como la "mística de su arte"<sup>31</sup>. *Amauta*, recoge los poemas y cuentos titulados "Caima" de

28 GUARDIA, SB (1985). *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima, p.83.

29 MARIÁTEGUI, JC (1991). *Cartas de Italia*. "Mujeres de Letras en Italia". Lima, p. 222.

30 *Amauta*, n°. 20, enero de 1929.

31 MARIÁTEGUI, JC (1959). "Julia Codesido". *El Artista y la época*. Lima. Publicado sin firma en *Amauta* n°. 11, Lima, enero de 1928.

Blanca del Prado, con ilustraciones de Camilo Blas y Julia Codesido<sup>32</sup>. Así como el artículo de María Isabel Sánchez Concha de Pinilla, "La pascua del sol: Intip Raymi", ilustrado por Elena Izcue, que canta a la fiesta del sol, aquella que festeja la recolección de las cosechas en el mes de junio<sup>33</sup>. Se publicaron cuatro cuentos de María Wiese<sup>34</sup>. También, "Indefensa", un cuento de la chilena Amanda Labarca Huberston<sup>35</sup>.

En lo que se refiere a columnas de cultura, María Wiese dirigió, "Revista de novedades ortofónicas" que daba cuenta de la llegada a Lima de discos de Chopin, Debussy, Ravel, Bizet, Grieg, Mozart y Beethoven. En su otra columna, "Notas sobre algunos films", que apareció de manera regular a partir del n°. 19 de *Amauta*, comentó las películas que se exhibían en Lima: "Iván el Terrible", "La dama misteriosa" protagonizada por Greta Garbo y "El jugador de ajedrez". Las películas comerciales, las califica de anodinas y vulgares, "semejante a una buena fotografía y nada más, fabricada para amenizar la digestión de los buenos burgueses y provocar las lágrimas de las pollitas sensibleras"<sup>36</sup>.

### EL PROYECTO SOCIALISTA

Al definir el socialismo, Mariátegui declara: No queremos que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica, y esto fue, precisamente, lo que significó la revista *Amauta*. También para las mujeres para quienes simbolizó algo más que una propuesta económica y política, en un momento que la primera Constitución Soviética de 1918, había proclamado la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de su sexo, raza y nacionalidad, y estableció la igualdad de derechos de la mujer y el hombre por primera vez en la historia de la humanidad.

En este contexto, Mariátegui destaca la postura rebelde de Madeleine Marx (1889-1973), a quien sindica como "una de las mujeres de letras más inquietas y más modernas de la Francia contemporánea". De su libro *C'est la lutte final*, subraya el saludo de los obreros rusos a la revolución como el grito ecuménico del proletariado mundial: "Grito multitudinario, de combate y de esperanza que Madeleine Marx ha oído en las calles de Moscú y que yo he oído en las calles de Roma, de Milán, de Berlín, de París, de Viena y de Lima. Toda la emoción de una época está en él. Las muchedumbres revolucionarias creen librar la lucha final"<sup>37</sup>.

También escribe con admiración de Rosa de Luxemburgo (1871-1919), y la califica de "figura intelectual y dinámica, que tuvo también una posición eminente en el socialismo alemán. Se veía, y se respetaba en ella, su doble capacidad para la acción y para el pensamiento, para la realización y para la teoría. Al mismo tiempo era Rosa Luxemburgo un cerebro y un brazo del proletariado alemán"<sup>38</sup>. De esta extraordinaria mujer, *Amauta* publicó un estremecedor relato titulado "Navidad en el asilo de noche", donde relata la muerte por envenenamiento de decenas de ancianos del Asilo Municipal:

*Cada día los sin albergue mueren de hambre y de frío. Nadie se ocupa de ellos, a no ser el parte cotidiano de la policía. La emoción provocada esta vez por este fenómeno se explica únicamente por su carácter de masa (...) Pero hay cadáveres que hablan más alto que las trompetas e iluminan aventajando a las antorchas. Después del combate de barricadas del 18 de marzo de 1848, los obreros de Berlín, levantando*

32 *Amauta*, n°. 23. Lima, mayo de 1929, pp.17-20, 52.

33 *Amauta*, n°. 3. Lima, noviembre de 1926, p.30.

34 *Amauta*, n°. 14. Lima, abril de 1928, p.21.

35 *Amauta*, n°. 20. Lima, enero 1929, pp.63-72.

36 *Amauta*, n°. 12, febrero de 1928, p.24

37 MARIÁTEGUI, JC (1972). *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*. "La lucha final". (Mundial, Lima, 20 de marzo de 1925). Lima, pp. 29-31. 4ª Edición.

38 MARIÁTEGUI, JC (1959). *Historia de la crisis mundial*. Conferencias (1923-1924), Lima: Biblioteca Amauta, p.73.

*en sus brazos los cadáveres de sus hermanos caídos en el curso de la lucha, los condujeron delante del palacio real y obligaron al despotismo a saludar a sus víctimas. Ahora se trata de levantar los cadáveres de los "sans-logis" de Berlín envenenados (...) y de conducirlos en la nueva jornada de lucha que se abre ante nosotros, a los gritos mil veces repetidos; ¡Abajo el orden social infame que engendra tales horrores!*<sup>39</sup>.

En tres números sucesivos de *Amauta* (28, 29 y 30) aparece la biografía de Rosa Luxemburgo escrita por Nydia Lamarque (1906-1982), quien retrata la férrea voluntad y la firme adhesión al socialismo de la militante comunista alemana. De Larisa Reissner (1895-1925), *Amauta* publicó "En los campos de la pobreza", conmovedor relato de la situación de miseria de los obreros alemanes<sup>40</sup>. Y en marzo, de 1930 se publicó un artículo de Tina Modotti (1896-1942) "La contrarrevolución mexicana", que probablemente Mariátegui leyó cuando ya estaba gravemente enfermo. En este artículo, Tina Modotti acusa a las autoridades mexicanas de haber perdido hasta el último vestigio de pudor en su sometimiento a Wall Street<sup>41</sup>.

### LAS MUJERES COMENTAN

Otra importante tarea que cumplieron las mujeres de la revista *Amauta*, fue en la sección, Libros y Revistas. Crónica de Libros, donde varias escritoras participaron de manera destacada. Dora Mayer, inicia los comentarios seguida en orden de publicaciones por Ángela Ramos, Magda Portal, Carmen Saco, María Wiese, y Blanca Luz Brum.

Tres reseñas de Dora Mayer se publicaron en el primer número de Libros y Revistas: *Ricardo Wagner y Mathilde Wesendonck* de Leonore Niessen Deiters; *Las mujeres y el Estado Soberano* de A. Maude Royden; y *¿Cuál fue la religión verdadera de Lincoln?* de Joseph Levis. Ángela Ramos, publicó dos comentarios de libros en *Amauta*: *Religión de amor y de belleza* de María Lacerda de Moura; y *Hombres y Máquinas* de Larissa Reissner.

Mientras que Magda Portal comenta, *Los libros de la Revolución Mexicana*, y *El renuevo y otros cuentos*, de Carlos Montenegro. Carmen Saco escribe sobre la prestigiosa revista cultural y política, *Monde*, dirigida por el escritor, Henri Barbusse. Pero es María Wiese la escritora con mayor producción en reseñas y comentarios bibliográficos. Su primer comentario apareció en el n°. 13 de *Amauta* sobre las revistas, "900" y "Forma". En el número siguiente escribe sobre: *La Nouvelle Revue Française*, y "Faits divers" de Henri Barbusse. También elogia el libro de Luis Alberto Sánchez, *Literatura peruana*, y de André Maurois, su artículo, «Voyage au pays des Articoles». En el n°. 20 de *Amauta*, comenta dos libros: *Panorama de la musique contemporaine* de André Coeroy; y de Ricardo E. Molinari. *El imaginero*. En tanto que en el siguiente número se refiere a la Revista de cultura "Europa". Blanca Luz Brum escribió un comentario al libro de Giselda Zani. *Poetas Uruguayos*.

El movimiento político, social y cultural que significó *Amauta*, tuvo un componente femenino indiscutible. Poetas, escritoras, educadoras, artistas, y periodistas, todas comprometidas con un mismo anhelo de justicia y equidad. Participaron en las tres etapas que tuvo la revista. La primera abarca del primer al noveno número, cuando la revista fue clausurada por el gobierno bajo la acusación de haber descubierto un "complot comunista". La segunda va del décimo número al 29 donde se anuncia la gravedad del estado de salud de Mariátegui, y su muerte. Ricardo Martínez de la Torre asumió la dirección. La tercera etapa incluye los números 30, 31 y 32. El n° 30 estuvo dedicado al homenaje póstumo que le tributó la revista a Mariátegui con artículos de María Wiese, Carmen Saco y Ángela

39 *Amauta*, n°. 22, abril de 1929, p.10.

40 *Amauta*, n°. 25, julio-agosto de 1929, pp.1-11.

41 *Amauta*, n°. 29, febrero-marzo de 1930, p.94.

Ramos, en los que destacaron el profundo significado de la presencia de Mariátegui, y su dolorosa ausencia. Después estas voces se apagan. Ya no hay artículos, ni poemas, ni comentarios escritos por mujeres. El n° 32 fue el último número de la revista.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 47-55  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

# El lugar de *Amauta* en la genealogía de la perspectiva de análisis de la descolonialidad del saber

## *Amauta* place in the genealogy from the perspective of analysis of the decolonization of knowledge

César GERMANÁ

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

### Resumen

El proyecto intelectual y político de *Amauta* implicaba el cuestionamiento a la perspectiva eurocéntrica de conocimiento en las ciencias y en las humanidades dominante en la década de 1920 debido a la hegemonía del pensamiento de la “generación del novecientos”. *Amauta* buscaba expresar el nuevo espíritu que surgía en la “nueva generación” de intelectuales y artistas que tenía como tarea común “su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo”. La realización de este objetivo comportaba una nueva manera de plantear y conocer los problemas peruanos cuyo eje central estaba dado por una perspectiva de análisis donde se articulaba el logos y el mito que para el eurocentrismo constituían paradigmas antagónicos. En la presente ponencia se exploran algunas de las orientaciones epistemológicas de *Amauta* que apuntan –de manera todavía embrionaria, pero significativa y consistente- a la perspectiva de la descolonialidad del saber.

**Palabras clave:** *Amauta*; Mariátegui; decolonialidad. “Generación del 900”.

### Abstract

The intellectual and political project of the journal *Amauta* entailed questioning the Eurocentric perspective of knowledge in the sciences and the humanities prevailing during the 1920s due to the hegemony of thought of the “generation of 1900”. *Amauta* sought to express the new spirit that arose in the “new generation” of intellectuals and artists who had a common task: “their willingness to create a new Peru within the new world”. This aim involved a new way of posing and knowing the Peruvian problems whose central axis was an analytical perspective that articulated the logos and the myth that constituted antagonist paradigms for Eurocentrism. This paper explores some of the epistemological orientations of *Amauta* that point out -in a still embryonic, but significant and consistent way- towards the perspective of the decolonization of knowledge.

**Keywords:** *Amauta*; Mariátegui; Decolonization; “Generation of the 900”.

## II. LA PERSPECTIVA DE ANÁLISIS DE LA COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DEL PODER: UNA “EPISTEMOLOGÍA OTRA”

Una de las variantes más productivas de la nueva ciencia social que ha surgido en América latina en las últimas décadas es la perspectiva de análisis de la colonialidad/descolonialidad del poder que busca superar el eurocentismo –orientación epistemológica con la se construyeron históricamente las ciencias sociales en el siglo XIX– sin caer en el escepticismo relativista, y que ha producido un pensamiento notablemente original y rico en la elaboración de conocimientos y cuestiones de investigación sobre la sociedad latinoamericana, en tanto parte del sistema-mundo moderno/colonial. Esta perspectiva ha logrado desarrollar una autonomía intelectual que le ha permitido superar las alternativas eurocéntricas en el estudio de la sociedad y de su transformación y nos permite establecer las bases de una “epistemología otra”; esto es, un enfoque del conocimiento social que no se sitúa en el ámbito de la modernidad eurocéntrica sino que trata de lo que Walter Mignolo ha denominado un “pensamiento fronterizo”.

El concepto central en este enfoque es el de colonialidad del poder propuesto por Aníbal Quijano<sup>1</sup>. Para Quijano, con la conquista ibérica del continente que posteriormente se va a llamar América, se constituyó un nuevo patrón de poder que era efectivamente mundial y que duraría más de cinco siglos. Este patrón de poder mundial tiene como fundamento la colonialidad y la modernidad.

Modernidad y colonialidad aparecen como las dos caras del patrón mundial de poder que ha dominado el planeta en los últimos quinientos años y que actualmente ha llegado a un punto de bifurcación, abriéndose un periodo de crisis estructural. La modernidad se presenta como la cara ilustrada de este patrón de poder y se le puede considerar como el proceso de una creciente racionalización instrumental de los diferentes órdenes de la vida social. En ese sentido, expresaría lo nuevo y lo más avanzado de la especie; y donde la historia humana sería considerada como una trayectoria cuyo destino final estaría dado por la Europa Occidental que surge en el siglo XVI; proceso que constituiría el fin de la historia. La otra cara, la menos reluciente y que normalmente se oculta, es la colonialidad; esto es, las relaciones de poder que se establecen entre lo europeo y lo no europeo sobre la base de la “raza”, noción que es presentada como supuestas diferencias biológicas entre los seres humanos que hacen a unos superiores –los conquistadores- y otros inferiores –los colonizados; la colonialidad ha producido una alquimia social: la transmutación de las condiciones de dominación –un hecho social-, en jerarquías biológicas; esto es, en relaciones raciales. Más aún, y este es el efecto más perverso de esas relaciones coloniales de dominación, los propios dominados se convierten en cómplices de su propia dominación al aceptar como legítima la supuesta superioridad biológica de los conquistadores. Lo que fue producto de la dominación

1 Aníbal Quijano introdujo el concepto de *colonialidad del poder* en: QUIJANO, A (1991a). “Prólogo” a: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica. Posteriormente lo desarrolló en varios otros textos: QUIJANO, A & WALLERSTEIN, E (1992). “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System”, *International Journal of Social Sciences*, n.º. 134, UNESCO, noviembre, pp. 617-627. QUIJANO, A (1993). “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas”, in: QUIJANO, A et ál. José Carlos Mariátegui y Europa. *El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Amauta, pp. 167-188; QUIJANO, A (2000a). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, pp. 201-246; QUIJANO, A (2000b). “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, in: *Tendencias básicas de nuestra época*, Caracas, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, pp. 21-65; QUIJANO, A (2000c). “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, n.º. 2, American Sociological Association, pp. 342-386; QUIJANO, A (2001). “Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina”, in: MIGNOLO W (comp.) (2010). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signo, pp. 117-131; QUIJANO, A (2004). “O movimiento indígena e as questões pendentes na América Latina”, *Política externa*, vol. 12, n.º 4, pp. 77-97; QUIJANO, A (2009). “Descolonialidad del poder: El horizonte alternativo”, *Pasado y Presente*, n.º 21; QUIJANO, A (2010). “Bien vivir” para redistribuir el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global”, in: Oxfam, *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2009-2010*. Para un debate sobre este concepto, véanse los siguientes textos: MIGNOLO, W (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal y PACHÓN SOTO, D (2007). “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad”, *Peripicias*, n.º. 63.

colonial, se ha mantenido como colonialidad cuando las áreas colonizadas logran su autonomía jurídico-política; reproduciéndose las relaciones “raciales” de superioridad/ inferioridad como la base sobre la que se sostienen las actuales estructuras del patrón de poder mundial. La colonialidad del poder ha sido la forma de dominación más eficiente tanto en los aspectos materiales como intersubjetivos de la existencia social. En este caso se trata de la colonialidad del saber; esto es, la hegemonía del eurocentrismo que ha impuesto la racionalidad instrumental en el mundo entero como la única forma legítima de racionalidad, excluyendo y marginando las formas de producir conocimientos y los imaginarios de los pueblos que fueron colonizados.

## II. LA “NUEVA GENERACIÓN” Y AMAUTA<sup>2</sup>

Uno de los más importantes pensadores, en la periferia del sistema-mundo moderno/colonial, que desarrolló fructíferas propuestas que constituyen una de las raíces de la manera de producir conocimiento orientado a la descolonialidad del poder y del saber fue José Carlos Mariátegui (1894-1930). En Mariátegui encontramos uno de los hitos fundamentales que ha permitido avanzar en la construcción de un pensamiento social alternativo al del eurocentrismo del patrón de poder moderno/colonial. Quizás el hecho de encontrarse en la exterioridad colonial y proponerse la descolonización como condición principal para pensar una sociedad diferente, le permitió percibir con bastante claridad la naturaleza de la estructura de poder que dominaba el mundo y, en particular, su carácter colonial. Se trata de un pensamiento minoritario, marginal a las corrientes intelectuales dominantes en su época, fragmentario e inacabado y libre –en lo fundamental– de toda forma de etnocentrismo. Lo característico de la perspectiva teórica de José Carlos Mariátegui se encuentra en su manera de abordar la realidad histórico-social. Sin duda, ha sido Anibal Quijano quien ha señalado con claridad la originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui cuando define su perspectiva epistemológica como “un modo de pensar, de indagar y de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante –la manera eurocéntrica de la modernidad– desune y opone como inconciliables: el logos y el mito”<sup>3</sup>. Esta perspectiva le permitió a Mariátegui evitar los escollos tanto del positivismo como del racionalismo y comprender ese proceso creador que para él era el socialismo.

La revista *Amauta* fue el campo intelectual experimental donde se comenzaron a cristalizar las diversas propuestas de análisis para “plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo”, como señala la Presentación del n° 1 de *Amauta*. Se trataba de una experiencia innovadora de un diálogo de saberes, en donde la cultura occidental se ponía en un nivel de igualdad con respecto a las tradiciones de los pueblos originarios, lo que es significativamente expresado en el título de la revista al que se considera un “homenaje al Incaísmo”. En el editorial “Aniversario y balance” del número 17 de *Amauta* (setiembre de 1928) Mariátegui precisará el sentido de este homenaje: “*Amauta* no debería ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra inkaica, para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintiera que esta revista era suya”.

La singularidad de la propuesta José Carlos Mariátegui solo puede ser comprendida si se tiene en cuenta que el conjunto de su obra fue el resultado del encuentro de una doble herencia: por un lado, la cultura occidental, en particular el marxismo que desempeñó un papel central en la constitución de sus puntos de vista teóricos y políticos; y de otro, la cultura andina, verdadero substrato de sus reflexiones y de sus orientaciones vitales. Precisamente, fue en el encuentro de estas dos tradiciones

2 Esta sección retoma con algunas modificaciones varios textos de mi ensayo: “El campo intelectual peruano de la década de los años veinte y el proyecto creador de *Amauta*”, ponencia presentada en el *Seminario Internacional Amauta y su época*.

3 QUIJANO, A (1991a). “Prólogo” a José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica, p. IX.

culturales donde se constituyó la matriz básica de su pensamiento. Y solamente a partir de allí es posible comprender el triple debate que estableció con las corrientes políticas e ideológicas más importantes de su época: la “generación del 900”, intelectuales representativos de la cultura criollo-oligárquica, el nacionalismo democrático radical de Haya de la Torre y el marxismo-leninismo de la Tercera Internacional. El resultado de esas polémicas le permitió arribar a una concepción original del socialismo que denominó «socialismo indoamericano».

En el contexto histórico que se editó *Amauta* –la década de 1920-, empezaban a difundirse ideas, imágenes del mundo y motivaciones, cuestionando los sistemas de legitimación y de moralidad sobre los que se asentaba el orden oligárquico. Estos impulsos hacia el cambio del mundo intersubjetivo surgieron primero entre los intelectuales, y posteriormente, se propagaron entre las capas medias urbanas y entre los obreros. Aunque este complejo proceso no ha sido estudiado de manera sistemática, se han señalado por lo menos dos núcleos de problemas que habrían influido en esos cambios de mentalidad: primero, la derrota del Perú en la «guerra del Pacífico» y la creciente presencia del capital imperialista en la economía peruana; segundo, las insurrecciones indígenas y las luchas obreras en las dos primeras décadas del siglo XX. Lo primero porque puso en evidencia la debilidad del país como nación y la necesidad de reconstruirla sobre nuevas y más sólidas bases; así fue emergiendo una conciencia nacional. Lo segundo porque mostró la marginación de las masas indígenas y de los obreros y la necesidad de que alcanzaran su efectiva emancipación; así fue emergiendo una conciencia social.

Inspirados –al igual que Manuel González Prada- en la filosofía positivista surge, a principios del siglo XX, un grupo de escritores a los que se les va a conocer como “generación del novecientos”. Estos escritores se consideraban como una minoría selecta capaz de influir intelectualmente sobre la clase dominante –de la que socialmente procedían y a la que querían reformar- para que ésta modernizara la sociedad peruana según el modelo de la modernidad europea. Para ello, proponían una reforma de las instituciones políticas y educativas, pues consideraban que de individuos mejor instruidos surgiría una aristocracia del espíritu, sustento de una verdadera democracia. Si bien la “generación del 900” no logró la materialización de su proyecto de reformas, en cambio sus ideas se convirtieron en el punto de referencia de la cultura peruana de los primeros decenios del siglo XX.

Hacia 1920, el proceso de reforma intelectual y moral de la sociedad peruana siguió una vía diferente de la trazada por la “generación de 900”. En efecto, en ese periodo emerge un grupo de escritores guiados por un espíritu de renovación en el pensamiento, el arte y la literatura. Tenía como antecedente la generación radical de Manuel González Prada y el iconoclasta grupo de escritores reunidos alrededor de la revista *Colónida*. Mariátegui los designaba como la “nueva generación” y los consideraba un movimiento animado por un espíritu de cambio. Convergían en él dispares corrientes ideológicas, pero todas animadas de un común objetivo: la “voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo”. Un momento clave en la cristalización de ese corriente fue la creación por Víctor Raúl Haya de la Torre, en México, de la *Alianza Popular Revolucionaria Americana* (APRA), en el año 1924. Surgía como un frente político con el declarado propósito de agrupar a todos las corrientes antioligárquicas del Perú y de Latinoamérica: nacionalistas, indigenistas, socialistas. Sin embargo, en el curso del año 1928, ese movimiento se fue diferenciando política e ideológicamente para, finalmente, desembocar en una ruptura abierta. En “Aniversario y Balance”, editorial del n° 17 de *Amauta*, Mariátegui señala con claridad como en los dos años de existencia de *Amauta* había sido “una revista de definición ideológica”; sin embargo, consideraba ese “trabajo de definición ideológica” había concluido. Dos fueron las tendencias principales alrededor de las cuales se reagrupó la “nueva generación”: el nacionalismo democrático radical y el socialismo revolucionario.

La “nueva generación” estuvo formada por escritores, historiadores, economistas y artistas que surgieron en la vida cultural y política del Perú después de la Primera Guerra Mundial. Todos ellos tenían en común la preocupación por la “realidad profunda del Perú” y un “espíritu de renovación”. Este esfuerzo por comprender el Perú en los años veinte, cobra mayor importancia si se tiene en cuenta el nivel incipiente de los estudios histórico-sociales en el país de esa época. A partir de ese momento se empieza a investigar las diversas áreas de la realidad peruana: la historia, la economía, la estructura social.

Precisamente, éste fue el mérito mayor que Mariátegui encontraba en los hombres de su generación, la “nueva generación”. “En el haber de nuestra generación —escribió en el artículo “Hacia el estudio de los problemas peruanos”— se puede y debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas”<sup>4</sup>. Esta nueva actitud de la *intelligentsia* peruana, Mariátegui la veía como el resultado de las profundas modificaciones que se estaban produciendo en el mundo y también en la sociedad peruana. Sobre las causas que motivaron la extensa ola de agitación que atravesó a toda América Latina en el periodo de la posguerra, Mariátegui escribió en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

*De igual modo, este movimiento se presenta íntimamente conectado con la recia marejada postbélica. Las esperanzas mesiánicas; los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la postguerra, repercutían particularmente en la juventud universitaria de Latinoamérica. El concepto difuso y urgente de que el mundo entraba en un ciclo nuevo, despertaba en los jóvenes la ambición de cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica. Y, como es natural, en la constatación de todos los vicios y fallas del régimen económico social vigente, la voluntad y el anhelo de renovación encontraban poderosos estímulos. La crisis mundial invitaba a los pueblos latinoamericanos, con insólito apremio, a revisar y resolver sus problemas de organización y crecimiento. Lógicamente, la nueva generación sentía estos problemas con una intensidad y un apasionamiento que las anteriores generaciones no habían conocido*<sup>5</sup>.

De esta voluntad de renovación que se había apoderado de los “hombres nuevos”, Mariátegui deducía el nacimiento de “una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana”. Esta necesidad de estudiar los problemas peruanos se hacía más apremiante debido a los cambios que se comenzaban a operar en el país. En el periodo de la posguerra se acentúa la presencia del imperialismo norteamericano, aparece un movimiento obrero y un movimiento campesino y se manifiesta el descontento de las capas medias. Todo ello se traduciría en la creciente erosión del sistema oligárquico de poder. La dictadura del presidente Leguía (1919-1930), cristalizó todas las tendencias y contradicciones de un país en proceso de transformación. Los intelectuales de esa convulsionada época buscaron definir su propia identidad. No podía ser ya la “latinidad” de la “generación del novecientos”. La crisis de la civilización occidental era demasiado evidente para encontrar en ella el modelo del futuro del Perú. La salida la buscaron en la propia realidad peruana. Pero esa realidad no podían encontrarla en los intelectuales de las generaciones anteriores —sumisa clientela de la clase dominante— pues “los intereses de esta casta les impedía descender de su desdeñoso y frívolo Parnaso a la realidad profunda del Perú”. La “exploración y definición de la realidad profunda del Perú” correspondía a la nueva generación. Esta idea central del artículo “Un programa de estudios sociales y económicos”, Mariátegui la resumió en el siguiente párrafo:

*La nueva generación quiere ser idealista. Pero, sobre todo, quiere ser realista. Está muy distante, por tanto, de un nacionalismo declamatorio y retórico. Siente y piensa que no basta hablar de peruanidad. Que hay que comenzar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial*<sup>6</sup>.

4 MARIÁTEGUI, JC (1994). *Mariátegui total*, Lima, Editora Amauta, t. I, p. 299.

5 *Ibid.*, pp.55-56.

6 *Ibid.*, p.301.

Para Mariátegui esa “realidad profunda” era el mundo indígena. En él encontraba el fundamento del Perú. Como el Perú se había construido “sin el indio y contra el indio” era una nación incompleta, “en formación”. Por eso, propugnaba “la reconstrucción peruana sobre la base del indio” como la tarea de los que querían cambiar la sociedad peruana.

### III. LA FUERZA DE LA IMAGINACIÓN Y EL CONOCIMIENTO

En *Amauta* podemos encontrar artículos y ensayos que muestran, desde diferentes puntos de vista, algunos de los aspectos fundamentales del proceso por el cual se va a ir constituyendo nuevas vías para establecer formas de conocimiento para encontrar la “realidad profunda” del país. Entre otros, podemos destacar dos elementos de esta perspectiva cognoscitiva que me parecen fundamentales.

En primer lugar, el papel que José Carlos Mariátegui le asigna a la imaginación en la producción del conocimiento. De allí que la revista publicara una gran variedad de textos de poesía, cuentos y fragmentos de novelas, así como ensayos de crítica literaria, de pintura, escultura, arquitectura y cinema de los más importantes escritores peruanos y latinoamericanos. Para Mariátegui era fundamental la “imaginación creadora” en el conocimiento de la realidad histórico-social como lo muestra el artículo “Veinticinco años de sucesos extranjeros”:

*Se ha reivindicado, contra la chata ortodoxia realista, los fueros de la imaginación creadora, lo que ha traído ventajas asombrosas para el descubrimiento de la realidad. Pues con los derechos de la fantasía, y la fantasía, se ha averiguado sus fines, que es como decir sus límites<sup>7</sup>.*

En la presentación del n° 3 de *Amauta*, “Arte, revolución y decadencia”, Mariátegui señala que el arte se nutre “del absoluto de su época”. Por esta razón encuentra que el arte nuevo y arte burgués corresponden a la presencia de las dos almas que coexisten en el mundo contemporáneo: la de la revolución y la de la decadencia. “La decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización, en la disolución de su arte”. Pero también percibía en la crisis de la sociedad burguesa el surgimiento del arte nuevo: “Es la transición del tramonto al alba. En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte del porvenir”.

Así pues, encontramos el rechazo al racionalismo y al cientificismo. Para Mariátegui el conocimiento no se limitaba a los resultados de la ciencia. Había en la realidad histórico-social multitud de fenómenos que escapaban a los métodos racionales. Por eso, hablaba de la “bancarrotta del positivismo y del cientificismo”, pero no de la ciencia, pues veía en ella la posibilidad de lograr la explicación de determinados aspectos de la realidad. Sin embargo, para que ésta sirviera a la tarea de transformar la realidad social tenía que ser completada con otras formas de conocer como el caso de la imaginación creadora. En el ensayo “El hombre y el mito” Mariátegui escribe:

*Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del Mito y de la Acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida solo para una época. Contentémonos con una verdad relativa<sup>8</sup>.*

7 *Ibid.*, p.1218.

8 *Ibid.*, p.498.

Este fue precisamente el aspecto que Mariátegui más admiraba en la literatura surrealista. Percibía en ella la revalorización del rol de la fantasía y de la ficción como medios para abordar la realidad social, para captar “su esencia viviente”. Al ir más allá de lo inmediato, se podrían aprehender más aspectos de la realidad de los que captaría quien únicamente se propusiese reproducirla. “Y la experiencia ha demostrado escribió en un ensayo sobre Philippe Soupault que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad. No, por supuesto, falsificándola o inventándola. La fantasía no surge de la nada. Y no tiene valor sino cuando crea algo real”<sup>9</sup>.

Mariátegui se interesó por los aspectos no racionales de la vida humana. Por ello subrayó la importancia del psicoanálisis y de la sociología de Pareto<sup>10</sup>. Pero la mejor muestra de cómo intentaba comprender la vida social con instrumentos en los que intervenía la imaginación, se encuentra en una narración corta *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*<sup>11</sup>. José Carlos Mariátegui la definió en la carta a S. Glusberg del 18 de febrero de 1930 como un “relato, mezcla de cuento y crónica, de ficción y realidad”<sup>12</sup>. Y este relato puede ser considerado como un intento de ir más allá de lo inmediato para captar lo real por medio de la ficción. De esta manera, el Amauta llega a esta paradójica afirmación: “La vida excede la novela; la realidad a la ficción”.

El otro aspecto de la perspectiva epistemológica que atraviesa a *Amauta* es la búsqueda por establecer la especificidad de la formación social peruana. El problema del indio se convierte en una preocupación de *Amauta*. Los artículos publicados en la sección *El proceso del gamonalismo* y en los diferentes números de la revista, incluyendo los del propio José Carlos Mariátegui, dan cuenta del interés por el debate de esta problemática central para comprender la singularidad de la sociedad peruana.

Un libro fundamental en la evolución intelectual de Mariátegui que lo incentivó en su búsqueda del mundo andino fue *La decadencia de Occidente* (1918 / 1923) de Oswald Spengler. De este libro José Carlos Mariátegui escribió en el artículo “La urbe y el campo” que no se le “puede hoy olvidar en ningún intento de interpretación de la historia”<sup>13</sup>. Y Moretí, un crítico perspicaz de las ideas estéticas del Amauta, cree ver el “daño causado por las ideas de Spengler en el pensamiento de Mariátegui”; sin embargo, si se analiza con más cuidado la obra del autor de los *7 Ensayos* se puede constatar que las ideas del escritor alemán funcionaron más bien como un revelador, en la conciencia del Amauta, de la situación de crisis de la civilización capitalista y de la necesidad de buscar fuera de Europa un nuevo sentido de la vida. Jean Franco, en su estudio sobre la cultura hispanoamericana del siglo XX, ha reparado en la influencia de las ideas de Spengler en los escritores latinoamericanos del período de la posguerra. Sostiene que las tesis de *La Decadencia de Occidente* sugerían la posibilidad de que “las culturas indígenas americanas podían igualar y aún superar a la cultura europea y que, por consiguiente, no había razón para que no pudiera

9 *Ibid.*, p.676.

10 J. C. Mariátegui valoró el psicoanálisis como una de las teorías modernas que podían completar el marxismo. Véase la siguiente afirmación: “Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de “humillación”, como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad sino por su método frente a los problemas que abordan” (MARIÁTEGUI, JC (1994). *Op. cit.*, t. I, p.1311). Pareto no solo era para Mariátegui el inspirador de la teoría soreliana de los “mitos” (*Ibid.*, p.1300), sino que, con su teoría de los “residuos” y “derivaciones” propuesta en su *Tratado de Sociología*, le permite comprender la supervivencia de las tradiciones andinas. Sobre este último tema véase los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (*Ibid.*, pp 153-154).

11 *Ibid.*, p.1361-1374.

12 *Ibid.*, p.2076.

13 *Ibid.*, p.510. En un artículo publicado en 1922, “El crepúsculo de la civilización”, Mariátegui utiliza la teoría de Spengler “uno de los pensadores más originales y sólidos de la Alemania actual”, para proclamar que “política y económicamente, la sociedad europea ofrece el espectáculo de una sociedad en decadencia” (*Ibid.*, p.597)

desarrollarse en el Nuevo Mundo una civilización más avanzada que la europea"<sup>14</sup>.

Esa búsqueda en las tradiciones de los pueblos originarios llevó a José Carlos Mariátegui a sostener la original tesis del socialismo indo-americano que implicaba un nuevo imaginario social y que se entroncaba con las tradiciones milenarias de los pueblos originarios de América. "El pasado incaico –escribió en el artículo "La tradición nacional"- ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social [...]. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición"<sup>15</sup>.

Ciertamente, Mariátegui no buscaba volver al pasado pre-colonial; aspiraba, más bien, a hallar las raíces indígenas del futuro como escribe 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. No queremos ciertamente, que el socialismo en América sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva*<sup>16</sup>.

Para comprender la realidad histórico-social desde esta perspectiva, Mariátegui tuvo que seguir el ejemplo de Marx: encontrar su método en las entrañas de la historia del Perú. Por ello, si utilizó determinadas categorías del marxismo europeo y de otras corrientes filosóficas no marxistas, las redefinió de acuerdo a sus necesidades teóricas y prácticas con el objeto de comprender y de transformar la realidad peruana. Esta idea ha sido planteada por A. Quijano con precisión, en relación a la singularidad de José Carlos Mariátegui en el debate dentro del movimiento socialista de los años veinte:

*Y lo que identifica esa singularidad, vista desde el mundo de hoy, es el empleo de categorías elaboradas en la visión eurocéntrica de la racionalidad moderna, pero redefinidas por su inserción dentro de una perspectiva de conocimiento radicalmente distinta de la que dominaba, entonces, entre los marxistas europeos y, sobre todo, en el estalinismo internacional*<sup>17</sup>.

En los análisis del funcionamiento de la sociedad peruana y de sus tendencias de cambio, Mariátegui elaboró un conjunto de categorías con las que buscó expresar los fenómenos específicos de esta realidad. No trasladó simplemente esos conceptos de la realidad europea a la sociedad peruana. De alguna manera, los reelaboró con el objeto de que expresaran los fenómenos nuevos que su investigación le revelaba. En este sentido, su investigación de la realidad peruana le fue ofreciendo el método y la teoría necesarios para entender su modo de organización y de transformación. El autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* concebía las tendencias principales que regían la sociedad peruana y cómo en ellas encontraba la lógica del socialismo.

## CONCLUSIÓN

En el actual este periodo de transición en el que se encuentra el sistema mundo moderno/colonial, ¿sigue vigente el proyecto político e intelectual de *Amauta*? ¿Tiene algo que decirnos para comprender la

14 FRANCO, J (1971). *La cultura moderna en América Latina*, México, Joaquín Mortiz, pp. 116-117. El siguiente comentario en la p. 79 (nota) define bien la importancia de Spengler en América Latina durante ese período: "La célebre obra de Spengler comenzó a aparecer en 1918. Fue ampliamente discutida en toda Latinoamérica en los veinte, y las referencias a ella son muy frecuentes en los ensayos de la época. Desafortunadamente no existe un estudio sobre el efecto de las ideas spenglerianas en la América Latina".

15 MARIÁTEGUI, JC (1994). *Op. cit.*, p. 326.

16 MARIÁTEGUI, JC (1994). *Op. cit.*

17 QUIJANO, A (1991b). *Op. cit.*, p. XI.

sociedad peruana y el mundo contemporáneo y para pensar en su transformación, en los inicios del siglo XXI? Para dar respuesta a estas preguntas es necesario examinar las maneras en las que podemos leer las obras de Mariátegui. Siguiendo la propuesta de Pierre Bourdieu de cómo leer a un autor, podemos leer a Mariátegui de dos maneras. Por un lado, podemos leerlo de una manera escolástica; esto, de una manera donde podamos encontrar sus ideas, sus propuestas, las principales conclusiones de sus investigaciones sobre la realidad peruana y su transformación. Esta es una lectura donde se canoniza su pensamiento; se le deshistoriza al llevarlo más allá del tiempo y del lugar en el que fue desarrollado. Esta es la lectura dominante de la obra del Amauta y da lugar a debates interminables sobre la utilización de un determinado concepto o una determinada idea. Nos lleva plantearnos el problema de saber cuál es la interpretación ortodoxa del pensamiento del Amauta. Pero también existe otra manera de leer la obra de Mariátegui. Esta otra forma de lectura podemos llamarla desfeticizada. Se lee para hacer avanzar nuestro conocimiento y no simplemente para repetirlo. En este caso, ya no se trata de determinar las conclusiones a las que llegó la investigación de Mariátegui, sino de determinar la manera en la que trabajó para llegar a esas conclusiones; esto es, se trata de leer a Mariátegui no para repetirlo sino para encontrar la perspectiva de conocimiento que le permitió plantearse determinados problemas y la manera específica de resolverlos. Esta lectura desfeticizada es lo que hace vigente a la obra de Mariátegui. Mariátegui llevó adelante una ruptura radical con el modo de examinar los problemas del país y de su transformación. Su perspectiva de conocimiento lo llevó fuera del campo intelectual dominante al plantear problemas y conceptos nuevos. El núcleo central de esa nueva manera de conocer fue la ruptura con el eurocentrismo. El proyecto intelectual y político de Mariátegui plasmado en *Amauta* puede ser visto como un camino hacia la descolonialidad del saber, una primera búsqueda de una perspectiva de conocer no eurocéntrica.





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 57-66  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

# La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui. Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria<sup>1</sup>

The Religious Dimension in the Work of José Carlos Mariátegui.

From Decadent Mysticism to Revolutionary Religiosity

Pierina FERRETTI

*Doctoranda en Estudios latinoamericanos de la Universidad de Chile, Chile.*

### Resumen

Esta investigación indaga el recorrido de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, reconstruyéndola a lo largo de toda su producción teórica. La hipótesis que la orienta es que desde sus primeras incursiones periodísticas y literarias hasta sus producciones tardías, Mariátegui no sólo manifiesta una inclinación hacia la dimensión espiritual de la vida humana y social sino que, también, es portador de una religiosidad constitutiva de su visión de mundo. Esa inclinación religiosa posee una historia, un origen y un desarrollo, es decir, se desenvuelve en distintos momentos, y en cada uno de ellos cobra caracteres particulares. Por tanto, entre el "misticismo decadentista" de Juan Croniqueur y "la religiosidad revolucionaria" del autor de *Defensa del marxismo*, existen continuidades, rupturas y, también, nuevas formulaciones surgidas al calor de la práctica política y del clima intelectual donde sus ideas cobraron forma. Este estudio explora, entonces, el itinerario de la religiosidad de Mariátegui a lo largo de toda la producción escrita, desde una perspectiva diacrónica.

**Palabras clave:** Mariátegui; religiosidad; marxismo; revolución.

### Abstract

This research investigates the journey of the religious dimension in the thought of José Carlos Mariátegui, reconstructing it throughout its theoretical production. The hypothesis that guides it is that, from his first journalistic and literary incursions to his late productions, Mariátegui not only manifests an inclination towards the spiritual dimension of human and social life, but also, he carries a constitutive religiosity of his vision of the world. This religious inclination has a history, a origin and a development, that is, it develops at different times, and in each of them it takes on particular characters. Thus, between the "decadent mysticism" of Juan Croniqueur and the "revolutionary religiosity" of the author of *Defense of Marxism*, there are continuities, ruptures and also new formulations arising in the heat of political practice and the intellectual climate where his ideas charged shape. This study explores, then, the itinerary of the religiosity of Mariátegui throughout the written production, from a diachronic perspective.

**Keywords:** Mariátegui; Religiosity; Revolution; Mysticism.

1 En este artículo se expondrán los resultados de la Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos de la autora, titulada: *Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, Chile.*

**La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui.  
Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria**

*Sabemos que una revolución es siempre religiosa.  
La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido.  
Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia.  
Poco importa que los soviets escriban en sus affiches de propaganda  
que "la religión es el opio de los pueblos.  
El comunismo es esencialmente religioso  
José Carlos Mariátegui*

La particular sensibilidad de José Carlos Mariátegui hacia la religión no ha pasado inadvertida a los críticos y estudiosos de su obra, ya sea para calificarla de desviación juvenil<sup>2</sup>, para poner en cuestión su coherencia marxista<sup>3</sup>, o, al contrario, para resaltar la heterodoxia de su lectura de Marx precisamente a partir de su inclinación religiosa<sup>4</sup>. Sin embargo, a pesar de que hay un amplio consenso acerca de la sensibilidad religiosa presente en la obra del peruano y de que incluso existen estudios específicos sobre la materia<sup>5</sup>, constatamos que no se había realizado uno que se propusiera la reconstrucción y análisis de este problema a lo largo de toda su trayectoria intelectual, que es lo que buscamos hacer en una investigación dedicada a la dimensión religiosa en el pensamiento de Mariátegui, cuyas líneas generales presentaremos en estas páginas<sup>6</sup>.

Conviene advertir inmediatamente que con "dimensión religiosa" nos referimos no solo a las reflexiones que Mariátegui desliza acerca del fenómeno religioso en específico, sino más bien al conjunto de problemas y preocupaciones que atraviesan su obra y que, sin referir explícitamente a cuestiones relativas a la religión, contienen elementos que podríamos calificar en este orden. Nuestra perspectiva se nutre del sentido ya esbozado por Michael Löwy cuando señala que "más allá de sus interesantes observaciones socio-históricas sobre 'el factor religioso' en Perú, el aporte más original e innovador de Mariátegui a la reflexión marxista sobre la religión es su hipótesis acerca de la dimensión religiosa del socialismo"<sup>7</sup>.

- 2 Por ejemplo, los críticos marxistas Antonio Melis (1972), "Mariátegui primer marxista de América", in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Amauta, pp. 9-49; DESSAU, A (1972). "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui", in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op.cit.*, pp. 51-109; y KOSSOK, M (1972). "José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú", in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 111-147, sostienen la tesis de las "desviaciones juveniles" que serían rectificadas en su periodo de madurez.
- 3 Esta es básicamente la argumentación aprista de intelectuales como CHANG-RODRÍGUEZ, E (1957). *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. México: Ediciones Andrea; ID: (1983). *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas S.A; ID: (2012). *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 4 Como hacen PARIS, R (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Cuadernos Pasado y Presente; FLORES GALINDO, A (1980). *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Komitem*. Lima: Editorial Desco; KLAIBER, J (1988). *Religión y revolución en el Perú*. Segunda edición en español. Lima: Universidad del Pacífico, y la lista podría alargarse.
- 5 Observamos que los estudiosos de la religiosidad de Mariátegui, por lo general, examinan un conjunto reducido de escritos en los que el elemento religioso aparece de manera explícita. Por ejemplo, LOWY, M (2004). "Comunismo y Religión. La Mística Revolucionaria de José Carlos Mariátegui". *Actual Marx*, n°. 2, pp. 73-85, se centra principalmente en el artículo: "El Hombre y el Mito" y algunos escritos más del volumen *El Alma Matinal y otras Estaciones del Hombre de Hoy*. En la misma dirección, CÁCERES, E (1996). "Subjetividad e historia: Las múltiples dimensiones de lo religioso en Mariátegui", *Anuario Mariáteguiano*, Vol. VIII, n° 8, pp.79-85, enfoca su análisis en el quinto de los 7 *Ensayos*, "El factor religioso". Nuestra investigación buscó indagar más allá de estas aproximaciones acotadas.
- 6 Esta investigación corresponde a una Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos y fue presentada en la Universidad de Chile el año 2015 con el título de "Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", puede descargarse del siguiente link <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/136671/Del-misticismo-decadentista-a-la-religiosidad-revolucionaria.pdf?sequence=1>
- 7 LOWY, M (2004). *Op. cit.*, p, 84.

En las páginas que siguen, vamos a presentar una síntesis de la investigación realizada. En particular, expondremos un estado de la discusión acerca de la religiosidad de Mariátegui y revisaremos tres momentos de su obra en los que podemos identificar puntos de inflexión en lo que respecta a su mirada sobre esta cuestión.

### **LA DISCUSIÓN EN TORNO A LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI**

El primer paso de nuestra investigación consistió en rastrear cómo se ha leído e interpretado la religiosidad de Mariátegui a lo largo de la historia de la recepción de su obra. Rápidamente, pudimos constatar que las lecturas que se han hecho de su relación con la cuestión religiosa dibujan un arco interpretativo muy diverso, que va de posturas como las de Narciso Bassols<sup>8</sup>, quien se esfuerza en demostrar que Mariátegui, una vez convertido al marxismo, abandonó completamente sus disposiciones religiosas, a quienes desde otro extremo, como Eugenio Chang Rodríguez<sup>9</sup>, buscan mostrar –sin ofrecer evidencias que lo respalden– que Mariátegui concibe su intervención política desde una perspectiva cristiana, como parte de la construcción del reino de Dios (*sic*).

Ciertamente, las lecturas que se han hecho de Mariátegui han estado motivadas tanto por las adscripciones ideológicas de los intérpretes, como por las operaciones teórico-políticas desplegadas en torno a la obra y al legado de nuestro autor. La religiosidad, en conjunto con otros aspectos “heterodoxos” de su obra –como su lectura de Sorel y en general su recepción del vitalismo–, fueron utilizados por intelectuales vinculados al aprismo para afirmar que Mariátegui no era un marxista verdadero<sup>10</sup>. Y desde el marxismo, una vez superada la fase de abierto rechazo al “mariateguismo” –término utilizado para denotar las posiciones de Mariátegui como pequeño burguesas– es posible percibir la incomodidad que experimentan algunos autores que querían reivindicar a Mariátegui como un verdadero marxista-leninista, ante los inocultables elementos vitalistas, sorelianos, espiritualistas, entre otras “rarezas”, existentes al interior de su obra (Melis<sup>11</sup>; Kossok<sup>12</sup>; Dessau<sup>13</sup>; Moretic<sup>14</sup>). En estos casos, los elementos religiosos y espirituales se asocian a errores o desvíos de juventud superados en su madurez, o bien, derechamente, se califican de equivocaciones propias de una formación marxista insuficiente.

En esta línea, apreciamos que hasta muy avanzados los años setenta existía una gran dificultad para entender o aceptar la religiosidad de Mariátegui y que solo a fines de esta década y a partir de los años ochenta, con trabajos de marxistas heterodoxos como Robert Paris<sup>15</sup>, Oscar Terán<sup>16</sup>, José Aricó<sup>17</sup>, Aníbal

8 BASSOL, N (1985). *Marx y Mariátegui*. México: Ediciones Caballito.

9 CHANG-RODRÍGUEZ, E (1983). *Op. cit.*

10 CHANG-RODRÍGUEZ, E (1957). *Op. cit.*, ID: (1983. *Op. cit.*; ID: (2012). *Op. cit.*

11 MELIS, A (1972). “Mariátegui primer marxista de América”, in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 9-49.

12 KOSSOK, M (1972). “José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú”. in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 111-147.

13 DESSAU, A (1972). “Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui”, in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 51-109.

14 MORETIC, Y (1970). *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo*. Santiago de Chile: Universidad Técnica del Estado.

15 PARIS, R (1981). *Op. cit.*

16 TERÁN, O (1985). *Discutir Mariátegui*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

17 ARICÓ, J (ed.) (1980a). *Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano*. 2ª edición corregida y aumentada. México, Cuadernos Pasado y Presente; ID: (1980b). “Mariátegui y la Formación del Partido Socialista del Perú”. *Socialismo y Participación*, n°11 (septiembre de 1980), pp. 139-167.

Quijano<sup>18</sup> y Alberto Flores Galindo<sup>19</sup> y de algunos intelectuales vinculados al cristianismo de izquierda como Alberto Simons<sup>20</sup>, Diego Meseguer<sup>21</sup>, Gustavo Gutiérrez<sup>22</sup>; y Jeffrey Klaiber<sup>23</sup>, esta dimensión de su pensamiento pudo empezar a mirarse y comprenderse.

En general, estos estudiosos interpretan la religiosidad mariateguiana como parte de una sensibilidad histórica compartida por un conjunto significativo de intelectuales latinoamericanos en el contexto de la crisis de la dominación oligárquica en el continente; una sensibilidad caracterizada por el rescate de la subjetividad y la voluntad humana, así como también por la recepción de las filosofías espiritualistas, vitalistas e idealistas. Con estos trabajos también se entiende que no hay oposición entre religiosidad y marxismo, sino que la síntesis de estos elementos hace parte de la originalidad del pensamiento de Mariátegui.

Ya en los años noventa, autores como César Germaná<sup>24</sup>, Jorge Oshiro<sup>25</sup> y el propio Quijano<sup>26</sup> instalan la lectura -muy propia de los debates decoloniales- de que en Mariátegui podemos apreciar una nueva racionalidad, en la que mito y logos, razón y pasión no se contraponen sino que producen síntesis originales.

En síntesis, la lectura de la cuestión religiosa en Mariátegui entre sus intérpretes, transita de la incompreensión y el rechazo, hasta mediados fines de los años sesenta, al interés y rescate de aquella dimensión que aparece a partir de la década del ochenta y se observa hasta la actualidad.

### **TRES MOMENTOS DE LA RELIGIOSIDAD MARIATEGUIANA**

El trabajo interpretativo de los textos de Mariátegui nos permitió plantear que existen tres momentos en su obra en los que pueden observarse puntos de inflexión respecto a la religiosidad; estos son la llamada "edad de piedra", el paso por Europa y los primeros años de su regreso al Perú y el periodo que va de la escritura de "El factor religioso" a los textos que conformarán *Defensa del marxismo*. A continuación, revisaremos algunos elementos importantes de estos periodos.

- 18 QUIJANO, A ([1979] 2007). "José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate". Prólogo a *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Ayacucho, IX-CXVIII, ID: (1991). "Prólogo" a José Carlos Mariátegui, *Textos Básicos*. México / Lima: Fondo de Cultura Económica, VII-XVI.
- 19 FLORES GALINDO, A (1980). *Op. cit.*; ID: (1984). "Marxismo y religión. Para situar a Mariátegui". *30 días*. Revista mensual de sociedad y cultura. Año 1, n° 5, pp. 24-25.
- 20 SIMON, A (1973). *El mito de la revolución social en José Carlos Mariátegui*, Lima: Tesis para optar al grado de Bachiller en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 21 MESEGUER, D (1974). *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 22 GUTIÉRREZ, G (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme; ID: (1994). "Mariátegui y Gutiérrez". Entrevista realizada por Alberto Adriazén. *Pretextos*, Lima: DESCO, pp. 109-117.
- 23 KLAIBER, J (1988). *Op. cit.*; ID: (2008). "Los intelectuales y la religión en el Perú", in: *Intelectuales y poder: ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (SS XVI-XX)*. Carlos Aguirre, Camus Mc Eroy, Eds. Lima: PUCP / Instituto Rita-Agüero, pp. 457-477.
- 24 GERMANÁ, C (1995). *El socialismo indo-americano. José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta.
- 25 OSHIRO, J (1996). "Agonía y Mito. Dos Fuentes del Pensamiento Filosófico de Mariátegui. Unamuno y Sorel". *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, n° 8, 15-52; ID: (2013). *Razón y Mito en Mariátegui. Siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui (1914-1930) (La búsqueda de una nueva racionalidad)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- 26 QUIJANO, A (1991). *Op. cit.*

### LA EDAD DE PIEDRA: MISTICISMO DECADENTISTA

¿Cómo fue la religiosidad de Mariátegui durante la llamada “edad de piedra”? En su infancia, fue educado en el catolicismo, en un entorno familiar impregnado de un fervor religioso tradicional que, por cierto, contenía rasgos conservadores. Luego, en lo que podemos llamar su “etapa decadentista”, cuando escribía bajo el mote de Juan Croniqueur, los sentimientos que caracterizan su escritura son la tristeza, el tedio y el hastío como puede apreciarse en varios poemas y en su proyecto de publicarlos en un libro que se titularía *Tristeza*. En la aguda interpretación de Oscar Terán<sup>27</sup>, el hastío que Mariátegui expresa forma parte de la “contestación” que una nueva intelectualidad que surge en el periodo levanta para evidenciar la crisis de la dominación oligárquica. Efectivamente, nuevos tipos de intelectuales aparecían en el Perú y en el resto del continente, muchos de ellos procedentes de provincias, de las capas medias e incluso populares. Estos intelectuales alteran la fisonomía del campo cultural peruano y latinoamericano de la década. Atendiendo a ello, el decadentismo de Mariátegui, puede leerse como parte del malestar que provoca en esta nueva generación la chatura cultural del mundo oligárquico en decadencia. Malestar que primero se expresa en actitudes de “fuga” y “evasión esteticista”, para luego adquirir formas más orgánicas y politizadas, como ocurrirá en el caso de Mariátegui.

En este periodo su religiosidad tiene un carácter intimista y místico. Por ejemplo, en los versos del “Elogio de la celda ascética”<sup>28</sup>, un poema muy representativo de esta época, apreciamos una religiosidad intimista, determinada por la tradición católica, inclinada al misticismo y al recogimiento interior. Una religiosidad también —y vale la pena destacarlo—, individualista, circunscrita al ámbito privado, carente de sentido social, de mesianismo o de esperanza. Una religiosidad, a fin de cuentas, completamente despolitizada.

Además, encontramos en algunos textos de Mariátegui una fusión entre pasadismo y religiosidad, elementos conservadores y colonialistas que persisten en este momento en su mirada. El elitismo y el aristocratismo que podemos apreciar en textos del periodo fueron algunas de las confusas herramientas de Mariátegui para contraponerse a la mediocre vida burguesa, las que se mezclan con la fascinación que le producen las masas articuladas entorno a un sentimiento religioso, como puede verse en su conocido texto “La procesión tradicional”<sup>29</sup>.

Ahora bien, si de evaluar globalmente la religiosidad mariáteguiana de “la edad de piedra” se trata, es preciso consignar que el propio autor no reconoce que su juventud haya sido un periodo religioso, como sostiene en una entrevista que le realizaran en 1926:

*Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética, que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios*<sup>30</sup>.

Él mismo reconoce una suerte de maduración en su actitud espiritual, contraponiendo su inclinación “literaria y estética” inicial, a la posterior “religiosa y política”. Al contrario de lo planteado por varios de sus biógrafos, Mariátegui no identifica que su juventud haya sido un periodo religioso, sino más bien la entiende como un momento literario y estético. Es más, sostiene que su actitud verdaderamente religiosa

27 TERÁN, O (1985). *Op. cit.*

28 MARIÁTEGUI, JC (1987). *Escritos juveniles. La edad de piedra*. Tomo I. Poesía cuento y teatro. Lima: Amauta, p. 72.

29 MARIÁTEGUI, JC (1991). *Escritos juveniles. La edad de piedra*. Tomo II. Crónicas. Lima: Amauta, pp.181-183.

30 MARIÁTEGUI, JC (1959). *La novela y la vida*. 2a edición. Lima: Amauta, p.154.

es posterior y paralela a su compromiso político, léase, socialista. Estas afirmaciones inevitablemente nos conducen a preguntarnos por el contenido mismo de la categoría de “religiosidad” para Mariátegui y a su vinculación con la política.

### **UNA CLAVE RELIGIOSA PARA INTERPRETAR LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN BURGUESA**

Un segundo momento en la reflexión mariáteguiana sobre la religiosidad la encontramos en el lapso que va desde su arribo a Europa en 1919 hasta más o menos la publicación de *La escena contemporánea* en 1925. Durante su periodo europeo, vemos aparecer en su pensamiento la posibilidad de un nuevo tipo de misticismo. En el artículo “La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa”, plantea una interesante oposición entre un misticismo estático y contemplativo –como el que predominaba, precisamente, en su actitud juvenil– y un misticismo activo, que mueve a la acción heroica:

*Ha habido muchos ejemplares excelsos de misticismo. Pero de un misticismo generalmente estático y contemplativo. No de un misticismo tan dinámico. No de un misticismo tan poderoso, tan capaz de comunicar su lema, su fe, y su alucinación a muchedumbres y ejércitos. La mística más grande, más singular, es, evidentemente, Juana de Arco<sup>31</sup>.*

Este artículo es importante porque aparece un misticismo distinto al que Mariátegui había experimentado, distinto al intimista y despolitizado de su “edad de piedra”. En la figura de Juana de Arco, descubre la existencia de un misticismo dinámico y capaz de contagiar a muchedumbres con su fe. Tiempo después, y esto será decisivo en la politización de su religiosidad, descubrirá el misticismo revolucionario en la acción de los comunistas rusos y el misticismo reaccionario del fascismo. Fascismo y bolchevismo serán los ejemplos concretos que despertarán en Mariátegui la hipótesis de la afinidad existente entre religiosidad y política, hipótesis que será desarrollada en sus escritos posteuropeos.

Tras regresar al Perú, no pierde el interés por la crisis de la civilización burguesa sino que irá madurando su interpretación del periodo e instalándola poco a poco en el escenario cultural limeño a través de conferencias y publicaciones. De dichas reflexiones, lo que más nos interesa es que Mariátegui plantea su lectura sobre la crisis abierta con la posguerra en clave religiosa: como una crisis espiritual, una crisis de fe, que se manifiesta en la obsolescencia de los mitos organizadores de la visión de mundo liberal y burguesa del capitalismo ascendente.

Nos interesa detenernos en el lugar que ocupa el tema del mito en la reflexión mariáteguiana y problematizar este aspecto de su pensamiento. El rescate de este concepto realizado por Mariátegui se haya en directa relación con su lectura de la crisis: “Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial –señala en ‘El hombre y el mito’– desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material<sup>32</sup>. La interpretación de la crisis de posguerra en clave religiosa queda inmediatamente expuesta: la crisis es consecuencia de la carencia de mito, de fe y de esperanza. Esta corta frase recoge la relación que Mariátegui establece entre el aspecto material y espiritual del proceso. En tanto marxista, no puede sino comprender que la dimensión espiritual –“la falta de fe”–, es una “expresión” de la dimensión material, económica, de “la quiebra material” de la civilización burguesa; sin por esto convertir el momento espiritual de la totalidad social en un mero epifenómeno, un reflejo mecánico del momento material.

Es evidente que Mariátegui recupera elementos del diagnóstico spengleriano sobre la decadencia

31 MARIÁTEGUI, JC (1980). *Cartas de Italia*. 5ª. edición. Lima: Amauta, p. 180. Cursivas nuestras.

32 MARIÁTEGUI, JC (1981). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. 7ª. edición. Lima: Amauta, p. 23.

de occidente y del vitalismo de Sorel, Bergson y Nietzsche, para construir su argumentación e instalar la necesidad de un mito capaz de despertar y movilizar la esperanza de la civilización occidental. La recurrencia de Mariátegui en relación a la temática soreliana del mito nos exige revisar su lectura, especialmente aquellos elementos problemáticos que puede manifestar dicho concepto ubicado en el centro de una propuesta política, más si es esta socialista<sup>33</sup>.

El “sorelismo” de Mariátegui es uno de los asuntos más controversiales y estudiados por la crítica mariáteguina. Ha sido el caballo de batalla de intelectuales vinculados al aprismo para impugnar su marxismo y, paralelamente, una molestia constante para los marxistas más ortodoxos que no lograban aceptar su valoración de Sorel. Mariátegui rescata la idea de mito como imágenes movilizadoras de la voluntad colectiva en el sentido planteado por Sorel en *Reflexiones sobre la violencia*: “Los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales —decía el filósofo francés— se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Proponía yo denominar mitos a esas construcciones”<sup>34</sup>. Los mitos sociales serían entonces “conjuntos de imágenes capaces de evocar, en conjunto y por mera intuición, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna”<sup>35</sup>. Mariátegui recoge este concepto y conserva también el lugar que Sorel le otorga al interior de los movimientos de masas, como elemento capaz insertarse en el mundo popular de una forma similar a la religión; al contrario de la utopía, que —siguiendo también a Sorel— opera como una construcción intelectual de los “profesionales del pensamiento”. Es decir, el mito puede penetrar en las masas, precisamente, por no ser un elemento racional, sino emotivo.

Los dos grandes ejemplos, que demuestran la eficacia de ciertas imágenes para movilizar a las masas populares, son el comunismo y el fascismo. Dos concepciones de la vida que, a pesar de su oposición, se asemejan. Es decir, en dicha oposición entre un misticismo reaccionario (fascista) y un misticismo revolucionario (comunista) diferenciados en el contenido, pero igualados en el sustrato religioso de su política, se alberga la inquietante pregunta de si concebir la política como religión no conduciría necesariamente al autoritarismo y a la burocratización, tal como sucede cuando la religión deviene iglesia.

La reflexión en torno al carácter regresivo del mito —y de las corrientes que lo reivindicaban— fue un tópico importante al interior de la reflexión marxista europea del periodo de entreguerras<sup>36</sup>, sin embargo, no encontramos en Mariátegui una problematización sobre este concepto y su potencial conservador y de manipulación de las masas populares. Si bien diferencia el mito conservador del fascismo y el mito revolucionario del comunismo, no piensa que el problema se halle en la estructura interna del mito, sino en el carácter reaccionario o progresista de las doctrinas políticas que lo utilizan. Es una mirada instrumental que considera que el mito es algo que puede ser usado para la revolución o para el fascismo.

Mariátegui, siguiendo a Sorel y analizando la historia del movimiento obrero, planteaba que los seres humanos requerían de mitos sociales para luchar y convertirse en sujetos de la historia. En ese sentido,

33 Desde Benjamin y los miembros de la escuela de Frankfurt a la teología política contemporánea, el concepto de mito y la posibilidad de rescatarlo como parte de un proyecto político emancipador ha sido cuestionado de una manera que es imposible eludir. Ciertamente Mariátegui no es parte de esta discusión de manera directa, pero su uso y quizás abuso del concepto de mito, su confianza en las virtualidades movilizadoras de este, le hicieron tal vez descuidar el elemento conservador que entraña. Es un debate que no abordaremos en profundidad pero que formará parte de futuras investigaciones.

34 SOREL, G (1976). *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, p. 77.

35 *Ibid.*, p. 181.

36 Pensamos sobre todo en las reflexiones de Walter Benjamin sobre la violencia mítica y su fuerza regresiva en “Para una crítica de la violencia” (BENJAMIN, W (2001). “Para una crítica de la violencia” in: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV. Madrid: Taurus, pp. 23-45, y en la interpretación crítica de la modernidad de Theodor Adorno y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.

el socialismo le parecía el mito capaz de conducir a la humanidad hacia la superación de la crisis. Sin embargo, nosotros, a casi cien años de estas reflexiones de Mariátegui, y también mirando la historia del movimiento obrero y del socialismo y comunismo en el siglo XX, no podemos dejar de desconfiar de las posibles consecuencias reaccionarias que puede contener un planteamiento de la actividad política a partir de la religión, del mito, y, en definitiva, de una fuerza irracional movilizadora de la voluntad colectiva.

### **MARXISMO Y RELIGIÓN. LA SÍNTESIS MARIATEGUIANA**

El tercer momento de inflexión en la reflexión mariateguiana sobre la religiosidad lo encontramos en dos conjuntos de textos en los que se puede apreciar, privilegiadamente, la síntesis que realiza entre marxismo y religión. El primero, corresponde a los artículos que van dar forma a “El factor religioso” de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1989) y el segundo, corresponde a una serie de ensayos publicados en *Mundial*, *Variedades*, y paralelamente en *Amauta*, entre julio de 1928 y junio de 1929, bajo el rótulo de “Defensa del marxismo”<sup>37</sup>. Vamos a poner nuestra atención en este último grupo de escritos.

En *Defensa del marxismo*, Mariátegui discute con los “neorrevisionistas” europeos Henry de Man, Max Eastman y Émile Vanderbelde, acerca de la “crisis del marxismo” que éstos preconizan, realizando un gran esfuerzo teórico y político por exponer su propia mirada del socialismo. En términos generales, estos textos reiteran la crítica de la crítica socialdemócrata al socialismo revolucionario y funcionan como ejercicios de “desmontaje ideológico”, donde Mariátegui toma los argumentos esgrimidos por los neorrevisionistas contra el marxismo para debatirlos y exhibir sus contradicciones y carencia de fundamentos tanto históricos como teóricos. Dichos argumentos revisionistas que Mariátegui desarticula son, básicamente, la antieticidad del marxismo, la idea de que el materialismo marxista inhibe el desarrollo espiritual de los seres humanos y el carácter absoluto del determinismo económico en detrimento de la voluntad humana. Con sus respuestas va construyendo una lectura propia del marxismo, sintetizando las reflexiones que venía elaborando desde su filiación al socialismo. El recorrido es dialógico con la realidad peruana, la historia del movimiento proletario, las experiencias revolucionarias, así como también, con autores en los que encuentra sustento para sus concepciones<sup>38</sup>.

La oposición entre materialismo y desarrollo espiritual y la idea de que el marxismo, por su naturaleza materialista, es incapaz de otorgar al ser humano “valores espirituales”, son algunas de las principales críticas neorrevisionistas que Mariátegui se propone desmontar. Para nuestro autor, el marxismo no sólo no impide la realización espiritual –como intenta demostrar a través de las figuras de Marx, Lenin y Sorel y de la experiencia histórica de la URSS–, sino que representa, en el presente, la concentración de “todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica”<sup>39</sup>.

37 En la lectura de Osvaldo Fernández (2010). *Itinerario y Trayectos Heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, la importancia de estos escritos radica en el esfuerzo teórico que representan. “Mariátegui –señala Fernández– se ve conminado a la necesidad de responder. Por una parte, orgánicamente, y esto explica la aparición del Partido socialista del Perú. Pero lo más importante es que en el plano teórico surge la necesidad de elaborar una concepción operante del socialismo. Es en el editorial “Aniversario y balance” que va a emprender esta tarea, pero el problema abierto respecto del socialismo y del marxismo, encontrará su respuesta teórica en *Defensa del marxismo* (MARIÁTEGUI, JC (1967). *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. 3ª edición. Lima: Amauta, p. 158.

38 En su argumentación hace referencia y uso de un conjunto de autores que le ayudan a desarmar los argumentos neorrevisionistas y en este punto es interesante notar que varios de los autores aludidos por Mariátegui formaron parte de la discusión sobre la “crisis” del marxismo que se desarrolló a fines del siglo xix y principios del xx. Antonio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce en su polémica con Eduard Bernstein y los “revisionistas” de la socialdemocracia, son referentes para Mariátegui, a los que suma contemporáneos como Piero Gobetti, en el plano teórico, y a los revolucionarios rusos, húngaros, alemanes e italianos en el plano de la práctica. Resulta interesante cómo reúne dos “generaciones” intelectuales en dos momentos de una discusión que, surgida a finales del xix, renace en los años veinte.

39 MARIÁTEGUI, JC (1967). *Op. cit.*, pp. 85-86.

Efectivamente, el materialismo marxista, entendido como filosofía de una clase ascendente, se opone a las filosofías de la decadente burguesía. La fuerza espiritual del socialismo se opone al espiritualismo, desplazando la falsa oposición materialismo/idealismo a la oposición verdadera entre materialismo marxista y espiritualismo burgués. El idealismo mariáteguiano, desde esta perspectiva, funciona como una suerte de "idealismo histórico", tal como lo había anunciado ya en "Aniversario y balance": "nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia"<sup>40</sup>.

El argumento de Mariátegui avanza ordenadamente hacia proponer que el socialismo, comprendido como la lucha por su construcción, produce un nuevo tipo de ser humano que encarna la superación de las dicotomías que ha ido deconstruyendo. Un ser humano en el que determinismo y voluntad, materialismo y espiritualidad, no se oponen. Un ser humano en el que se produce, finalmente, la síntesis de teoría y práctica:

*Y la revolución rusa, en Lenin, Trotsky y otros, ha producido un tipo de hombre pensante y operante, que debía dar algo que pensar a ciertos filósofos baratos llenos de todos los prejuicios y supersticiones racionalistas, de que se imaginan purgados e inmunes. Marx inició este tipo de hombre de acción y pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis... ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista? ... Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engreídos catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer ... despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora -activo y contemplativo, al mismo tiempo puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonia y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría<sup>41</sup>.*

Hombres y mujeres en quienes filosofía y *praxis* se hallan consustanciadas; pensantes y operantes, sin oposiciones, sin falsas dicotomías. Hombres y mujeres que encarnan materialismo e idealismo, que hacen la historia determinados por ella y subvirtiéndola al mismo tiempo.

Las figuras elegidas por Mariátegui –Marx, Lenin, Trotsky, Bujarin, Lunatcharsky y Luxemburgo– representan la realización de este tipo humano producido por el marxismo, como doctrina y como lucha por su realización. Ellos demuestran, prácticamente, hasta dónde puede el materialismo marxista elevar espiritualmente a los seres humanos y tensionar sus potencialidades de heroísmo y sacrificio.

La argumentación de Mariátegui, dirigida sistemáticamente a desmentir los planteamientos que oponen marxismo y desarrollo ético y espiritual, le permite sostener, histórica y teóricamente, la dimensión religiosa del marxismo en tanto elemento consustancial a su historia concreta y a la síntesis filosófica que representa.

## CONCLUSIONES

Para Mariátegui, la religiosidad será una actitud, una disposición espiritual al heroísmo, a la lucha, a la fe, que no contiene elementos trascendentes sino que se mueve completamente en el plano de la immanencia y de la historia. Esa religiosidad, la identifica en diversos personajes: tanto en los independentistas del siglo XIX como en los bolcheviques de la revolución rusa, en Juana de Arco y en Rosa Luxemburgo, en Marx, Lenin y González Prada, estos últimos, desenfadados ateos. Estas figuras

40 MARIÁTEGUI, JC (1969). *Ideología y política*. 1ª edición. Lima: Amauta, p. 250.

41 MARIÁTEGUI, JC (1967). *Op. cit.*, pp. 39-40.

son para Mariátegui ejemplos de una religiosidad reconocible en quienes se han involucrado en la lucha social. De esta manera, su concepto de religiosidad se acerca al de “trascender sin trascendencia” de Ernst Bloch<sup>42</sup>, pues claramente se trata de una religiosidad inmanente e histórica.

Por otra parte, y siguiendo al mismo Bloch que en *Ateísmo en el cristianismo* señalaba que “donde hay esperanza hay también religión”<sup>43</sup>, podemos identificar otro rasgo de la religiosidad en Mariátegui, quien, por su parte, había planteado, en una dirección similar, que “una revolución es siempre religiosa”<sup>44</sup> y que “poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que ‘la religión es el opio de los pueblos’”, porque “el comunismo es esencialmente religioso”<sup>45</sup>. Entonces, desde la perspectiva de nuestro autor, donde haya lucha, esperanza, revolución, habrá también, inseparable y necesariamente, religiosidad.

Para finalizar, quisiéramos insistir en que si afirmamos la existencia de una lectura religiosa del marxismo en Mariátegui, esta es siempre una lectura “materialista” de la religión: no hablamos de materialismo metafísico, sino de uno radicalmente histórico. Mariátegui en ningún momento adscribe a una concepción extra-histórica cuando alude a la religiosidad del marxismo y de los procesos revolucionarios. La dimensión religiosa del socialismo tiene que ver con la posibilidad de una trascendencia inmanente, o de un –como decía Bloch– “trascender sin trascendencia”. En definitiva, en la obra del llamado primer marxista de Latinoamérica existe una religiosidad desplazada del cielo a la tierra que rompe con aquella oposición entre lo inmanente y lo trascendente, lo celestial y lo terrenal, lo religioso y lo secular.

42 BLOCH, E (1983). *El ateísmo en el cristianismo, la religión del éxodo y del reino*. Madrid: Taurus

43 *Ibid.*, p. 250. ID: (2002) *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Antonio Machado Libros; ID: (2007). *El principio esperanza 1*. Madrid: Taurus.

44 MARIÁTEGUI, JC (1989). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Quincuagésima quinta edición. Lima: Amauta, p. 263.

45 *Ibid.*, pp. 263-264.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 67-76  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### Mariátegui, la Revista *Amauta* y el psicoanálisis

#### Mariátegui, the Journal *Amauta* and Psychoanalysis

Saúl PEÑA K.

*Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima, Perú.*

#### Resumen

Centraré mi atención en aquellos escritos de Mariátegui referidos al psicoanálisis y a su creador, Sigmund Freud, como son "Freudismo y marxismo" y "El freudismo en la literatura contemporánea"; igualmente, en el trabajo de Freud "Resistencias al psicoanálisis", que fue incluido en el primer número de la revista *Amauta* (setiembre de 1926), hecho muy significativo este, que revela el vínculo de Mariátegui con el psicoanálisis y Freud, a quien Mariátegui reconoce como el revolucionario del alma humana y con quien, por esta razón se sentía emparentado dialécticamente, pero manteniendo su identidad, autonomía y diferencia.

**Palabras clave:** Mariátegui; *Amauta*; psicoanálisis; América Latina.

#### Abstract

I will refer to Mariátegui's writings on psychoanalysis and to its creator, Sigmund Freud, as "Freudianism and Marxism" and "Freudianism in Contemporary Literature". And, likewise, in the work of Freud, "Resistances to the psychoanalysis", that was included in the first number of the journal *Amauta* (September of 1926), this being a very significant fact, that reveals the connection of Mariátegui with psychoanalysis and Freud, whom Mariátegui recognizes as the revolutionary of the human soul and for whom, for this reason, he felt dialectically related, although maintaining his identity, autonomy and difference.

**Keywords:** Mariátegui; *Amauta*; Psychoanalysis; Latin America.

El Amauta José Carlos Mariátegui (1894-1930) es el ideólogo más significativo y trascendente que ha tenido el Perú: un humanista auténtico, interesado en lo social y en el conocimiento del hombre dentro de la complejidad de la realidad peruana y del mundo de su época. Lo distinguen no solo su conocimiento sino también su pasión, su creatividad, su originalidad, su capacidad de autocritica y su antidogmatismo. Del mismo modo, la incontrastable honestidad de su conducta. Entre las muchas manifestaciones de su distintividad está el texto que incluimos a continuación, escrito en momentos críticos de su existencia, al perder injustamente la libertad en 1927. Mariátegui, con gran ecuanimidad, a pesar de las circunstancias, escribe: “No rehúyo ni atenúo mi responsabilidad, la de mis opiniones las acepto con orgullo por no estar sujetas al contralor, a la policía ni a los tribunales y a ser extraño a todo género de complots criollos o conspiraciones. Distante de confabulaciones absurdas. La palabra ‘revolución’ tiene otra acepción y otro sentido. Lo auténtico no muere nunca ni dentro ni fuera y menos en los días de silencio.”

En esta oportunidad centraré mi atención en aquellos escritos de Mariátegui referidos al psicoanálisis y a su creador, Sigmund Freud, como son “Freudismo y marxismo”<sup>1</sup> y “El freudismo en la literatura contemporánea”<sup>2</sup>; igualmente, en el trabajo de Freud “Resistencias al psicoanálisis”, que fue incluido en el primer número de la revista *Amauta* (setiembre de 1926)<sup>3</sup>, hecho muy significativo este, que revela el vínculo de Mariátegui con el psicoanálisis y Freud, a quien Mariátegui reconoce como el revolucionario del alma humana y con quien, por esta razón se sentía emparentado dialécticamente, pero manteniendo su identidad, autonomía y diferencia.

En esta exposición intento rescatar aspectos comunes a las ideologías mariateguista y freudiana.

Por su proyección histórica, por el valor permanente de su mensaje, por su amplitud humanista, por su intento no solo de interpretar el mundo sino también de transformarlo, por su reconocimiento del Amauta –maestro entre los antiguos peruanos–, la revista fundada en 1926 y dirigida por José Carlos Mariátegui es una cantera de ideas para los peruanos de todos los tiempos. *Amauta* nos propone desde una lúcida posición humanista, conocernos mejor a nosotros mismos sin dejar de lado nuestra universalidad: el Perú en la escena mundial.

## LA FORJA DE UNA IDENTIDAD INTEGRADORA

Antes de abordar los temas señalados, creo pertinente hacer algunas reflexiones sobre las fracturas que afectan la identidad de la sociedad peruana.

Así como para forjar la identidad individual es indispensable la integración creativa de lo actual con el pasado, así también en lo social, la posibilidad de lograr una transformación fértil y un cambio integrador de la sociedad peruana requiere incorporar los aspectos pretéritos esenciales y trascendentes en forma libre y diferenciada y sobre la base del reconocimiento sentido y comprendido de los orígenes del Perú y de las figuras parentales de la historia y la cultura peruanas.

En el Perú, a pesar de que han transcurrido cinco siglos desde que se inició el conflicto entre invasores e invadidos, no se ha resuelto el problema de la integración. A mi entender, la única posibilidad de alcanzarla es brindar al invadido la plenitud de sus derechos humanos, entre estos la recuperación de las lenguas quechua y aimara, y la posibilidad de ejercer una identidad bicultural. El problema está en que nos conformamos con mirar la superficie solamente. El enemigo no es necesariamente el foráneo o

- 1 MARIÁTEGUI, JC (1934-1985). “Freudismo y Marxismo”, in: *Defensa del marxismo*. Marzo, Lima, Empresa Editora Amauta, 12ª. Edición.
- 2 MARIÁTEGUI, JC (1926-1985). “Freudismo en la literatura contemporánea”, in: *El artista y la época*. Julio, Lima, Empresa Editora Amauta S. A., 10ª. Edición.
- 3 FREUD, S (1926). “Resistencia al Psicoanálisis”, *Amauta*, n°. 1, setiembre, Lima.

el “blanco”, sin dejar de reconocer que existen hondos prejuicios en este sentido. El enemigo está dentro de uno mismo y dentro de los similares a uno. De ahí que el problema no sea exclusivamente racial, fenomenológicamente hablando; el problema es de la raza del espíritu, es decir de una incapacidad de muchos de aceptar a las personas a las que se considera diferentes en su profundidad y en su color de fondo, más que en el de su superficie. Este es el punto central.

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

Mariátegui nos propone separar gradualmente la paja del grano; es decir, no tomar en cuenta a los “fluctuantes” y a los “desganados”, que, desde su perspectiva son como gérmenes infectantes, debilitantes y deteriorantes del cuerpo social. Él piensa que por prevención es preferible excluirlos o permitir que se vayan. Personalmente, me inclinaría por una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu, solo con exclusión de aquellos que son la antítesis de lo humano, de lo creativo y del respeto por la vida, de la dignidad y la integridad.

El trauma no resuelto de la Conquista ha pervivido en el Perú debido a lo injusto, utilitario, deformante y perverso del sistema socioeconómico que ha regido la vida nacional. Aunque en el Perú se ha pretendido, como resultado de ese proceso, desvalorizar el milenario espíritu andino, este sigue vibrando y permanece intacto en nuestro inconsciente. En efecto, a través del reconocimiento inconsciente de nuestro mestizaje y de la libertad que subsiste en nuestros sueños, en nuestra realidad interna y en nuestra imaginación, se forja una ideología inconsciente que se expresa cotidianamente como la filosofía metapsíquica, clave de nuestra mirada al mundo. Es eso, precisamente, lo que debemos descubrir los peruanos para iniciar la construcción de una identidad integradora. Sin duda, Mariátegui estuvo imbuido de esta preocupación.

En nuestro camino hacia una identidad integradora, en el Perú debemos propiciar una cultura cimentada en la tolerancia de las ideas, manteniendo las discrepancias y las diferencias. Muchas veces rechazamos ideas de otros porque no nos gusta reconocerlas en nosotros mismos, sin que esto quiera decir que no debamos ser consecuentes y sin que la tolerancia se confunda con mediatizaciones, claudicaciones o confusiones que no permitan distinguir lo propio de lo ajeno, lo auténtico de lo impostado y lo genuino de lo falso. De no utilizar una dialéctica discriminativa, validando la ideología propia, corremos el riesgo de una idealización, de un no reconocimiento del otro y de una limitación en la posibilidad de integrar aspectos positivos que uno no ha visto.

## **LA REVISTA AMAUTA Y EL PSICOANÁLISIS**

José Carlos Mariátegui funda en 1926, como ya se ha señalado, la revista *Amauta*, con la finalidad de “plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos, desde puntos de vista doctrinarios y científicos”, según lo precisa el propio Mariátegui. Posteriormente amplía sus alcances al señalar que pretende “dar vida con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano”, es decir, “crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo”. Mariátegui dirigió hasta 1930, año de su muerte, 29 de los 32 números que alcanzó la revista *Amauta*.

Comparto el interés de Mariátegui en conocer los problemas peruanos dentro del panorama del mundo y sus movimientos renovadores en lo político, filosófico, científico, artístico, literario, etcétera. Si todo lo humano es nuestro, como dice el *Amauta*, no se puede excluir al otro.

En el trabajo de Sigmund Freud “Resistencias al psicoanálisis”, publicado en el primer número de *Amauta*, Freud sostiene que en la ciencia no debería haber lugar para el temor a lo nuevo. La duda

razonable ayuda a admitir lo nuevo, después de un examen serio. Sobre la base de este postulado, el psicoanálisis propone una nueva concepción de la vida mental y psíquica y sostiene que el alma tiene como contenido algo más que el consciente. Su gran e indispensable descubrimiento, el inconsciente, recupera para el hombre la posibilidad de integrarse y completarse.

Ante la postulación de Freud, los médicos, acostumbrados al orden físico-químico de lo anatómico, tuvieron dificultad para reconocer lo psíquico, lo anímico y lo mental. A pesar de que el psicoanálisis habla de psicosexualidad, dándole importancia al afecto y a la psiquis representados por el Eros, sus opositores creían que para el psicoanálisis los más altos logros de la civilización como el arte, la religión y el orden social eran debidos exclusivamente a lo instintivo, sin reconocer que el psicoanálisis jamás ha negado la existencia de otros móviles humanos.

El psicoanálisis no ha hablado nunca de desencadenar instintos nefastos en la comunidad. Por el contrario, sostiene que la conciencia y el conocimiento de los instintos permite canalizarlos saludable y adecuadamente para alcanzar una ética auténtica opuesta a una pseudo moralidad hipócrita, falsa y dañina, asociada por lo general a la represión y a la enfermedad.

Ante el rechazo que en sus años iniciales experimentaba el psicoanálisis, en el citado artículo, Freud llega incluso a preguntarse si acaso su condición de judío –que nunca ocultó– tuvo que ver en ello.

Examinando las resistencias al psicoanálisis, Freud señala que ni en los médicos ni en los filósofos las reacciones obedecían a razones propiamente científicas o filosóficas. La filosofía idealista consciente y axiológica dominante en la época, expresaba así su temor de ser sustituida por el reconocimiento de una necesidad de fondo más materialista, más irracional y más inconsciente, sin percatarse de que la constatación de necesidades instintivas primarias no excluye el reconocimiento de valores superiores.

### “FREUDISMO Y MARXISMO”

En su trabajo “Freudismo y marxismo”, Mariátegui considera el psicoanálisis como la más relevante contribución de la psicología moderna, y menciona a Henry de Man y a Max Eastman como prominentes intelectuales que estudiaron el marxismo desde el punto de vista psicoanalítico. A este último lo presenta como un trotskista descollante cuyas contribuciones más importantes en el estudio psicoanalítico del marxismo fueron sus libros *La ciencia de la revolución*<sup>4</sup> y *Depuis la mort de Lénine*<sup>5</sup>. Eastman cree que la psicología contemporánea en general y la psicología freudiana en particular, no quitan validez al marxismo entendido como ciencia de la revolución, sino que lo refuerzan; incluso encuentra afinidades significativas entre el carácter de los postulados esenciales de Marx y de Freud. También estudia la coincidente reacción negativa de la ciencia oficial frente a ambos.

Marx, en su intento de aproximación a la verdad, interpretaba el inconsciente de las ideologías en el sentido de que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que detrás de sus principios políticos, filosóficos y religiosos actuaban sus intereses y necesidades económicas. Esta aseercción hería el idealismo de los intelectuales de la época, incapaces de admitir una nueva interpretación científica que para ellos implicaba una reducción de la autonomía y supuesta majestad del pensamiento. Mariátegui plantea que el freudismo y el marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no son los más propensos a entenderlo y a advertirlo (en algunos casos, por sus propias ideologías inconscientes, agrego yo) se emparentan en sus distintos dominios no por la lesión que producen, como decía Freud (humillación), sino por el método frente a los problemas que abordan<sup>6</sup>.

4 Citado, in: MARIÁTEGUI, J. C (1934). *Op. cit.*,

5 *Ibidem.*

6 *Ibidem.*

Es decir, freudismo y marxismo están emparentados por no limitarse simplemente a los aspectos conscientes, por darle importancia al inconsciente y por practicar la asociación libre y la atención libre y flotante, como parte de la metodología dialéctica.

Max Eastman señala que para curar los trastornos individuales el psicoanalista debe prestar una atención especial a las deformaciones de la conciencia producidas por los móviles sexuales y tánaticos reprimidos y comprimidos.

El marxista, que trata de curar los trastornos de la sociedad, presta una atención particular a las deformaciones engendradas por el hambre y el egoísmo. Aquí me permito preguntar: ¿acaso el hambre no pertenece a la esfera de los instintos? El egoísmo inherente a la naturaleza humana, lleva al individuo, en su exacerbación a querer eliminar al otro, poniendo en riesgo la propia existencia o conlleva un propósito de utilizar al otro en beneficio propio, lo que da lugar a una deformación y a un impedimento de lograr una relación objetal creativa y en vez de ello instala un monólogo en lugar de un diálogo.

La interpretación económica de la historia, anota Mariátegui en este trabajo, no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. Con gran amplitud y ecuanimidad deplora que muchos marxistas, en vez de asumir una actitud de auscultación de sus motivaciones y de autocrítica, manifiestan sentirse ultrajados por el psicoanálisis por considerar que carece de base científica.

Mariátegui con mucha razón encuentra que es equivalente la acusación de pansexualismo que se le hacía al psicoanálisis a la de paneconomicismo que se lanzaba contra la teoría marxista. De un lado, esas acusaciones pretenden reducir la concepción marxista del proceso histórico a una pura mecánica económica que un auténtico marxista puede refutar fácilmente esgrimiendo la amplitud y profundidad que el concepto de economía tiene para Marx; y, de otro lado, pretenden igualmente reducir la teoría freudiana ignorando que esta es una ciencia dualista, no solamente sustentada en el principio del placer, la sexualidad, libido o instinto de vida, sino también en el principio del displacer, instinto de muerte, Tánatos y destructividad. Más aún, ignoran la importancia que Freud da al afecto y a la psiquis, razones por las que el freudismo denomina la sexualidad como psicosexualidad, dando prioridad a la persona y el vínculo, es decir al otro.

Por último, Mariátegui plantea que estas resistencias al freudismo y al marxismo están vinculadas al sentimiento antisemita. A las resistencias al marxismo no consiguen sustraerse hombres de ciencias ni, incluso, algunos discípulos de Freud, proclives a considerar la actitud revolucionaria como una simple neurosis. Estoy de acuerdo con Max Eastman quien señala que el instinto de clase determina este juicio reaccionario y reduccionista.

Para Mariátegui, marxista seguro, ecuaníme, maduro y amante de la verdad, el psicoanálisis y el marxismo tienen una relación importante, significativa y quizás aun trascendente, con posibilidades de profundización y ampliación, pero a pesar de sus similitudes e influencias mutuas es indispensable el reconocimiento de sus correspondientes identidades y autonomías.

Volviendo al psicoanálisis, actualmente este tiene una identidad plural que no excluye sus orígenes ni a su originador manteniendo, desde el punto de vista conceptual, una diversidad que va hacia la integración. En su praxis, sin desconocer los elementos comunes, es distintivo, único y exclusivo, no solo a través de las personas del analista y del analizado sino en el vínculo y en su desarrollo imprevisto, a pesar de las presunciones previas. Uno ama y odia, pero no sabe necesariamente cómo se integrarán, desarrollarán y concluirán estas manifestaciones a través del proceso terapéutico y de la vida.

El psicoanálisis, a mi entender, no solamente tiene como finalidad el cambio creativo sino la búsqueda de aspectos no revelados del ser. Es también una ideología. La noción de inconsciente y de que este, en su dialéctica, se hace consciente, conlleva una forma diferente de ver y actuar en el

mundo. Si una persona ha sido sujeto de un psicoanálisis y se ha beneficiado con la mejoría o curación de sus síntomas pero sigue siendo un falso, un doble, un hipócrita, el análisis habría fracasado por la carencia de un auténtico vínculo generador de cambio mutuo. Incluso existe el riesgo de que el analizado pueda posteriormente utilizar los conocimientos logrados en el seudo análisis en un sentido negativo, destructivo y nefasto, es decir, psicopático.

Otro aspecto sustancial del psicoanálisis está en el reconocimiento de que, en todo individuo, existen potencialmente no solo una fase polimorfo perversa, una caracteropatía, una neurosis, una perversión, una adicción, estados limítrofes (borderlines) y una psicosis básicas como constelaciones intrapsíquicas provenientes de vicisitudes de relaciones objetales primarias, sino que, más aún, dentro del individuo encontramos también aspectos internos destructivos, autoritarios y prepotentes que de no reconocerse y trabajar en ellos para su modificación, persisten como abscesos calcificados dentro del individuo y se manifiestan en momentos imprevistos.

Los psicoanalistas, conviene decirlo, solamente podemos llegar a lo que nuestros propios complejos personales y resistencias nos permiten.

Debe considerarse, sin embargo, que nuestra naturaleza es contradictoria, paradójica, ambivalente e incierta, y muchas veces llega a la confusión, a la negligencia y a la irresponsabilidad. Pero también tiene aspectos creativos, amorosos, objetales, de coraje, de compromiso, de autenticidad, de libertad y de pasión lúcida. Las diferencias son cualitativas y cuantitativas. Es posible apreciar estos últimos aspectos cuando el analista recibe una persona cuya motivación es querer descubrirse, comprenderse y mejorar como ser humano.

Las contribuciones analíticas provenientes de la experiencia surgen de múltiples vínculos que van de la experiencia a la existencia; probablemente lo mismo ocurra en el marxismo, que quizás por otros métodos o por modificaciones derivadas del desarrollo social, colectivo y político de diferentes culturas, sociedades, países y sus líderes adquiere características de desarrollo singular como ocurre con distintos individuos en el psicoanálisis.

## **EL FREUDISMO EN LA LITERATURA CONTEMPORÁNEA**

En el artículo que comentamos, Mariátegui plantea que, en la literatura, el freudismo no es anterior ni posterior a Freud sino contemporáneo a él. Comparto con Mariátegui el hecho de que el germen de la teoría freudiana existía antes del advenimiento del psicoanálisis. Igualmente, cuando señala que hay coincidencias entre el freudismo teórico conceptual y el freudismo potencial y latente; simplemente agregó que existía desde que el hombre empezó a tener la posibilidad de intuir aspectos que iban más allá de su conciencia y su razón. Es, finalmente, la época victoriana el momento propicio para su revelación, dado que entonces la represión de los instintos era tan extendida que favoreció la aparición de cuadros de histeria conversiva y disociativa actualmente llamados “reacciones psiconeuróticas de disociación o conversión en personalidades emocionalmente inestables” (ambas consideradas como histéricas). Esto como dice Mariátegui, no disminuye el mérito del descubrimiento de Freud sino que lo engrandece. La función del genio, dice él, parece ser precisamente la de formular el pensamiento, la de traducir la intuición de una época. Mariátegui menciona a Ortega y Gasset refiriendo que este autor considera que el freudismo es intuitivo con lo que concuerdo dado que está vinculado no solo a los procesos primarios, sino también a la inteligencia inconsciente de la que la intuición es representante conspicuo. La intuición no viene de la magia ni de poderes sobrenaturales; es síntesis del conocimiento profundo que da la experiencia vivida.

De ahí que con toda razón Mariátegui cite a Pirandello y a Proust, como dos altos exponentes

de la literatura con rasgos netos de freudismo o del reconocimiento implícito del significado y de la trascendencia del inconsciente en el arte, en la literatura y en el alma humana. En Pirandello el inconsciente no aparece como resultado del conocimiento de la teoría del genial sabio vienés, sino como consecuencia del propio inconsciente de Pirandello. El personaje pirandelliano Matías Pascal, por la equivocada identificación con un cadáver que tenía su filiación, no consigue morir tan fácilmente y adquirir una identidad distinta como Adriano Meiggs, sino que va descubriendo que este no tiene ninguna realidad y Matías Pascal, que quería evadirse del mundo que lo sofocaba y acaparaba, regresa para recuperar su realidad y dejar de ser ficticio.

Posteriormente, Pirandello se torna freudiano ya en forma consciente y deliberada como lo muestra en *Cada uno a su manera* en la defensa que hace un personaje llamado Doro Pallegari de una mujer cuyo nombre no puede ser pronunciado en la sociedad sino para ser repudiado por la moral hipócrita y agresiva puesta afuera; en el fondo, una manera de reprimir lo que existe dentro de ellos. En un aparte del diálogo el intérprete le manifiesta que, por un lado, uno trata de desposar para toda la vida una sola alma, muchas veces la más cómoda y la más apropiada para conseguir el estado al cual aspiramos; fuera del supuesto honesto lecho conyugal de nuestra conciencia, tenemos relaciones y comercio sin fin con todas nuestras otras almas repudiadas que están en los subterráneos de nuestro ser de donde nacen actos y pensamientos que no queremos reconocer.

Jacques Rivière, director de la *Nouvelle Revue Française*, con irrecusable autoridad afirma que Proust conocía a Freud de nombre solamente y que jamás había leído una línea de sus libros. En esos momentos se encontraba más beneficio del freudismo en la literatura que en la ciencia. Proust y Freud coinciden en su desconfianza del yo, que Rivière encuentra, en oposición a Bergson, cuya psicología se funda en la confianza en el yo. Ambos sincrónicamente, el uno como artista y el otro como psiquiatra, emplearon el mismo método psicológico sin conocerse ni comunicarse. Es importante señalar que Proust aplicó instintivamente el método que había sido definido por Freud y que llegó incluso a considerar la incidencia del factor sexual en la definición de los caracteres.

Con el tiempo el freudismo alcanzaría tal importancia en su vínculo con la literatura, que Jean Cocteau propuso la siguiente plegaria: "Dios mío, guárdame de creer en el mal del siglo, protégeme de Freud, impídeme escribir el libro esperado".

François Mauriac escribió *El desierto del amor*, *El beso al leproso* y *El río de fuego* a pesar de que no había leído una sola línea de Freud y de que a Proust casi no lo conocía. La influencia freudiana en la literatura se extendió no obstante las resistencias de diferente naturaleza ya mencionadas. Ocupó un espacio entre los literatos representativos de Francia e Italia cuya sensibilidad está indudablemente influida por el psicoanálisis. Mariátegui señala a Waldo Franck, judío, autor de la novela *Rahab*, como el escritor que en la literatura norteamericana cala más hondamente en el inconsciente de sus personajes, con un misticismo mesiánico y un sexualismo religioso.

En la literatura rusa, Boris Pliniak, a través de uno de sus personajes, la camarada Xenia Ordinina, presenta una forma de constatación, a través de sus disquisiciones sobre el hambre, de una adoración al sexo y de una expansión libidinal o sexual de todas las cosas de la humanidad, de la civilización y del mundo entero, llegando a manifestar que la revolución está impregnada de sexualidad; constatación que a mi entender, es indudable, pero de ninguna manera exclusiva ni excluyente de aspectos de naturaleza tántrica ni ideológica vivencial.

Freud señala que la naturaleza de las resistencias no es intelectual sino afectiva –yo diría, no solo afectiva. Comparto con Mariátegui la hipótesis de que por su inspiración inconsciente –y por su sentido humanista y su proceso irracional, agregaría yo–, el arte y la poesía tenían que comprender el psicoanálisis mejor que la ciencia.

## LA AVENTURA COMO BÚSQUEDA

Da la impresión de que, cuando Mariátegui habla acerca de su amor a la aventura del conocimiento, lo equipara a la aventura de la conquista amorosa.

De acuerdo al poeta Juan Carlos Valdivia<sup>7</sup>, la obra de Mariátegui es algo más que la aplicación del marxismo y este “algo” constituye su aporte esencial, proponiendo que puede aplicarse al “algo” que está por ser producido. Esta tesis, con la que estoy de acuerdo, postula que en el creador, lo mismo que en el aspecto creativo del vínculo psicoanalítico, lo esencial está situado en aquel espacio frente a lo inesperado que es donde surge lo nuevo, lo que no se conocía y donde se produce una experiencia de mutualidad que probablemente esté vinculada a un orgasmo existencial, frente al propio descubrimiento de uno o al descubrimiento mutuo.

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

Valdivia señala que Mariátegui no sigue una reglamentación académicamente explícita. El hecho de que Mariátegui jamás haya elaborado un manual metodológico, una teoría expresa, un ABC para el análisis correcto, un “deber ser” epistemológico, no solo despierta mi simpatía, sino que me lleva a vincularlo a la forma en que trabajamos algunos analistas.

Nuestro bagaje de conocimientos, sea este de mayor o menor riqueza, nos puede servir para producir o inventar directamente un mundo. Esto se da a veces incluso con sorpresa en el vínculo con el otro, en uno mismo y en el espacio del vínculo, no solamente con las personas sino con el objeto de estudio, investigación o reflexión.

Por esta razón, la contribución de Mariátegui no es un tratado sistemático sino un libro vivo donde la ideología y la ciencia política son respuestas a una conjunción o integración de lo inmediato, de lo real, de lo presente pero que funde lo mítico, lo artístico o creativo y el elemento doctrinal y racional representando plástica y antropomórficamente el símbolo de la voluntad colectiva, no como clasificaciones o disquisiciones pedantes de principios y criterios de un método de acción, sino como cualidades idiosincrásicas de una persona que quiere dar forma más tangible a la pasión política.

Mariátegui es para su patria la personificación viva de la voluntad colectiva. Discrepo con Valdivia cuando afirma que la vida de Mariátegui no alcanza una perfecta simbiosis. Creo, por el contrario, que Mariátegui necesitaba estar junto, pero, a la vez, separado de la vida colectiva, única forma de mantener la indispensable diferenciación, individuación, separación e identidad.

El individuo, para Mariátegui, se hace signo, metáfora de vida colectiva. Su temprana muerte trunca un proceso social. Su magnífica vida era ya proceso social en sí misma. No se simboliza en la letra o en el canto de una gesta imaginaria; se encarna directa y físicamente en un hombre cuyas confesiones valen como método, ética o principio metafísico. Como él dice “mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso”<sup>8</sup> que comprende su muerte y el presentimiento de su íntima y estrecha proximidad. Aventurero y metafísico, posee un estilo generosamente dotado de ecuanimidad, de armonía, de intensidad, consistencia, consecuencia y buena savia, que se traduce en decirlo todo y pronto. Su concepción agónica suscribiría esta frase de Rilke que él cita y con la cual me identifico plenamente: “El hombre nace con su muerte, su muerte está con él. Es la conjunción y quizás si la esencia misma de la vida. El destino del hombre se cumple si muere de su muerte”<sup>9</sup>.

7 VALDIVIA, JC (2000). *La voluntad de crear*. Arequipa, Akwarella.

8 MARIÁTEGUI, JC (1972). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 2ª. Edic. p. 11.

9 MARIÁTEGUI, JC (1927) “Rainer Maria Rilke, *Variaciones*, Lima.

En mi trabajo sobre "Psicoanálisis y violencia", publicado en la revista *Tiempo y Vida* en octubre de 1980<sup>10</sup>, en la última conclusión manifestaba que el reconocimiento consciente e inconsciente de la muerte es la fuente de mayor creatividad para el ser humano.

Cuando Mariátegui confiesa sin aspavientos que se siente un poco predestinado es porque, a mi entender, esta es la expresión de un juego lúdico inconsciente que se hace realidad en el sueño. Es como cuando en cierta ocasión, con mi hijo Lars contemplaba algo bello que habíamos logrado. Le dije, "este es un sueño hecho realidad" y él me respondió: "No, papi, es una realidad hecha sueño". Winnicott establece la conexión entre la habilidad de jugar y el arribo a la capacidad de soñar.

Es sorprendente que un hombre con la capacidad de abstracción conceptual de Mariátegui, en su búsqueda de la voluntad colectiva hubiese elegido el camino íntimamente empírico, no teórico sino experimental. Al mito lo busca dentro, así sean ecuménicos los vericuetos del itinerario, cuando dice: "por los caminos universales que tanto se nos reprochan nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos" (significativo final de los *Siete ensayos*). En esto también hay una similitud con el psicoanálisis entre cuyas características esenciales está la intimidad que revela lo más profundo de uno, pero que al mismo tiempo no nos aleja de nuestro carácter universal. Este rasgo de participación íntima es el que agrega una dificultad mayor a los propósitos del análisis.

El carácter no explícito de su método, la naturaleza asistemática de su obra, su forma dramática y mitológica de abordar sus proyectos, permiten suponer que la suya fue una tarea realizada de forma imprevisible. Al respecto Mariátegui dice: "Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo, mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones"<sup>11</sup>, es decir, de lo que yo llamo la integración de la ideología inconsciente con la ideología consciente, la pasión lúcida y, en términos psicoanalíticos, lo que denomino contratransferencia creativa y subjetividad objetiva.

Para Mariátegui la tarea no consiste en mostrar los resultados de una búsqueda sino en dar cuenta de esa búsqueda, viaje, paseo o aventura íntima y social. "Partimos al extranjero no en búsqueda del secreto de los otros, sino del secreto de nosotros mismos"<sup>12</sup>, es decir, algo que siempre debe estar presente: empezar por uno. Y no hay más que seguir sus palabras cuando dice:

*Yo cuento mi viaje en un libro de política, Espelucín cuenta el suyo en un libro de poesía, hay diferencia de temperamento pero no de espíritu. Los dos nos embarcamos en la barca de oro en pos de una isla buena, los dos en la aventura hemos encontrado a Dios y hemos descubierto a la humanidad<sup>13</sup>.*

Es evidente que la aventura de la investigación es asumida por Mariátegui como parte del objeto de estudio, y que la introduce en escena por una necesidad pedagógica que yo llamo mutualidad, lo que le confiere a su trabajo un tono dramático amplio y envolvente. Se sabe lo que se quiere pero no a dónde se va: "la pasión aguza el intelecto y contribuye a hacer más clara la intuición", dice Gramsci<sup>14</sup>.

Otra expresión mariáteguista es la multiplicidad temática que le permite beber de todas las fuentes, pintándolas de su propio color y el de su libérrimo acercamiento a dichas fuentes, lo que lo conduce a desbordes disciplinarios y extradisciplinarios. De ahí que se pueda hablar del freudismo de Mariátegui. Conviene reiterar que el freudismo es un aspecto del sentimiento general de la época anterior o contemporánea a Freud. Freud es un intérprete del espíritu de su época. El psicoanálisis es una teoría,

10 PEÑA K, S (1980). "Psicoanálisis y Violencia", *Tiempo y Vida*, octubre, Lima.

11 MARIÁTEGUI, JC (1972). *Op. cit.*, p. 346.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 GRAMSCI, A (1999) *Cuadernos de la cárcel*. Puebla, Ediciones Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

una técnica y un método de investigación. El freudismo es un arte o un presentimiento sin fronteras precisas; su potencia va más allá de su territorio; su ruptura amplía sus fronteras. El freudismo es la línea de fuga del psicoanálisis. Mariátegui no es el apologista sectario y dogmático del psicoanálisis ni su detractor de turno; él traza su propia línea de fuga. Pero trazar una línea de fuga no es evadirse de la vida, al contrario, es producir lo real, crear la vida. Mariátegui percibe la inutilidad de los programas y proscribire la retórica; como contraparte enfatiza el espíritu, el contenido y la necesidad de alcanzar un destino y un ser nacional y universal con efectiva libertad, dignidad y bienestar.

Estando el germen de la teoría de Freud en la conciencia del mundo desde antes del advenimiento del psicoanálisis, la intuición de Mariátegui lo lleva a buscar la constatación de su validez y para ello analiza aspectos sociales que no se limitan a la literatura. El marxismo es tratado por Mariátegui de manera semejante al psicoanálisis. Para él, freudismo y marxismo se emparentan: se puede hablar de una mutua transgresión que no implica violencia ni pérdida sino mayor potencia.

El marxismo para Mariátegui es una especie de psicoanálisis del espíritu sociopolítico. El psicoanálisis gana plusvalía cuando se extiende a un territorio extrapsicológico. Mariátegui hace freudismo, no psicología, dado que el pensamiento político social se ideologiza, se deforma, según él, a través de los mecanismos de defensa (racionalización, sustitución, desplazamiento, sublimación).

El genio, dice Mariátegui al hablar de Freud, tiene como función interpretar y objetivar el sentimiento de una época. Esta función aparece en Chaplin, en Pirandello, en Proust. El freudismo, para Mariátegui, no es su única ni su principal intuición ni su centro eje, es un rasgo de esa intuición. “El modernismo de Pirandello –dice Mariátegui– consiste en registrar las más íntimas corrientes y las más profundas vibraciones de su época”<sup>15</sup>. Hay que conectar estas corrientes y vibraciones pirandellianas con la obra de Mariátegui: su relativismo einsteniano, el subjetivismo de resonancias unamunescas, el suprarrealismo, la reivindicación de la ficción, su escepticismo radical, el cuestionamiento del carácter, su freudismo intuitivo. Mariátegui no sigue a Pirandello porque se subordine a una tendencia del arte o al pensamiento de este, sino porque coincide en el registro de las mismas corrientes o vibraciones de su época. Él no se circunscribe a sus aspectos a partir de su lectura, él ha registrado por su cuenta todos estos aspectos (el relativismo einsteniano, por ejemplo, en Bernard Shaw y en Ortega y Gasset, el freudismo en Chaplin o el poeta Pliniak). Mariátegui no utiliza a Marx y Freud para interpretar un film de Chaplin, es del propio Charlot –“receptor atento de los más secretos mensajes de la época”– de quien Mariátegui aprende algo que se agita vivamente en el inconsciente del mundo. Coincidentemente, Chaplin deviene en socialista.

La revolución política que postula Mariátegui se hace patente en sus textos. En ellos se percibe no solo una revolución del lenguaje político, del estilo, sino también, en el aspecto inconsciente, una revolución del espíritu expresada en un lenguaje dotado de intensidad y pasión lúcida.

Toda búsqueda supone la ignorancia y no saber bien lo que se puede encontrar. Me identifico con la actitud nietzscheana de Mariátegui, quien no busca la objetividad plena ni la coherencia ni la redondez absolutas, ni siquiera un tema original, me identifico con su modo de escoger los temas más allá de los temas.

Como Nietzsche, el trabajo de Mariátegui se desenvuelve fundamentado en el principio de amar no al autor contraído a la producción intencional y deliberada de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos forman un libro espontánea e inadvertidamente. A pesar de que posiblemente muchos proyectos de libro visitaban su vigilia, él sabía por anticipado que solo realizaría lo que un imperioso mandato vital le ordenara y, también conforme a un principio de Nietzsche, esperaba y reclamaba ser reconocido por meter toda su sangre en sus ideas.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 77-88  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

# Crisis civilizatoria y la construcción descolonizadora del saber desde el “mandar obedeciendo”: la actualidad de Mariátegui.

Civilization Crisis and the Decolonizing Construction of Knowledge from the “Command Obeying”: The News of Mariátegui

Samuel SOSA FUENTES

*Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.*

### Resumen

La actual crisis civilizatoria del proyecto de la racionalidad-modernidad capitalista, se evidenció objetivamente en el agotamiento y ruptura de los paradigmas epistemológicos eurocéntricos que pretendieron ser universales y superiores frente a los demás conocimientos de la diversidad humana. En América Latina, estamos inmersos en un proceso de lucha hacia nuevas construcciones sociales anticapitalistas y por un conocimiento propio expresado en el movimiento indígena mexicano del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Aquí, las reflexiones filosófico-políticas de Mariátegui sobre la necesidad de construir y consolidar un pensamiento y proyecto social latinoamericano han quedado comprobadas en el EZLN al ejercer de facto sus formas autónomas de gobierno, productivas, educativas y de justicia social.

**Palabra Clave:** Crisis civilizatoria; Crisis epistemológica; Actualidad de Mariátegui y EZLN-Autonomía.

### Abstract

The current civilizational crisis of the project of capitalist rationality-modernity was objectively evident in the collapse and rupture of Eurocentric epistemological paradigms that claimed to be universal and superior to other knowledge of human diversity. In Latin America, we are immersed in a process of struggle for new anti-capitalist social constructions and for our own knowledge expressed in the Mexican indigenous movement of the Zapatista National Liberation Army. Here, Mariátegui's philosophical-political reflections on the need to build and consolidate a Latin-American thought and social project have been proven at the EZLN to *de facto* exercise their autonomous forms of government, productive, educational and social justice.

**Keywords:** civilizational crisis; epistemological crisis; actuality of Mariátegui; EZLN-Autonomy.

## INTRODUCCIÓN

En el marco de la magna celebración del 90 aniversario de uno de los sucesos más importantes, creativos y valiosos de la producción del ensayo político, filosófico, cultural y literario latinoamericano del siglo XX, como lo fue, de manera incuestionable, la creación de la *Revista Amauta* (1926-1930), fundada y dirigida por José Carlos Mariátegui, las reflexiones y objetivos de la presente ponencia, que versa sobre la actual importancia política y reveladora vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en los actuales procesos y temas globales como la *crisis civilizatoria y la construcción descolonizadora de los saberes indígenas—expresados, hoy día, en las prácticas emancipatorias del “mandar obedeciendo” en los territorios autónomos creados por el movimiento indígena zapatistas en México-*, nos confirman, por un lado, que a lo largo de la historia del pensamiento sociopolítico latinoamericano, es con Mariátegui, nuestro gran Amauta latinoamericano y universal, que inician las reflexiones y ensayos por repensar y redimensionar a la identidad del ser y la cultura latinoamericana, y lo hace planteando una revaloración y recuperación de lo nuestro, asentado en la gran diversidad de los pueblos y comunidades indígenas, pero concebido como un proceso social de lucha y resistencia creativa por la liberación de su condición histórica de exclusión, explotación, marginación y etnocidio que la colonialidad del saber y el poder del capitalismo mundial le impuso. Y, por el otro, porque afirmamos, de manera categórica, que en el pensamiento y la obra de Mariátegui se encuentran las primeras visiones críticas y análisis político más importantes y avanzados, dentro del pensamiento marxista en América Latina, por construir y consolidar un pensamiento crítico social nuestro y auténtico latinoamericano y, que a la vez, cuestione y rechace radicalmente la influencia y la hegemonía de la colonialidad del pensamiento social eurocéntrico y anglosajón que se impuso en *Nuestra América*.

Por ello, hoy día, para una cabal comprensión de la magnitud planetaria de los nuevos procesos, dinámicas y transformaciones globales producidas por la actual crisis sistémica y civilizatoria del capitalismo mundial, cuyas derivaciones múltiples ha puesto en entredicho la continuidad misma del proceso de la vida humana y de la naturaleza tal y como lo conocemos en el planeta, así como la apremiante e indiscutible necesidad de replantear nuevos paradigmas y un saber epistémico alternativo a la racionalidad del pensamiento eurocéntrico que, desde el contexto de nuestra historia, nuestra cultura y nuestros saberes latinoamericanos, expliquen y resuelvan los problemas concretos de nuestra realidad social, nos lleva y exige, de manera axiomática, a retomar los análisis y reflexiones políticas que sobre estos trascendentales temas hizo el pensador social más completo y original del pensamiento marxista de creación latinoamericana: José Carlos Mariátegui.

Sobre todo, porque, a lo largo de su vasta obra política, fueron temas que Mariátegui analizó y desarrolló con gran percepción crítica de su tiempo presente y, a la vez, con una visión política que se adelantó a su temporalidad y espacialidad histórico/social y que, hoy día, resultan un referente esencial para el conocimiento integral y crítico de los presentes y futuros transcurros y dinámicas de cambios en el devenir de la historia social, cultural, sociopolítica y medioambiental de *Nuestra América* y, a la vez, un eje esencial para explicar, desde abajo y a la izquierda —*desde la subalternidad antisistémica-*, el gran significado histórico-cultural y geopolítico-territorial de las actuales luchas sociales de los movimientos indígenas latinoamericanos por la construcción de Otro mundo posible, necesario, no capitalista y de liberación nacional.

De este modo, el objetivo de las presentes notas es, por un lado, explicar la proyección actual de las reflexiones políticas de José Carlos Mariátegui sobre el significado de la crisis capitalista mundial, concebida también por el Amauta como una crisis civilizatoria y, por el otro, destacar la gran importancia teórica, política e histórica que Mariátegui le daba a la tarea de construir un pensamiento auténtico latinoamericano, y de crear una nueva epistemología no eurocéntrica y basada en la inclusión de los

saberes y las cosmovisiones indígenas en *Nuestra América*. Situación que actualmente, como bien sabemos, se evidencia a través de los avances, límites y logros alcanzados por el movimiento indígena zapatista en su práctica y derecho a ejercer, *de facto*, sus formas de gobierno, sus formas productivas, sus formas educativas, sus formas de justicia e igualdad social y en sus formas de hacer y ejercer su autonomía expresadas en la fundación de los territorios y municipios autónomos del movimiento indígena zapatistas, del EZLN. Comprobando, finalmente con ello, la extraordinaria actualidad y certidumbre del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la segunda década del siglo XXI.

## 1. CRISIS CIVILIZATORIA

En primer lugar, podemos afirmar en una visión general, que la actual crisis del capitalismo mundial nos comprueba, categóricamente, la crisis y ruptura social mundial y terminal de la era del neoliberalismo<sup>1</sup> expresada, íntegramente, en el colapso y derrumbe de la racionalidad económica de la *“superioridad de las capacidades y virtudes del universalismo del mercado”*, en el agotamiento y quiebre de la ideología del *“fin de la historia y el triunfo de la democracia occidental”* y, de manera innegable, en la actual crisis y recomposición del orden político mundial, producido por la crisis de la hegemonía de los Estados Unidos, expresado en las actuales disputas *inter-imperialistas* por la hegemonía mundial. Pero, sobre todo, este proceso nos reveló que estamos asistiendo, no sólo a la más grave, prolongada e inédita crisis económica del capitalismo como sistema histórico, sino a la crisis integral del proceso humano.

En realidad, vivimos y asistimos al fin de una época y estamos ante la presencia de una profunda *bifurcación histórica* –en el tiempo y en el espacio– de las diversas formas y dilemas de coexistencia y/o supervivencia del proceso civilizatorio mundial que, como señalara, en diversos momentos, el Amauta hace más de 85 años, han puesto en riesgo global la continuidad misma de la existencia de la civilización humana. Mariátegui, en un primer momento, lo dice así:

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

En un segundo momento y espacio, Mariátegui, en una trascendente polémica, anticipa las características centrales de lo que, hoy día, constituye la mundialización del capital financiero internacional y, de manera específica y lúcida, la disputa inter-imperialista entre grandes intereses económicos y financieros del capital corporativo transnacional por el control y la hegemonía de la economía mundial y el mercado internacional. Mariátegui, expone:

- 1 Aquí, me refiero a las manifestaciones de los millones de ciudadanos que, a escala mundial, tomaron y ocuparon las plazas públicas y recuperaron espacios y territorios urbano-populares y, en donde, por su número, resistencia y demanda, se destacan, a guisa de ejemplo, a los *Indignados globales* y a los *Ocupa* desde el 2011 hasta el 2014 respectivamente, así como en el surgimiento manifiesto y global de una gran diversidad de movimientos sociales urbanos, ambientalistas, feministas, estudiantiles, de ciudadanos por la paz e indígenas. De manera particular, actualmente, los movimientos indígenas latinoamericanos se destacan por sus múltiples rebeliones y luchas locales y regionales, en defensa de la tierra, el agua, el territorio, sus identidades y culturas, y el rechazo mundial del neoliberalismo del desde finales del siglo XX hasta nuestro tiempo presente.
- 2 PORTOCARRERO GRADOS, R (1997). “Cuatro Conferencias y un Discurso Inéditos de José Carlos Mariátegui”, *Anuario Mariáteguiano*. Vol. IX. n°. 9, Lima, Perú. Empresa Editora Amauta S.A. p.18.
- 3 MARIÁTEGUI, JC (1979). “La crisis mundial y el proletariado peruano”, in: MARIÁTEGUI, JC (1979). *Obra Política*. Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez. México, Ediciones Era, pp. 49-50 y 55.

*Después de la guerra [la primera mundial], todo ha cambiado. La riqueza social europea ha sido, en gran parte, destruida... A los Estados europeos para reconstruirse les precisa un régimen de rigurosa economía fiscal, el aumento de las horas de trabajo, la disminución de los salarios, en una palabra, el restablecimiento de conceptos y de métodos económicos.<sup>4</sup> "El régimen burgués, el régimen individualista, libertó de toda traba los intereses económicos. El capitalismo, dentro del régimen burgués, no produce para el mercado nacional; produce para el mercado internacional. Su necesidad de aumentar cada día más la producción lo lanza a la conquista de nuevos mercados. Su producto, su mercadería no reconoce fronteras; pugna por traspasar y por avasallar los confines políticos. La competencia entre los industriales es internacional... además de los mercados, se disputan internacionalmente las materias primas... La circulación del capital, a través de los bancos, es una circulación internacional... el liberalismo económico que consintió a los intereses capitalistas expandirse, conectarse y asociarse, por encima de los Estados y de las fronteras... pretende franquear el paso libre de las mercaderías en todos los países... ¿Cuál era la causa de su librecambismo? Era la necesidad económica de la industria de expandirse libremente en el mundo. El capitalismo encontraba un estorbo para su expansión en las fronteras económicas y pretendía abatirlas... El librecambismo era una ofensiva del capitalismo británico, contra los capitalistas rivales. En realidad, el capitalismo no podía dejar de ser internacional porque el capitalismo es por naturaleza y por necesidad imperialista... crea una nueva clase de conflictos históricos y conflictos bélicos... no entre las naciones, no entre razas, no entre las nacionalidades antagonicas, sino los conflictos entre los conglomerados de intereses económicos e industriales<sup>5</sup>.*

Finalmente, en nuestro presente sistema-mundo, las complejas y múltiples derivaciones negativas y depredadoras de la actual crisis civilizatoria en la economía y sociedad internacional, en los Estados-naciones y sus sistemas de partidos políticos y democracias representativas, en el medio ambiente y en las áreas geo-culturales e identitarias, nos confirman, claramente, que estamos en presencia de una crisis capitalista que rebasa, significativa y ampliamente, su caracterización e interpretación como una crisis exclusivamente económico-financiera global y, cuyas respuestas, por tanto, se busquen también dentro de estos límites reduccionistas del análisis económico. Ello se evidencia, precisamente, en la concepción e interpretación que los economistas neoliberales y neokeynesianos hacen de la actual crisis civilizatoria, determinándola como una más de las crisis económicas cíclicas o recurrentes de sobreproducción immanentes a la historia del capitalismo, o bien, caracterizándola como una crisis coyuntural, pasajera y exclusivamente económico-financiera y, en consecuencia, sus respuestas y soluciones se deben buscar y/o manejar, siguiendo el credo y la doctrina neoliberal, dentro del análisis económico con nuevos esquemas de regulación financiera. Sin embargo, la realidad y magnitud integral de la actual crisis civilizatoria rebasa y supera, radicalmente, tanto la interpretación falaz de una crisis estrictamente económica y coyuntural, como la explicación, manejo y búsqueda de la solución a crisis dentro de la teoría y el análisis económico neoliberal que, de manera evidente, resultan obsoletos. Al respecto, Mariátegui, en un tercer momento, nos revela el encubrimiento y la falsedad de dicha explicación, hoy neokeynesiana y neoliberal, a través de su crítica a la solución exclusivamente económica de la crisis mundial que propuso, en su momento, el economista inglés, John Maynard Keynes. El Amauta, señala:

*Aunque no ha descubierto la decadencia de la civilización occidental... el pensamiento de Keynes localiza la solución de la crisis europea en la reglamentación económica de la paz. En su primer libro escribía, sin embargo, que 'la organización económica, por la cual ha vivido Europa occidental durante el último medio siglo, es esencialmente extraordinaria inestable, compleja, incierta y temporaria'. La crisis, por consiguiente, no se reduce a la existencia de la cuestión de las reparaciones y de las deudas interaliadas. Los problemas económicos de la paz exacerban, exasperan la crisis; pero no la causan íntegramente<sup>6</sup>.*

4 *Ibid.*, pp. 51, 53-54.

5 MARIÁTEGUI, JC (1979). "Internacionalismo y nacionalismo", in: MARIÁTEGUI, JC (1979). *Op. cit.*, pp. 163-165.

6 MARIÁTEGUI, JC (1982). "John Maynard Keynes", in: MARIÁTEGUI, JC (1982). *Obras*. Tomo II. Casa de las Américas, La Habana. Cuba, pp. 340, 343 y 344.

Así y todo, podemos concluir, afirmando que la complejidad de los actuales procesos globales de cambio nos confirman, por un lado, la crisis terminal e irreversible de los fundamentos filosófico-políticos e ideológicos y de las bases económico-sociales y culturales que dieron sustento, por más de 500 años, al proceso de imposición y dominación de la racionalidad instrumental moderno-capitalista y, por el otro, nos comprueba que el agravamiento y prolongación de la crisis sistémica del capitalismo mundial, no solo provocaron crisis múltiples interconectadas globalmente que, a su vez, produjeron los mecanismos que conformaron los factores de la actual crisis civilizatoria, sino sobre todo, han conllevado al conjunto de la humanidad y al entorno natural y ambiental al riesgo irreversible de su destrucción. En relación a ello, José Carlos Mariátegui, nos expone un agudo y conclusivo escenario mundial de una extraordinaria vigencia y actualidad en la segunda década del siglo XXI:

*Las crisis financieras, como las crisis industriales, son inherentes a la mecánica del capitalismo. Y la estabilización capitalista no importa, bajo ningún aspecto, su atenuación temporal. Por el contrario, todo induce a creer que en esta época de monopolio, trustificación y capital financiero, las crisis se manifestarán con mayor violencia.” “Vivimos, en suma, una época dramática de la historia del mundo... Presenciamos actualmente la desintegración de la sociedad vieja; la gestación, la formación, la elaboración lenta, dolorosa e inquieta de la sociedad nueva. Todos debemos fijar hondamente la mirada en este período trascendental, fecundo y dramático de la historia humana. Porque, repito, en esta gran crisis se están jugando los destinos del mundo. Y nosotros somos también una partícula del mundo”.*

## **2. LA ACTUAL CONSTRUCCIÓN DECOLONIZADORA DE LOS SABERES INDÍGENAS Y LA VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI**

Desde las últimas tres décadas del siglo XX hasta nuestro tiempo presente, América Latina ha presenciado la renovación de la teoría y el pensamiento social crítico y descolonizador y, de manera paralela y reveladora, el surgimiento de nuevos saberes y cosmovisiones representados en el resurgimiento de los movimientos indígenas con gran influencia e incidencia política en la construcción alternativa de una nueva democracia horizontal y deliberativa en la región, pero, sobre todo, con propuestas políticas que representan una nueva forma de pensar y resinificar en la *praxis* social, los valores de la identidad cultural, la igualdad social y el reconocimiento a la diferencia, del respeto a todas las formas de la diversidad y, sobre todo, el derecho a la autonomía, es decir, movimientos indígenas que intentan superar tanto las formas tradicionales de la democracia liberal electoral e institucional como las actuales formas y estructuras obsoletas -y en crisis permanente- de los sistemas políticos latinoamericanos, mediante la construcción nuevas forma de participación social directa, plural e incluyente.

Los movimientos indígenas en América Latina se han transformado en el proceso mismo de sus prácticas de socialización colectiva, más cercanas a su realidad concreta que aquellas *-las del progreso y desarrollo infinito de la modernidad capitalista-* que promueven un proyecto político verticalista, jerárquico y de control social propio del Estado-Nación y de los partidos políticos. Ello se explica así, porque entre los nuevos movimientos sociales y las políticas del Estado-nación, existen concepciones, dinámicas y procesos de construcción social abismalmente distintas y con objetivos sociopolíticos y culturales diametralmente opuestos.

Finalmente, un factor de gran importancia sociopolítica a destacar es que, en el ámbito de la investigación y el pensamiento social, la emergencia de los movimientos indígenas “han abierto un amplio

7 MARIÁTEGUI, JC (1982). “La crisis de los valores en Nueva York y la estabilización capitalista”, in: MARIÁTEGUI, JC (1982). *Op. cit.*, p. 138.

8 PORTOCARRERO GRADOS, R (1997). *Op. cit.*, pp. 21-22.

espectro de reflexión académica que en algunos casos ha problematizado la tradicional relación entre el conocimiento y la práctica social. En América Latina es evidente que el terreno de los movimientos sociales ha ido configurando también un nuevo “lugar” para la ciencia social, planteando retos a todas las disciplinas<sup>9</sup>. Pero, más importante aún, es que con el resurgimiento de lo indígena y sus proyectos alternativos al capitalismo neoliberal se produce, de manera incuestionable, una profunda crítica teórica y política de los paradigmas y la epistemología del pensamiento dominante eurocéntrico<sup>10</sup> que, a su vez, condujo a un nuevo replanteamiento de los conceptos creados e impuestos por el gran proyecto político e ideológico la modernidad capitalista occidental –actualmente en irreversible crisis sistémica- tales como Estado, territorio, nación, soberanía, pueblo, democracia, desarrollo, bienestar, ciudadano, libertad e identidad pero, ahora, desde la propia realidad histórico-social y cultural específica de las cosmovisiones indígenas de América Latina.

Es en este contexto general, en donde se inscriben una de las preocupaciones y reflexiones –teóricas y políticas- más importantes en la obra de José Carlos Mariátegui: *la búsqueda de una racionalidad alternativa Nuestra-americana, que recupere el mundo indígena, en tanto que prefigura la posibilidad del socialismo latinoamericano -sus tesis sobre el “comunismo Incaico”- pero esencialmente como presente en la actual experiencia de las luchas y los movimientos indígenas y sus autónomas y comunitarias de vida.*

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

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

Sin embargo, Mariátegui invariablemente ratifico, a lo largo de su vida y obra, su gran voluntad política para impulsar la construcción y consolidación de la integración de la cultura, la identidad y las cosmovisiones de la diversidad social de América Latina. Así, el gran Amauta peruano, en uno de sus ensayos más bellos y lúcidos, percibe la necesaria, urgente e incuestionable integración de la identidad y la cultura latinoamericanas, al advertir:

*Los pueblos de la América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, nos sólo son hermanos*

9 DÍAS MARTINS, M & MILLÁN, M (2005). “Neozapatismo y Movimiento de los sin tierra: reto latinoamericano al neoliberalismo”, in: CADENA, J; MILLAN, M & SALCIDO, P (2005). *Nación y Movimiento en América Latina*. México, Siglo XXI Editores, p. 109.

10 Sin embargo, es muy importante advertir aquí, que los primeros análisis, estudios y reflexiones académicas de gran trascendencia sobre la crítica a la epistemología y el pensamiento eurocéntrico y a las visiones y racionalidades instrumentales occidentales que se impusieron como paradigmas dominantes y universales, se dieron en las importantes y fundamentales obras y trabajos pioneros de autores como: Anouar Abdel-Malek. *La dialéctica social: la reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*.1972.; Edward Said. *Orientalism*.1979 y Samir Amin. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*.1989.

11 MARIÁTEGUI, JC (1995). *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Anibal Quijano. México, Fondo de Cultura Económica, p. 366.

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

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

*Esta civilización [occidental] conduce, con fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Hace cien años, debimos nuestra independencia como naciones al ritmo de la historia de Occidente, que desde la colonización nos impuso ineluctablemente su compás. Libertad, Democracia, Parlamento, Soberanía del pueblo, todas las grandes palabras que pronunciaron nuestros hombres de entonces, procedían del repertorio europeo. La historia, sin embargo, no mide la grandeza de esos hombres por la originalidad de estas ideas... El socialismo, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica. 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. He aquí una misión digna de una generación nueva<sup>13</sup>.*

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

La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo... Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva –y defensiva– del criollo o ‘misti’, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía... No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra<sup>14</sup> (...) Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas<sup>15</sup>.

12 MARIÁTEGUI, JC (1982). *Op. cit.*, p. 250.

13 *Ibid.*, “Aniversario y Balance”, in: MARIÁTEGUI, JC (1982). *Op. cit.*, p. 242.

14 MARIÁTEGUI, JC (1969). *Siete ensayos de Interpretación de la realidad Peruana*. México, Ediciones Solidaridad, Sindicato Mexicano de Electricistas, pp. 41 y 59.

15 Citado en GOGOL, EW (1994). *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, p. 52.

En suma, en una interpretación general y conclusiva, podemos afirmar que en el contexto de la actual crisis capitalista y civilizatoria, el movimiento indígena en América Latina es, quizás, uno de los procesos sociales y culturales más transformadores, creativos, dinámicos y complejos de realidad social latinoamericana y mundial desde finales del siglo XX hasta nuestro presente en la segunda década del siglo XXI. Al mismo tiempo, ha dejado de ser solo un movimiento de carácter defensivo y ha pasado a desarrollar una estrategia ofensiva de lucha popular por la construcción de otro mundo posible, particularmente, en la región del sureste mexicano y la andina de *Nuestra América*.

Así, a partir de una profunda crítica y ruptura con la visión eurocéntrica capitalista, su racionalidad universalista y excluyente, su modelo de modernidad inconclusa y de un desarrollo económico altamente desigual y devastador inserto en las estructuras mundiales de dominación y poder del capitalismo financiero neocolonial, el movimiento indígena latinoamericano, se plantea como un movimiento anti-neoliberal y, en algunos casos, antisistémico y anticapitalista capaz de recuperar y re-elaborar el legado histórico de los saberes de las culturas e identidades originarias, y proyectarlas con nuevos contenidos pluriculturales y autonómicos alternativos por el bien común y el *Buen Vivir*, basados en las formas de conocimiento y producción de conocimiento que han pervivido y resistido más de quinientos años de exclusión y negación.

De esta manera, el ser social indígena va adquiriendo esa conciencia revolucionaria que el gran pensador marxista latinoamericano y universal, José Carlos Mariátegui, había advertido hace más de 85 años, y que, actualmente, se ha convertido en el centro de los análisis, debates y la reflexión contemporánea, tanto en el pensamiento crítico latinoamericano como en los procesos de construcción social alternativa *por otro mundo posible*, no capitalista y de liberación nacional en el siglo XXI. Pero, sobre todo, el pensamiento de Mariátegui, hoy día, cobra una extraordinaria presencia política y que, como *praxis social*, se ha puesto a prueba en varios países latinoamericanos, particularmente, en México con el surgimiento y la consolidación, logros y nuevos avances del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Mariátegui, señaló:

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

### 3. LAS PRÁCTICAS DESCOLONIZADORAS DEL ZAPATISMO Y EL “MANDAR OBEDECIENDO”

Primeramente, es oportuno precisar aquí que los movimientos indígenas son, ante todo, procesos sociales no exentos de dificultades, problemas, contradicciones y limitaciones internas y externas, pero son también y sobre todo, la expresión más evidente y lograda de la construcción alternativa de *otro mundo posible* no neoliberal en *Nuestra América*. Al respecto, Michael Lowy, profundo conocedor del pensamiento y obra de Mariátegui, lo confirma así, a través del ejemplo actual de la lucha y los resultados alcanzados por dos de los movimientos indígenas y campesinos más trascendentes y notables de *Nuestra América*: el EZLN y el MST. Lowy, señala:

16 MARIÁTEGUI, JC (1982). *Op. cit.*, p.185.

*Para mí, tanto el EZLN como el MST son los herederos de la gran tradición revolucionaria latinoamericana representada por José Carlos Mariátegui y Ernesto Guevara. Ellos comparten con el amauta peruano y con el Che la valoración del campesino y del indígena, la sensibilidad anticapitalista radical, el antiimperialismo consecuente. Aunque ni los zapatistas ni los sin tierra se definan como marxistas, las ideas centrales del marxismo —en su versión latinoamericana— están presentes en su reflexión y en su estrategia. Han tratado de integrar orgánicamente el marxismo con las tradiciones —históricas, sociales, culturales, religiosas, indígenas— de sus pueblos... Además de eso, los dos movimientos, cada uno a su manera, se han transformado en la punta más avanzada de la lucha de la sociedad —brasileña o mexicana— en contra del neoliberalismo y de las nefastas políticas neoliberales implementadas por los gobiernos... Los dos movimientos han encontrado formas de lucha innovadoras, radicales, inéditas, que han tomado por sorpresa a las clases dominantes y se han ganado las simpatías de amplios sectores populares, también en las grandes ciudades. Tienen además una sensibilidad internacionalista, buscando construir redes de lucha mundial contra la globalización capitalista, como el Movimiento Vía Campesina (para el MST) o la Confederación Intergaláctica en contra del Neoliberalismo y por la Humanidad (1996) para los zapatistas. Construyendo la autonomía indígena en las comunidades de Chiapas y cooperativas comunitarias en las haciendas ocupadas por los campesinos brasileños, los zapatistas y los sin tierra se enfrentan con el orden establecido y plantan semillas de un futuro diferente<sup>17</sup>.*

El desafío es entonces, descolonizar el poder y el saber del actual orden imperialista, y crear una nueva ética mundial social, popular, intercultural y revolucionaria de co-responsabilidad social para oponerse a las formas mundiales de injusticia, de exclusión y desigualdad que el neocolonialismo neoliberal ha impuesto. Esta nueva forma y *praxis* radical de *otra democracia* y una nueva ética del imaginario social, se fundamenta en la *transformación* y *cambio* de cómo repensar el poder, la ética y la política en la que, claramente, no exista un dominio o subordinación en el ejercicio de una función o cargo público, por el contrario, esta deberá ser concebida como una responsabilidad ética, solidaria y comprometida por el bien común.

Así, para Enrique Dussel, notable filósofo argentino, uno de los principales representante de la Teología de la Liberación latinoamericana, y destacado estudioso del pensamiento marxista de José Carlos Mariátegui y la cuestión indígena, nos advierte que esta nueva *creación* y *praxis* de *otra democracia*, actualmente, está avanzando, en el día a día y en resistencia, en la práctica de su autonomía bajo la cosmovisión indígena zapatista del “*mandar obedeciendo*” en las *Juntas de Buen Gobierno de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas*. Al respecto, Enrique Dussel, señala:

*El proceso de democratización en el mundo poscolonial exige novedades teóricas y prácticas... En México, el EZLN no pide que la autonomía indígena sea “incluida” en la misma constitución que los excluía, sino que se pide una transformación del “espíritu” mismo de toda la Constitución. No se trata de un proceso de “inclusión”, sino de “creación” novedosa, analógica, transformadora. No es cuestión de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa, con nueva distribución, de lo contrario los indígenas, las mujeres y los afroamericanos irán a las habitaciones “de servicios”... como antes, como siempre<sup>18</sup>.*

En este contexto general, el movimiento indígena zapatista ha creado sus espacios sociales alternativos en las comunidades indígenas autónomas, en donde, más allá de un control territorial, lo esencial del movimiento zapatista es la construcción de una práctica que genera un sentido colectivo, y confiere legitimidad —a través del «*mandar obedeciendo*»— a los procesos y estructuras propias

17 LOWY, M (2000). “Pensar desde los vencidos”, in: KOHAN, N (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. La Habana, Cuba, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, pp. 352 y 353.

18 DUSSEL, E (2007). *Materiales para una política de liberación*. México, Plaza y Valdés. UANL, p. 317.

de autogobierno. Esa lucha contra-hegemónica tiene impacto sobre las dinámicas de organización social más allá del núcleo de comunidades autónomas zapatistas, lo que inspira la construcción de un movimiento más amplio que desafía la lógica neoliberal y plantea formas diferentes de hacer política. Este proceso alternativo, antisistémico y anticapitalista, como hemos advertido, no está exento de dilemas y contradicciones. Las comunidades autónomas todavía están insertas en relaciones comerciales de mercado, mientras buscan canales alternativos como el comercio justo de café y otras existentes. No plantean una autosuficiencia total, así tienen que crear normas y estructuras para mediar las relaciones y coordinar sus estrategias frente a los actores externos: como las ONG, agencias gubernamentales, organizaciones campesinas no zapatistas, sociedad civil, etc. Sin embargo, el movimiento zapatista, con todo y contra todo, es un ejemplo importante de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos que surgen como una expresión más de lucha, resistencia y creatividad contra el capitalismo neoliberal,<sup>19</sup> y sus luchas cotidianas —a nivel micro— por defender, sobre la marcha, la tierra y el territorio a través de sus prácticas colectivas autonómicas; pueden ganar el espacio social necesario para plantear una agenda de transformaciones a nivel local, nacional y regional, y construyendo a la vez, una paz digna para el bien común de todos que, bajo la palabra y cosmovisión zapatista representa la construcción de “*un mundo donde quepan muchos mundos*”. Así, en los hechos, podemos señalar que “desde 1996, las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el estado de Chiapas, México se han dedicado a crear sistemas de gobierno y políticas sociales propias como parte de un reordenamiento territorial. Los más de 42 municipios autónomos indígenas en los Altos, la zona Norte y las cañadas de la selva Lacandona se caracterizan por rechazar la presencia de instituciones gubernamentales como parte de su posicionamiento contra el Estado neoliberal mexicano, las lógicas del capital y el legado de un poder-conocimiento colonial<sup>20</sup>”.

Sin embargo, es importante señalar que para alcanzar dichos objetivos, el zapatismo pone en acción la práctica de su nueva visión-definición de la democracia y el quehacer político, expresado en la dialéctica zapatista del “*mandar obedeciendo*”. La redefinición del quehacer político bajo el “*mandar obedeciendo*” es una propuesta que invierte el vínculo —histórico y capitalista— entre la autoridad y la base social, (entre el Gobierno y la Sociedad) en donde se plantea una transformación en las relaciones de poder y un nueva práctica en el ejercicio de toma de decisión entre la población, en vez de concentrarlo y centralizarlo en el liderazgo de una persona o de una élite de personas y, a partir de él o ellos, ejercer el poder político y autoritario sobre la población. No obstante, cabe decir que el “*mandar obedeciendo*” es uno de los desafíos más complejos de alcanzar en la construcción de los territorios y municipios autónomos zapatistas. Pues implica, en el caso de la educación, por ejemplo, que al asumir un cargo comunitario conlleva, además de una nueva conciencia por el bien común, la condición-aceptación necesaria de que sean los miembros mismos de la comunidad con sus instancias de deliberación (asamblea) y de ejecución y representación (consejos, comités y comisiones), quienes tomen colectivamente las decisiones y aseguren, de esta manera, el control del cumplimiento de los objetivos y las tareas acordadas en materia educativa. Asimismo, también son las instancias autónomas quienes fungan como garantes del “reglamento” interno de sus centros educativos comunitarios y municipales, de la adaptación del calendario y los horarios de apertura de la escuela a los imperativos de los ciclos agrícolas y de las festividades locales, así como de las formas de sanción y castigo admitidas.

19 Al respecto, consúltese el artículo: Le BOT, Y (2009). “El zapatismo, primera insurrección contra la mundialización neoliberal”, in: WIEVIORKA, M (2009). (compilador). *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la atmundialización*. México. Fondo de Cultura Económica, pp.155-169.

20 MORA, M (2010). “Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano”, in: GONZÁLEZ, M; BURGUETE CAL Y MAYOR, A & ORTÍZ-T, P (2010). *Las autonomías a debate. Autogobierno Indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito, Ecuador. FLACSO, p. 292.

Entre las implicaciones del proceso de nombramiento y de vigilancia colectiva, se destaca – para el caso de la Educación y la Escuela Zapatista- la articulación más estrecha de los contenidos y los métodos pedagógicos a los imperativos ligados a la valorización de las variantes lingüísticas y costumbres comunitarias. No obstante, parece prioritario para las familias el aprendizaje del manejo del castellano (oral y escrito), de las matemáticas básicas, así como el conocimiento de las condiciones y derechos sociales del campesinado a nivel regional, nacional e internacional.<sup>21</sup> Así y todo, resulta de vital importancia aquí y ahora, hacer énfasis en señalar que la clave central en el éxito y avance –en todos los niveles de la vida, el trabajo, la salud, la justicia y la educación- en los territorios autónomos, se fundamenta en los 7 principios, sobre los cuales se cimienta la praxis zapatista del “Mandar Obedeciendo”: 1. Servir y no servirse. 2. Representar y no suplantar. 3. Construir y no destruir. 4. Obedecer y No mandar. 5. Proponer y no imponer. 6. Convencer y no vencer. 7. Bajar y no subir.

En suma, la construcción de los escenarios y la praxis sociales, políticas y culturales cabalmente alternativas logradas por el EZLN, comprueban, innegablemente, la vigencia y proyección actual y prospectiva del pensamiento de Mariátegui sobre la necesaria y urgente inclusión de los pueblos, comunidades y movimientos indígenas en la nueva construcción social alternativa a la crisis terminal del neoliberalismo en el presente-futuro de América Latina y su papel protagónico como actor y hacedor de su propia historia, de su propio destino y de gran influencia social y cultural en el sistema mundial.

## CONCLUSIONES Y NUEVOS DERROTOS

Actualmente en la segunda década del siglo XXI, la situación de los pueblos, las comunidades y las culturas indígenas en América Latina sigue siendo uno de los grandes problemas sin soluciones reales, concretas y justas por parte de los estados nacionales desde la época de la colonia. La marginación y pobreza extrema de los pueblos indígenas es común a casi todas las sociedades y pueblos latinoamericanos. Las injusticias a que están sometidos, además de ser comunes a las estructuras de explotación, opresión y abuso indígena en América Latina, se agravan por el desconocimiento y las violaciones a sus derechos y personalidades étnicas y a sus formas culturales (costumbres, tradiciones, cultura autóctona, lenguaje, leyes, modos de producción, religión, y organización social y productiva comunitaria). Por esta razón, es imposible concebir la construcción de proyectos nacionales democráticos, sin considerar y dar solución a la cuestión indígena de los países de latinoamericanos. José Carlos Mariátegui así lo anticipó. De este modo, las contribuciones de la obra y el pensamiento político y social de José Carlos Mariátegui al pensamiento crítico latinoamericano se distingue, particularmente, no sólo por llevar a cabo un análisis marxista de impronta latinoamericano de un amplio conjunto de problemas que se ubican en la cuestión indígena, el socialismo indoamericano y el carácter de la revolución en América Latina, sino, también porque contribuyó con una visión prospectiva, crítica e integral de los procesos de transformación alternativos, viables y posibles, al sistema capitalista y sus crisis mundial e irreversible.

Por ello, afirmamos, sin duda alguna, que la lucha, la resistencia y los logros del Ejército Zapatista de Liberación y su construcción y consolidación de territorios rebeldes y autónomos, se constituyen en el mejor ejemplo de la vigencia del pensamiento Mariateguiano y el gran valor epistémico y la notable significación política, cultural, social y humanista revolucionaria de su obra en nuestro tiempo presente. Quisiera terminar mi intervención dando la Voz a los Indígenas Zapatistas, que comprueban la proyección contemporánea y extraordinaria vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui sobre necesaria inclusión de los indígenas en el devenir de la historia de la América Latina, *Nuestra América* del siglo XXI:

21 BARONNET, B (2009). *Autonomía y Educación Indígena: Las Escuelas Zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Sociología El Colegio de México A.C. y Université Sorbonne Nouvelle-Paris III. Institut des hautes Etudes de l'Amérique Latine, p. 206.

*Una larga historia de dolor y sufrimiento, pero también una larga lucha de resistencia y rebeldía. Hoy ha llegado la hora de romper los muros y las cadenas de injusticia. Ha llegado la hora de los pueblos indios. Los sin voz y los sin rostro tendrán por fin el rostro y la palabra que resonará en todos los rincones de la tierra. Ese conjunto de pensamientos los llamamos Acuerdos de San Andrés Sakamch' en de los Pobres. Significa garantizar la vida, el respeto y los derechos fundamentales de los pueblos indios; significa la construcción de una nueva sociedad basada en la justicia, en la igualdad y en el respeto a los indígenas con toda su diversidad de lenguas y culturas; una sociedad donde como indígenas no seamos ya humillados, marginados ni excluidos. Donde ya no tengamos que levantarnos en armas para ser escuchados y ser tomados en cuenta como pueblos<sup>22</sup>.*

Comandante Insurgente David, EZLN.

*Nos hermana un orden mundial que destruye naciones y culturas. El gran criminal internacional, el dinero, hoy tiene un nombre que refleja la incapacidad del poder para crear cosas nuevas. Una nueva guerra mundial se sufre hoy. Es una guerra en contra de todos los pueblos, del ser humano, de la cultura, de la historia. Es una guerra encabezada por un puñado de centros financieros sin patria y sin vergüenza, una guerra internacional: el dinero versus la humanidad. “Neoliberalismo” llaman ahora a esta internacional del terror. El nuevo orden económico internacional ha provocado ya más muerte y destrucción que las grandes guerras mundiales. Más pobres y más muertos nos hicimos hermanos. Nos hermana la imaginación, la creación, el mañana...deseo de justicia y sueños de ser mejores. Un colectivo que se encuentra y hermana por encima de nacionalidades, de idiomas, de culturas, de razas, de sexos<sup>23</sup>.*

Subcomandante Insurgente Marcos.

22 Comandante Insurgente David (2001). “Ejército Zapatista de Liberación Nacional. EZLN”. *Revista Chiapas*, n°. 11. México, Era Ediciones. p. 4.

23 EZLN (1995). *EZLN. Documentos y comunicados*. Tomo II. México, Ediciones Era, pp. 440-441.



## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 89-99  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### Impacto de *Amauta* en la prensa minera de Morococha (1926-1930)

#### Impact of *Amauta* In the Morococha Mining Press (1926-1930)

Víctor MAZZI HUAYCUCHO

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle. La Cantuta. Lima. Perú

#### Resumen

Desde su primer número, la revista *Amauta* circuló en los centros mineros del Centro del Perú. José Carlos Mariátegui –Director de la revista– obtuvo relación directa con los trabajadores mineros respaldándose por éste medio comunicativo; defendía las aspiraciones sociales y derechos laborales de los trabajadores mineros frente a los atropellos cometidos por la empresa transnacional Cerro de Pasco Copper Corporation.

La revista *Amauta* influyó en un nuevo tipo de periodismo que sería el modelo a seguir en la prensa obrera de Morococha entre 1926 a 1930.

**Palabras clave.** Prensa de doctrina e Información; Periodismo obrero; Autoeducación; Marxismo.

#### Abstract

Since its first issue, *Amauta* magazine circulated in the mining concentration of the Center of Peru. José Carlos Mariátegui -Director of the magazine- achieved a direct relationship with the mining workers backed by this communicative medium; He defended the social aspirations and labor rights of the mining workers against the abuses committed by the transnational company Cerro de Pasco Copper Corporation. The magazine *Amauta* influenced on a new type of journalism that would be the model to follow in the working press of Morococha between 1926 to 1930.

**Keywords.** Doctrine and Information Press; Labor journalism; Self-education; Marxism.

UNA REVISTA Y UN PROYECTO POLITICO

En la nota editorial del primer número de la revista *Amauta* —setiembre 1926— José Carlos Mariátegui testimonió: «Yo vine de Europa con el propósito de fundar una revista mi esfuerzo se ha articulado con el de otros intelectuales y artistas que piensan y sienten parecidamente a mí es la voz de un movimiento y de una generación». Ampliando dicho mensaje, Martínez de la Torre señaló que Mariátegui «no sólo trajo de Europa la decisión de fundar una revista. También, un partido: el partido de clase del proletariado peruano. Dentro de su plan, la revista debía servir de antesala, de medio orientador a su propósito». Destaca que para dicho fin Mariátegui necesitó despertar la conciencia política entre la clase obrera del Perú, «Quería hacer de ellos una fuerza (laboral) consciente de su fuerza (política)»<sup>1</sup>.

La elección del nombre de la revista lo sitúa dentro de una postura autoctonista, muy a pesar de la acusación de europeísta. Mariátegui en la nota editorial del número 1 de la revista *Amauta*, escribe: «El título ( ) traduce ( ) nuestro homenaje al incaísmo ( ) la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción». Luis Alberto Sánchez recalca que Mariátegui: «defendía la cuestión de autoctonía, ya enamorado del vocablo amauta»<sup>2</sup>. Visión autoctonista que integró a personalidades tan dispares que participarían en la revista de vanguardia, dentro de una concertación de voluntades para llevar a cabo el proyecto político de «crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo». Mariátegui logró unir el conjunto de personalidades dentro de un órgano de expresión invitándolos a participar en un nuevo tipo de periodismo: una herramienta comunicativa para educar y crear un circuito de cultura popular entre sus lectores diferenciando dos criterios sobre prensa escrita: de *doctrina e información*.

Mariátegui señaló que la revista *Amauta*, «se orienta cada vez hacia el tipo de revista de doctrina»<sup>3</sup>: le correspondía educar y difundir la doctrina marxista entre sus lectores, señalaba que «una revista de doctrina, no está en el mismo caso de una revista de información». Fundó el quincenario *Labor* en noviembre de 1928 indicando que «tiende al tipo de periódico de información», cuya línea editorial expresaba una crónica de ideas, vulgarización informativa sobre cultura, cuestiones internacionales, organización y formación de un nuevo tipo de sindicalismo obrero, el problema agrario —el latifundismo—, temas de educación, cultura entre otros muchos.



Titular en primera plana del diario *La Prensa* del 8 de junio de 1927.

- 1 MARTÍNEZ DE LA TORRE, R (1974): *Apuntes para una interpretación marxista de Historia Social del Perú*. Lima: UNMSM. Tomo: II, p.273.
- 2 SÁNCHEZ, LA (1976): «Datos para una semblanza de José Carlos Mariátegui». in: AQUÉZOLO, M (1976). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul, p. 166. La revisión del vocablo indica que su acepción en runasimi es *hamu'aq* (quien tiene saber), una designación honrosa para los sabios autóctonos del Tawantinsuyu. Para mejor comprensión sobre el tema véase mi texto: *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación* (pp. 221-222).
- 3 MARIÁTEGUI, JC (1979). *Ideología y política*. Lima: Amauta. 10ª edición, p.166.

El compromiso político asumido por Mariátegui le ocasionó prisión y clausura temporal de *Amauta*, a pocos meses de salir en circulación. Ricardo Martínez de la Torre describe dicho «accidente de trabajo»:

*En los primeros días de junio de ese año apareció el N° 9 de "Amauta", dedicado a la acción contra el imperialismo. Como todos los artículos estaban dentro de una línea de enjuiciamiento de la penetración yanqui en nuestro país, y en el resto de América, la Embajada de los Estados Unidos presionó al Gobierno de Leguía para que suspendiera la revista y persiguiese a sus redactores y colaboradores<sup>4</sup>.*

La intervención policial durante una reunión de la Federación Obrera Gráfica fue anunciada por el gobierno de Augusto B. Leguía como un «complot comunista». Los participantes en dicha reunión —obreros, intelectuales y estudiantes— fueron confinados en la isla penal El Frontón, para luego sufrir exilio, aludiéndolos como «comunistas criollos». Debido a su precario estado de salud, José Carlos Mariátegui fue recluido en el Hospital Militar San Bartolomé. El Ministerio de Gobierno proporcionó a los diarios de la capital cartas de exiliados peruanos para justificar el atropello cometido. El diario *La Prensa*<sup>5</sup> sindicó a Mariátegui de ser «uno de los más activos dirigentes del comunismo en Lima»<sup>6</sup>, acusación que fue respondida públicamente por el agraviado en una carta enviada al mismo diario, tal como refiere Martínez de la Torre:

*1° 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 setiembre último, con fines categóricamente declarados en su presentación; pero rechazo en modo alguno las acusaciones que me atribuyen participación en un plan o complot folletinesco de subversión.*

*2° Remito a mis acusadores a mis propios escritos, públicos o privados, de ninguno de los cuales resulta que yo, marxista convicto y confeso, -y como tal, lejano de utopismos en la teoría y en la práctica- me entretenga en confabulaciones absurdas, como aquella que la policía pretende haber sorprendido y que tampoco aparece probada por ninguno de los documentos publicados<sup>7</sup>.*

La clausura temporal de la revista *Amauta* no lo alejó de sus lectores; la solidaridad internacional y el respaldo a su Director por intelectuales de Europa y América, desmoronó la trama del gobierno de Leguía. Al salir nuevamente en circulación la revista, Mariátegui en la nota editorial «Segundo acto»<sup>8</sup>, estableció que *Amauta* «cribará a los hombres de la vanguardia —militantes y simpatizantes— hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración entre los trabajadores»<sup>9</sup>. Declaración de principios cuyo principal objetivo fue «esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos», misión en la que emplearía todos sus esfuerzos hasta culminar con su temprano deceso.

4 MARTÍNEZ DE LA TORRE, R (1974). *Op. cit.*, t: II, p. 273.

5 *La Prensa* (1927), p. 1.

6 Tres años antes que el Partido Socialista cambiara su denominación a Partido Comunista el 4 de marzo de 1930, un mes antes del deceso de José Carlos Mariátegui.

7 MARTÍNEZ DE LA TORRE, R (1974). *Op. cit.*, t: II, p.274.

8 MARIÁTEGUI, JC (1976): «Segundo acto». *Amauta*, n°10. Lima: Amauta, p.1.

9 *Ibidem*.

### AMAUTA Y LABOR EN MOROCOCHA

Morococha considerada una «ciudad minera» ha sido trasladada a 5 kilómetros respecto a su ubicación original. Actualmente la empresa Chinalco (república popular China) viene realizando el tajo abierto «Toromocho» para extraer mineral en alta concentración, proyecto que destruye todo el conjunto monumental histórico. Desde la época colonial ya se extraía mineral de plata en forma de «piñas» y se le procesaba mediante técnicas ancestrales andinas: concentración en pozas y fundición mediante el uso de *huayra* (horno). Durante la República -1860-, se constituyó la «Hacienda Mineral Tucto» propiedad de Carlos Pflucker. Procesaba principalmente cobre y plata utilizando aún técnicas antiguas. Antonio Raimondi describe las condiciones insalubres del trabajo en las minas y brinda una completa descripción del distrito. Desde 1902 las concesiones mineras en Cerro de Pasco y luego las de Morococha fueron compradas por un «sindicato» de accionistas norteamericanos<sup>10</sup>, para luego en 1915 constituirse en Cerro de Pasco Copper Corporation. Morococha fue reconocida como distrito de la provincia de Yauli mediante ley 683 del 26 de octubre de 1907.

Al retornar al Perú —como dijimos anteriormente— Mariátegui ejecutaba un premeditado plan para fundar y consolidar el Partido Socialista que representase a sectores populares, entre ellos: obreros textiles, mineros del Centro y campesinos. La penetración y consolidación del capital norteamericano en áreas productivas vitales como minería, petróleo, textiles y agroindustria generó la concentración de una enorme masa laboral e hizo emerger un nuevo tipo de clase obrera, la cual paulatinamente fue apartándose de influencias del anarco-sindicalismo y acogiendo el sindicalismo revolucionario de orientación marxista.

El Acta de Fundación y Programa del Partido Socialista señalaba como tarea inmediata: «la organización y educación del proletariado es con la del proletariado agrícola una de las cuestiones que se plantean», compromiso que requería todo el esfuerzo y dedicación para atraer, organizar y dirigir mediante un partido político.

La captación y organización de trabajadores mineros pasaba por establecer vínculos sólidos para difundir ideas revolucionarias entre ellos. Mariátegui señaló que tanto La Oroya como Morococha «constituyen puntos donde ventajosamente puede operar la propaganda clasista»<sup>11</sup>. Estos centros mineros representaban importancia estratégica en la economía mundial de los metales, dado que Cerro de Pasco Copper Corporation influenciaba en el mercado mundial del cobre y la plata.

La revista *Amauta* desde su primer número ya circulaba en Morococha. Esto se debió a la amistad que Mariátegui mantuvo con miembros de la colonia italiana afincados en Jauja y Morococha, entre ellos se encontraba Carlo Pezzutti, quien regentaba una librería en Morococha. Esto le permitió relacionarse con trabajadores e intelectuales en Morococha, Jauja, Cerro de Pasco y Huancayo. En la necesidad de consolidar nuevos vínculos orgánicos con dichos trabajadores, Mariátegui envió a las minas al dirigente textil Julio Portocarrero<sup>12</sup>, después continuarían con dicha labor Antonio Navarro Madrid, Julio y Jorge del Prado. El testimonio que brinda Portocarrero recogido por Derpich e Israel<sup>13</sup> confirmó que viajó a Morococha bajo órdenes de Mariátegui. Las incidencias en el cumplimiento de dicha tarea organizativa puede leerse en sus memorias. Escribe:

10 Se denominó *Cerro de Pasco Investment Co.*, sus accionistas fueron: J.B. Higgin, S. McCune, Phoebe Hearst, H. Mc Le Temby, H.G. Frick, D.S. Mills y J.P. Morgan.

11 MARIÁTEGUI, JC (1979). *Op. cit.*, p.45.

12 Narra que antes de viajar a Morococha había estado en Rusia como delegado obrero peruano al Congreso de la Internacional Sindical Roja en Moscú (1928). Posteriormente asistió al Congreso sindical de Montevideo y Congreso Comunista de Buenos Aires ambos eventos realizados en 1929.

13 DERPICH, W & ISRAEL, C (1987). *Obreros frente a la crisis. Testimonios años treinta*. Lima: Friedrich Ebert, p. 73.

*Este trabajo de organización de la central de los trabajadores era nuestra principal preocupación. Y estaba en esta labor, cuando Mariátegui me dijo que debía de viajar al campamento minero de Morococha.*

*Realice el viaje, con el propósito de verme con Gamaniel Blanco y Adrián Sovero, y conversar sobre la constitución del sindicato allá en Morococha. Ellos dos estaban vinculados con Mariátegui por carta y se encargaban de distribuir Amauta y Labor en la zona. Blanco era maestro de la escuela de Morococha, y Adrián Sovero trabajaba en la mina. En esos momentos era necesario abandonar la antigua idea acerca de cómo debía estar constituida la organización sindical. No podía ser a la manera antigua, según la cual se organizaba el sindicato y ahí se quedaba. Debía aspirarse a la formación de la Federación de Trabajadores Mineros. Para ello tenía que extenderse la labor hacia La Oroya, hacia Cerro de Pasco, para poder formar, con los sindicatos de esos lugares, la Federación de Trabajadores Mineros del Perú (Las negritas son nuestras)<sup>14</sup>.*

Gamaniel Blanco y Adrián C. Sovero fundaron la Sociedad Pro-cultura nacional, en la misión de educar y elevar la conciencia política de los trabajadores mineros, proveyéndolos de cultura revolucionaria para la defensa de sus derechos e intereses. Esta organización cultural obrera nombró a Mariátegui como su secretario general honorario y representante en Lima<sup>15</sup>. Funcionó como un centro cultural obrero que auspiciaba el autodidactismo entre sus participantes.



Carátula de la Revista Labor denunciando negligencia de empresa norteamericana.

14 *Ibid.*, p. 191.

15 LABOR CULTURAL DE LOS TRABAJADORES DE MOROCOCHA/Morococha, febrero 9 de 1929/Señor José Carlos Mariátegui/Lima/ Muy señor mío: Me es altamente honoroso dirigirle el presente, poniendo en su conocimiento que, con fecha 20 del mes pasado, se ha fundado en esta localidad, una institución titulada "Sociedad Pro-cultura Nacional". Esta institución, como su nombre lo indica, tiende a difundir la más sana cultura entre sus adheridos en particular, y los trabajadores en general. Como quiera que la organización de esta entidad social responde a una aspiración noble y desinteresada –la cultura del pueblo–, ha consignado como uno de sus principios, el de tener una íntima relación con todas las instituciones de su índole y con todos los hombres libres del Perú. Para el efecto, por unanimidad de votos ha elegido su delegado en esa ciudad, en la honorable persona de usted. Este nombramiento que no es un simple decoro ni es nominal, corresponde tácitamente a su prestigiosa personalidad. Esta institución, que es toda virtud y dinamismo, piensa (sic) en la seguridad de que ha de ser acogida su designación, me es grato reiterarle mis más elevadas consideraciones. Por la cultura popular. Adrián C. Sovero, Presidente.– J. Castillo Matos, Secretario General. Labor N° 8, p. 7, 21 de febrero de 1929.

**LA «CATÁSTROFE MINERA» DEL 5 DE DICIEMBRE DE 1928**

La importancia de la revista *Amauta* y *Labor* se acrecentó entre la población minera tras divulgarse las noticias de la inundación de la laguna Morococha en la galería «María Elvira» y la muerte de 32 trabajadores. Se evidenciaba la responsabilidad de Geo B. Dillingham, superintendente de Morococha, por exigir la perforación de una chimenea de ventilación que salía directamente al lecho de la laguna, ocurriendo la inundación en la galería «María Elvira» y socavones adyacentes.

Coordinadamente, tanto en *Amauta* N° 19 como en *Labor* n° 4 se difunde en primera plana: «Cómo se produjo la catástrofe de Morococha». Noticia acompañada con denuncias y aclaraciones respecto a versiones confusas que propalaron los diarios en Lima —la capital de Perú— y la región del centro del Perú. Abelardo Solís denuncia que:

*Todas las informaciones, no obstante, se han limitado a describir la magnitud de la catástrofe y a consignar diversas versiones sobre la forma en que se produjo el derrumbe e inundación de las minas de la Cerro de Pasco Copper Corporation. Pero nadie habrá leído una sola información en la que se exprese concretamente la causa principal del accidente y su carácter culposo. Parece que el miedo o cualquier otro sentimiento o convencionalismo ha impedido a los periodistas el señalar a los culpables de esa catástrofe y de informar detalladamente sobre la culpabilidad que ha habido en la realización de ese accidente minero*<sup>16</sup>.

Tratamiento de la noticia que generó dudas sobre la credibilidad en muchos diarios y del tipo de periodismo que ejercían los diarios de mayor circulación en la capital<sup>17</sup>.

Mariátegui en *Amauta* N° 19 de deja establecida las responsabilidades de los directivos norteamericanos, confronta la necesidad de informar «frente a toda la prepotencia de esta empresa. Habituada a tratar con insolente desprecio los derechos de sus trabajadores indígenas»<sup>18</sup>. Abelardo Solís en el N° 22 establece las responsabilidades penales de la empresa norteamericana y enfatiza que: «el capital extranjero que explota las riquezas mineras del país, paga al Perú en salarios y tributos una suma muy modesta, en proporción a sus utilidades»<sup>19</sup>. Sobre dicha catástrofe, hay sospechas que no fue un «accidente por negligencia», sino que se trató de un «acto calculado» con el fin de descargar la laguna, eliminando el problema de filtración e inundación de sus aguas para abaratar los costos de producción. Después de la «catástrofe» se acrecentó la ganancia económica de la compañía norteamericana, muy a pesar de la pérdida de vidas. Dicha bonanza económica súbitamente se detuvo por el crack económico de octubre de 1929.

Si bien la valentía del Director de *Amauta* por difundir esta noticia y dejar en evidencia el absoluto servilismo del gobierno leguista ante el capital yanqui —muy a pesar que meses antes ya había sufrido clausura temporal— elevó su prestigio e importancia entre la población, como prensa independiente que informó con mucha objetividad las desastrosas condiciones laborales que sufrían los mineros ante el capital foráneo.

16 SOLÍS, A (1929). «La verdad sobre la catástrofe minera de Morococha», *Amauta* N° 22. Lima: Minerva, pp. 84-87.

17 Véase en el N° 19 la carta enviada al Director de *Amauta* sobre su labor periodística: «Las generaciones de trabajadores de Morococha, jamás hasta la fecha, han recibido un apoyo decisivo de los poderes públicos, de la prensa y de la sociedad en general. Pero en esta fecha reivindicacionista e histórica del proletariado, aparece *Amauta*, *Labor* y *El Mundo* siendo la prensa libre y doctrinaria.»

18 MARIÁTEGUI, JC (1928): «Las responsabilidades por la catástrofe de Morococha». *Amauta*, n° 19. Lima: Minerva, p. 94.

19 SOLÍS, A (1929). *Op. cit.*

**LA HUELGA MINERA DE 1929**

Los esfuerzos de Mariátegui por organizar a los mineros de Morococha se evidenció durante la huelga del 10 de octubre de 1929. Se estableció un Comité Obrero de Reclamos que presentó un pliego de peticiones al Superintendente de Morococha, Alexander McHardy, siguiendo los procedimientos y normas legales imperantes en 1929<sup>20</sup>. La huelga estuvo motivada tras la decisión del superintendente de reducir el salario de los lamperos de mina y el despido arbitrario de 50 trabajadores, a los cuales, la empresa norteamericana se negó a reconocerles el pasaje de regreso a sus pueblos de origen, en el valle del Mantaro.



**José Carlos Mariátegui y la delegación de trabajadores mineros de Morococha, 1929.**

Foto de Ricardo Martínez de la Torre. Al centro sentado: JC Mariátegui. De izquierda a derecha: Ricardo Martínez de la Torre, Jorge del Prado Chávez, Gamaniel Blanco, Alejandro Loli, Abel Vento, Ramón D. Azcurra y Adrián C. Sovero.

La paralización laboral inmediatamente afectó económicamente a la compañía norteamericana. El gobierno de Leguía envió un destacamento de cien policías para resguardar las instalaciones mineras ante la acusación del Prefecto de Junín que dicha huelga «incitaba a la población a una rebelión». Se buscó provocar algún incidente para justificar una brutal represión en contra de los líderes obreros y quebrar la huelga que dirigían. La disciplina obrera y la experiencia de sus líderes evito el fracaso de la paralización. El Gerente General de la compañía norteamericana, ante la firmeza de la huelga, debió reconocer que debían respetarse los procedimientos legales laborales que regían en Perú, aceptando negociar de mala gana el pliego petitorio planteado en la ciudad de Lima.

Esta huelga tuvo el asesoramiento directo de Mariátegui tal como se aprecia en la carta que dirigió a Moisés Arroyo Posadas:

20 Informe de Alexander Mc Hardy (19129:2) a solicitud del prefecto de Junín, José Arias: «Desde la huelga que ocurrió en octubre de 1929, ha existido un comité obrero conocido con el nombre de Comité Central de Reclamos, Federación de Trabajadores del Centro, y se compone de los siguientes miembros: Presidente: A.C. Sovero. Trabaja en la Compañía, en la oficina de tiempo y está encargado de los campamentos de obreros. Es un «empleado» conforme a la ley 4916. Secretario General: Gamaniel Blanco. No trabaja en la Compañía. Es maestro de una de las escuelas de Morococha. Ramón D. Azcurra: Trabaja en la compañía como tareador. Es un «empleado» conforme a la ley 4916. A.M. Vento: Trabaja en la Compañía como caporal en la superficie. Ha sido considerado como «empleado». A.E. Loli: Trabaja en la Compañía como contratista en las minas.» Fuente: Archivo General de la Nación.

*Excelente y oportuno el volante solicitando la solidaridad de los mineros de Cerro de Pasco, La Oroya, etc., para sus compañeros de Morococha. Ha estado en Lima el Comité de Morococha, pero no ha conseguido el éxito que esperaba en sus gestiones. La empresa se niega a conceder el aumento. Y el gobierno por supuesto la ampara.- Lo que interesa, ante esto, es que los obreros aprovechen la experiencia de su movimiento, consoliden y desarrollen su organización, obtengan la formación en La Oroya, Cerro de Pasco y demás centros mineros del departamento de secciones del sindicato, etc. No deben caer, por ningún motivo, en la trampa de una provocación. A cualquier reacción desatinada, seguiría una represión violenta. (...)*

*Conviene que converse Ud. sobre esto con el compañero [Abelardo] Solís y que escriba a Morococha. Dígame a Solís que el acta de fundación de la Federación de Trabajadores del Centro, con sede en Morococha, dejaba pendiente la constitución de la organización especial de los mineros. En vista de esto, el Comité ha deliberado la constitución del sindicato de mineros y fundidores del centro. El sindicato de mineros y fundidores del centro será, además, el punto de partida de la Federación de Mineros del Perú<sup>21</sup>.*

En el transcurso de la huelga los delegados mineros se trasladaron a Lima para gestionar el reconocimiento oficial como Comité Central de Reclamos ante el Ministerio de Fomento<sup>22</sup>, también visitaron a Mariátegui, tal como se muestra en la imagen adjunta. Destaca la camaradería entre Mariátegui y Gamaniel Blanco. A ambos los unía la misma trayectoria como autodidactas y como periodistas. Mientras Mariátegui trabajó como cronista parlamentario, Blanco fue corresponsal y redactor del diario *El minero* de Cerro de Pasco. La evolución intelectual de Blanco se respaldó en el autodidacto Mariátegui, encontró un apoyo incondicional; Mariátegui le proporcionó con literatura para desarrollar sus experiencias como maestro y dirigente minero.

Culminado el conflicto laboral, el embajador norteamericano Alexander Moore y el Gerente General de la Cerro de Pasco Copper Co. Harold Kingsmill presionaron al gobierno de Leguía que encarcele a Mariátegui para cortar sus vínculos con los trabajadores mineros. Una gran redada policial se ejecutó el lunes 11 de noviembre de 1929, con la detención Mariátegui y su entorno intelectual, todos agrupados en la revista *Amauta*. El ministro de Gobierno, Benjamín Huamán de los Heros, lanzó nuevamente la

21 MARIÁTEGUI, JC (1984): *Correspondencia*. Lima: Amauta. 2 vols, p. 667.

22 BLANCO, G (1930): *Apuntes Monográficos de Morococha*. Morococha: Simón Camargo. «La huelga iniciada el 10 de octubre de 1929 fue, entre todas las realizadas hasta la fecha, una de las más notables por la corrección con que se entablara, después que habíase iniciado a manera de motín, como en las anteriores veces. En este movimiento, los obreros consecuentes de su deber y respetando la reglamentación de la materia y las indicaciones de la autoridad competente presentaron ante la Gerencia General de la Cerro de Pasco Copper Corporation un pliego de reclamaciones exponiendo los causales de la huelga y los puntos de la reivindicación. La masa trabajadora en pleno, en el local del Club de Movilizables, eligió a sus personeros representativos con el fin de que asumieran su dirección y su defensa. El señor Adrián C. Sovero fue elegido Presidente del Comité Obrero de Reclamos, habiendo sido secundado por los señores Gamaniel E. Blanco, como secretario General, y Ramón D. Azcurra, Enrique Saravia, Alejandro Loli, Abel Vento y otros como delegados y vocales. El 99% de los puntos señalados en el Pliego de Reclamos fueron reivindicados en este movimiento, en donde reinó la más grande comprensión entre el elemento trabajador y sus representantes. El día 14 de octubre, los representantes de la colectividad obrera reunidos con el Gerente General de la Compañía Americana, señor Harold Kingsmill y el Superintendente de la sección Morococha, señor A.C. Mc Hardy, presididos por el doctor Augusto de Romaña, Prefecto del Departamento, arribaron al arreglo final de la huelga, acto en el cual los obreros, por medio de sus representantes, reivindicaron sus derechos señalados en el pliego ya citado. Luego este pliego fue sancionado para mejor seriedad en la Dirección General del Ministerio de Fomento, el 15 de noviembre del mismo año, en presencia de los delegados obreros, del Gerente General de la compañía americana, del Prefecto, doctor Romaña y del Director Interino de Fomento, señor Nicolás Salazar Orfila. Para detallar mejor sobre este particular, sería menester ocuparse, especialmente en un folleto digno de su merecimiento, ya que la mediación halagadora del señor Presidente de la República don Augusto B. Leguía puso de manifiesto su nunca desmentido apoyo para con la clase proletaria. Por medio de los comprobantes que en su debida oportunidad publicaron los periódicos de la Capital, el público podrá haberse dado cuenta de la gran trascendencia de este singular movimiento. Uno de los triunfos más rotundos conseguidos por los representantes obreros fue el derecho de organización y la estabilidad del Comité Obrero de Reclamos. En suma: el movimiento obrero de 1929 fue una epopeya heroica y digna del proletariado de Morococha» (pp.15-17).

acusación del «Complot comunista». El atropello fue narrado por el mismo Mariátegui en una carta dirigida a César A. Miró Quesada:

*Mi casa es designada como el centro de la conspiración. Se me atribuye especial participación en la agitación de los mineros de Morococha, que en reciente huelga, que ha alarmado mucho a la empresa norteamericana, han obtenido el triunfo de varias de sus reivindicaciones, entre otras las de su derecho a sindicalizarse. El gobierno acaba de obligar a los obreros a renunciar al aumento que gestionaban y se teme que nosotros defendamos e incitemos a los obreros a la resistencia. ( )*

*El gobierno que acaba de imponer a los obreros de las minas de Morococha, después de una huelga, la renuncia al aumento que exigían, defiende probablemente los intereses de la gran compañía minera del Centro Cerro de Pasco Corporation. Se aprovecha del raid contra los organizadores obreros, para hostilizar a los artistas y escritores de vanguardia que me ayudan a mantener «Amauta»<sup>23</sup>.*

En otra carta dirigida a Samuel Glusberg, fechada el 21 de noviembre de 1929, Mariátegui describe el incidente como escandaloso y sumamente arbitrario: «Tuve que hacer enormes esfuerzos para impedir que se llevarán mi biblioteca», rechaza la descripción patética y la queja, «detesto la actitud plañidera. No he especulado nunca sobre mis dramas». Pone al descubierto las intenciones represivas del gobierno Leguista. Escribe: «Se trata, también, de crear el vacío a mi alrededor aterrizando a la gente que se me acerque. Se trata, como ya creo haberle dicho alguna vez, de sofocarme en silencio.- Mi propósito de salir del Perú con mi mujer y mis niños se afirma en estos hechos. No puedo permanecer aquí. No me quedará sino el tiempo necesario para preparar mi viaje».

El directorio de la Cerro de Pasco Copper Corporation ante la crisis económica necesitó obtener máxima ganancia reduciendo derechos laborales. Necesitaban clausurar el Comité Obrero de Reclamos —naciente Federación Minera—, tal como constatamos en el informe del superintendente de Morococha, Alexander McHardy, que dirige a Harold Kingsmill, fechado el 24 de marzo de 1930, cinco meses después de la huelga de ocurrida en octubre de 1929. Éste le informa que:

*En general, la situación aquí es más o menos tranquila al presente y los desórdenes que ocurren de vez en cuando son fomentados por el Comité [Obrero de Reclamos]. Estoy seguro que si los obreros fueran dejados solos, estarían completamente tranquilos. La mayoría de ellos parecen estar contentos desde que los jornales en Morococha son los más altos en la región, de cualquier otro campamento. Me parece que, a menos de que el Comité de Reclamos se halle oficialmente reconocido por el Ministerio de Fomento, debe ser suprimido, porque estoy seguro de que está haciendo más daño que bien a todos»<sup>24</sup>.*

La gerencia de Cerro de Pasco percibió un peligro real para sus intereses económicos en el entorno de Mariátegui, esto explica la represión que sufrió. Mariátegui falleció a los 36 años, el 16 de abril de 1930. La revista que fundó siguió editándose hasta el número 32 (agosto-septiembre 1930).

### **AMAUTA COMO MODELO DE PERIODISMO OBRERO EN MOROCOCHA**

En el distrito minero han tenido fugaz presencia revistas antes y después de la aparición de *Amauta y Labor*. Los impresos que circularon fueron:

23 MIRÓ QUESADA, C (1974). *Asalto en Washington izquierda. Una carta inédita de José Carlos Mariátegui*. Lima: Minerva, p.50ss.

24 McHARDY, A (1930). *Oficio a Prefecto de Junin*. Lima: Archivo General de la Nación.

**Impacto de Amauta en la prensa minera de Morococha (1926-1930)**

- *Correo de Morococha* (1916-1917) con 19 números, combinaba noticias locales y artículos literarios.
- *Luminarias* (1924) con 8 números.
- *La voz de Morococha* (junio 1925-septiembre 1929) dirigido por Antonio Pasquale. Representante político del leguismo en el distrito. La mayor parte del gasto de su edición fue pagada por Cerro de Pasco Copper Corporation. Su diseño periodístico imitaba a la estructura del diario *La Prensa* de Lima.
- *Claridad* (1928) con 3 números.
- *Social* (1929) con 3 números.

El periodismo obrero que acogió el formato de la revista *Amauta* se aprecia en la publicación *Alborada*, del cual sólo se imprimieron 4 números y circuló entre el 16 de junio y 28 de julio de 1929. Estuvo dirigido por Gamaniel Blanco y César Augusto Palacios, ambos maestros de los Centros Escolares Obreros, escuela que subvencionaban y regentaban los mismos trabajadores mineros y que desarrollaban una novedosa experiencia educativa de escuela proletaria<sup>25</sup>.

*Alborada* destacaba como revista cultural dirigido tanto a trabajadores mineros como a la población del distrito. Los artículos publicados refieren a literatura, autoeducación y derechos sindicales. Ésta fue órgano de expresión de la Sociedad de Pro-cultura Nacional, imitaba a la revista *Amauta* en cuanto a secciones y al tratamiento de tópicos culturales.

Entre septiembre y octubre de 1930 Gamaniel Blanco fundó y dirigió el quincenario *Justicia*. 5 meses antes había fallecido José Carlos Mariátegui y en agosto el comandante Luis Sánchez Cerro derrocó a Augusto B. Leguía. *Justicia* sirvió para consolidar la organización sindical entre los trabajadores mineros y la defensa de sus derechos frente a los abusos cometidos por la transnacional norteamericana. Su línea editorial estuvo orientada a la preparación del primer Plenum de la CGTP en Lima (octubre) y del I Congreso Minero en la ciudad de la Oroya (noviembre).



**Carátula de los Apuntes monográficos de Morococha, 1930.**

25 Para mayor comprensión de esta novedosa experiencia educativa al margen del control del Estado, véase mi texto: *Una experiencia alternativa en la educación peruana. Los Centros Escolares Obreros de Morococha (1924-1930)*. Lima: ANR, 2007.

Gamaniel Blanco, maestro de escuela y periodista autodidacto, en agosto de 1930 publicó *Apuntes monográficos de Morococha*. En esta publicación se puede observar imitación del estilo periodístico y formato editorial de la revista *Amauta*.

En los *Apuntes Monográficos de Morococha* se integran un conjunto de reflexiones políticas y sociales, sobre todo en su sección *Panorama intelectual*, en el que destacan dos artículos de homenaje al Director de la revista *Amauta*: César Augusto Palacios: *Nuestros valores continentales*, José Carlos Mariátegui (p. 67) y Adolfo Villar: *El hombre prócer de la historia* (p. 83)<sup>26</sup>. Entre otros, encontramos artículos sobre reivindicación de los derechos de las mujeres y defensa del «indio». Quien revise *Apuntes monográficos de Morococha* pronto entrará en la convicción que su formato adopta y adapta el diseño periodístico de la revista *Amauta*.

El estudio histórico del periodismo obrero en el Perú aún no ha integrado este conjunto de hechos donde una revista de la capital ejerció una poderosa influencia en cultura e información para los obreros mineros, dejando como modelo periodístico un conjunto de estilos, formatos y posicionamiento crítico en cada artículo publicado.

## EPÍLOGO

La novedosa experiencia periodística de la revista *Amauta* difundida en los centros mineros fue abruptamente clausurada por el encarcelamiento de la mayoría de líderes sindicales mineros<sup>27</sup> durante la realización del I congreso minero en La Oroya y los sucesos de Malpaso que dejó 17 fallecidos y el consiguiente Estado de Sitio impuesto en las minas por el Gobierno de Sánchez Cerro.

Nuestras conclusiones señalan lo siguiente:

1. El impacto de la Revista *Amauta* en Morococha fue decisivo para la organización de los sindicatos mineros; elevación de conciencia política entre los trabajadores mineros y la promoción de cultura proletaria que permitía generar correspondencia con otros trabajadores e intelectuales de América y Europa.
2. El periodismo minero adoptó el estilo y formato de la revista *Amauta*: diagramaban secciones en tópicos de discusión política y sindical; panorama de la cultura de su época y novedades editoriales que pudieran orientar la lectura política y el autodidactismo.

La influencia política e ideológica que irradió José Carlos Mariátegui continuó preservándose entre los trabajadores mineros, su pensamiento siguió utilizándose como una guía para la acción.

26 BLANCO, G (1930). *Op. cit.*

27 Entre ellos Gamaniel Blanco: «Minutos antes de la una de la madrugada del jueves 16, [abril, 1931] dejó de existir en el hospital Dos de Mayo (...) don Gamaniel E. Blanco, quien desde hacía 5 meses se encontraba detenido en la colonia penal El Frontón, acusado de actividades comunistas en el departamento de Junín. Los parientes del extinto nos han manifestado que éste fue injustamente detenido, junto con varios líderes obreros a raíz de ciertas actividades proletarias en distintas ciudades del citado departamento; extrayéndolo violentamente de su puesto que era el de director del Centro Escolar Obrero de Morococha, desde el cual -es cierto, nos han dicho- que hizo campaña contra los yanquis. Asimismo nos han expresado que en la isla de El Frontón, contrajo al poco tiempo de ser internado en ella, una grave afección pulmonar, sin que se le prestara ninguna atención médica durante el curso de su enfermedad y sólo cuando estuvo en estado agónico se le remitió al hospital en que ha fallecido a consecuencia de lo avanzado de su mal; y por último que no es cierto que estuviese afiliado al Partido Comunista. / El cadáver de Gamaniel E. Blanco fue sepultado ayer en el cementerio general de esta capital». El Comercio, sábado 18 de abril de 1931, edición de la mañana, pág. 7.





## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 101-110  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### Las relaciones entre *Clarté* y *Amauta*: anotaciones de pesquisa

The relations between *Clarté* and *Amauta*: research notes

Carmen Susana TORNUQUIT

Universidade do Estado de Santa Catarina, UDESC, Grupo de investigaciones LUTE, Brasil.

#### Resumen

La influencia de *Clarté* sobre Mariátegui es reconocida por varios estudiosos, entre los cuales está Robert Paris, que subraya la elección por parte del *Amauta* por el estilo del periodismo programático expresado por *Clarté*. Este artículo trata de presentar algunos datos referentes al periódico *Clarté*, que fue editado entre los años de 1919 y 1928, así como los hallazgos acerca de la interlocución entre Mariátegui y *Clarté*, a lo largo de su trayectoria. No obstante su rol clave en el debate acerca del colonialismo y de su perspectiva revolucionaria e internacionalista, *Clarté* estuvo centrada en el contexto europeo y estadounidense, así que las referencias a la realidad latino-americana fueron muy raras, y, en lo que se refiere al Perú, prácticamente inexistentes. De otra parte, es conocida la interlocución directa del *Amauta* con Henri Barbusse, con quien Mariátegui mantuvo una relación epistolar en los años posteriores a su giro por Europa. Sin embargo, los intentos de interlocución personal con Pierre Naville, elemento clave de la conversión del grupo al trotskismo, a los finales de la década de 1920, no lograron éxito.

**Palabras clave:** *Clarté*; Mariátegui; periodismo programático; *Amauta*

#### Abstract

The influence of *Clarté* on Mariátegui is recognized by several scholars, including Robert Paris, who highlights *Amauta's* choice for the programmatic journalism style expressed by *Clarté*. This article aims to present some data referring to the newspaper *Clarté*, which was published between the years of 1919 and 1928, as well as the findings about the interlocution between Mariátegui and *Clarté* throughout its trajectory. Notwithstanding its key role on the debate on colonialism and its revolutionary and internationalist perspective, *Clarté* focused on the European and United States contexts, so references to the Latin American reality were very rare, and, regarding Peru, practically non-existent. On the other hand, it is known the direct interlocution of *Amauta* with Henri Barbusse, with whom Mariátegui maintained an epistolary relation in the years after his tour around Europe. However, attempts of a personal interlocution with Pierre Naville, a key element in the group's conversion to Trotskyism in the late 1920s, were unsuccessful.

**Keywords:** *Clarté*; Mariátegui; programmatic journalism; *Amauta*

Llegué a Mariátegui hace pocos años, después de dedicarme a investigar el tema del movimiento indígena brasileño, particularmente los pueblos guaraníes, en el sur de Brasil. De pronto, ante el tratamiento del problema del indígena como un “problema de la tierra”, me impresionó su actualidad. En los estudios sobre los movimientos indígenas en Brasil predominan las miradas centradas en las dimensiones de la identidad y de la etnicidad, a las cuales se agregan las principales referencias del campo de los movimientos sociales, en que, en general, la perspectiva marxista es tomada como algo ultrapasado. De hecho, esto es oportuno para que reflexionemos sobre el caso en un país en donde las políticas decrecimiento económico sin límites llevadas a cabo por los últimos gobiernos han vuelto a colocar el tema de la tierra como central en las luchas indígenas. Cuando la tierra se afirma como eje central en las luchas, los estudios hacen hincapié en el tema de la etnicidad y de las motivaciones culturales de los conflictos, centrados en categorías y perspectivas teóricas que si bien expliquen parte de la realidad, no enfrentan el problema de la tierra, tal como le planteó Mariátegui en *Los Siete Ensayos*. De otra parte, se percibe netamente el sentido de la tierra para los pueblos guaraníes contemporáneos, lo que también nos lleva hacia el Amauta: el significado del *tekoa* (palabra que significa tierra, territorio) es muy cercano a la idea de *Pacha mama* de los pueblos andinos, como ayer recordamos en una de las mesas de este Simposio. Así que conocí a Mariátegui por la vía del indigenismo, pero luego me enteré de la Revista *Amauta* y del tema del feminismo en Mariátegui, me enamoré con la actualidad de *Las Reivindicaciones feministas*, y por los conocidos estudios de Sara Beatriz Guardia sobre el tema, a quien agradezco enormemente el estímulo y apoyo, algo muy precioso para nosotras las mujeres, para quienes la toma de la palabra sigue siendo un desafío.

Comparto con ustedes algunas observaciones de una investigación todavía inconclusa sobre las relaciones entre la Revista *Amauta* y el Movimiento *Clarté*<sup>1</sup>. Estas dos publicaciones son, en mi entender, ejemplos del editorialismo programático de vanguardia que marcó las primeras décadas del siglo XX, y que produjeron rupturas estéticas y políticas. *Amauta* y *Clarté*, al igual que otras publicaciones del aquel entonces, buscaban romper con la separación entre el arte y la política, como señala Fernanda Beigel<sup>2</sup>.

Si bien creo que la obra de Mariátegui está relacionada con el proyecto de descolonialidad del saber, y por cierto *Clarté* no se alejó de una perspectiva eurocéntrica, mi preocupación se centra en el esfuerzo de actualización del pensamiento marxista. Me refiero a una lectura marxista heterodoxa, que se renueva permanentemente a partir de las luchas y movimientos de la realidad, heredera de aquella vertiente a la cual, según Michael Löwy, pertenece el *Amauta*. Esta se caracteriza por una valoración con las tradiciones pre-capitalistas reinterpretadas a partir de los planteos esenciales del marxismo. En ese sentido, la propuesta de interpretación de la realidad nacional del Perú, y, más aún, su proposición de construir un socialismo indo-americano, correspondería, además, al romanticismo marxista del tipo revolucionario, como lo plantean Löwy y Sayre<sup>3</sup>.

Tomo como punto de partida dos proposiciones de Robert Paris: la primera, referente a la noción misma de *influencia*, o sea, influencia entendida como *elección*, como lo que pasó alrededor de su apropiación del *sorelismo*<sup>4</sup> y, en segundo lugar, la premisa de que, si bien la formación ideológica de Mariátegui se dio fundamentalmente en Italia, el proyecto editorial que lo inspiró fue el de *Clarté*, así como otras revistas de esa época.

1 Lo sustancial de la ponencia se refiere a datos que recogí muy recientemente en París, bajo la supervisión del profesor Michael Löwy, sin el cual esta investigación no habría sido posible, y a quien agradezco el apoyo e inspiración.

2 BEIGEL, F (2003). *El itinerario y la brújula*. Buenos Aires: Editorial Biblos, p.35.

3 LOWY, M & SAYRE, R (1993). *Romanticismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

4 PARIS, R (1978). “Un sorelismo ambiguo”, in: ARICÓ, J (org). *Mariátegui y los orígenes del marxismo en la América Latina*. México: Siglo veintiuno.

Voy a caracterizar brevemente *Clarté*, para después hablar de las referencias directas entre *Amauta* y *Clarté*, lo que llamé de momento *Sherlock Holmes* de mi ponencia, porque resulta interesante percibir algunos rasgos de la pretendida búsqueda de interlocución de Mariátegui con sus camaradas franceses. La investigación sobre *Clarté* se realizó a partir del material microfilmado disponible en varias bibliotecas de París. Este material está en buen estado de conservación, con excepción de los números iniciales del *Bulletin Clarté*<sup>5</sup>. Hay algunas lagunas, sobre todo entre los meses de junio y diciembre de 1922, documentos que no constan en el acervo, bien como otros dos ejemplares de los años subsiguientes<sup>6</sup>. Ese tipo de discontinuidad fue compartida por muchos de los periódicos programáticos de vanguardia de aquel entonces, sea en razón de los problemas financieros y conflictos internos, relacionados con divergencias políticas, sea por las persecuciones políticas, como pasó en Perú con las publicaciones en las cuales estuvo involucrado Mariátegui.

Alain Cuenot clasifica dos períodos de *Clarté*. Si tomamos en serio esa periodización, tendremos como primer período aquel que corresponde a los años de 1919 hasta 1924, intitulado “del pacifismo al internacionalismo proletario”<sup>7</sup>, y el segundo, que comprende los años de 1924 hasta 1928, o sea, desde la relación del Grupo con el surrealismo hasta el trotskismo<sup>8</sup>. Antes de ese cambio, que señala la ruptura en definitiva del grupo rumbo a la adhesión a la oposición trotskista. Pero antes de este cambio en definitiva, en 1926, hubo esfuerzos de articular en una publicación de los clarteístas y los surrealistas (La Revista *La Guerre Civile*), que a pesar de no haber logrado en términos editoriales, constituyó un proceso de interlocución muy interesante del cual participaron Marcel Fourrier, Pierre Naville, André Breton, Jean Bernier y Victor Castre<sup>9</sup>, teniendo por eje temas como la relación entre arte y revolución y entre el comunismo y surrealismo, las diferentes interpretaciones del materialismo marxista, entre otros<sup>10</sup>. En 1928, sucediendo declaradamente a *Clarté*, se creó la revista *La Lutte de Classes* cuyo equipo editorial incluía a Víctor Serge y Pierre Naville, juntamente con otros ex-clarteístas, especialmente Marcel Fourrier, figura casi omnipresente en *Clarté*, tanto como articulista, cuanto gerente, y, probablemente, pieza clave en los términos de los cambios de *Clarté* a lo largo de su existencia. Como veremos más adelante, Mariátegui intentó establecer una interlocución con Naville, desde Lima, en un momento cercano al final de *Clarté*, en el contexto de *La Lucha de Clases*.

## LOS INICIOS

*Clarté* fue, desde 1919, un movimiento colectivo, organizado alrededor del periódico de mismo nombre, liderado, en un primer momento, por Henri Barbusse. El escritor francés y otros intelectuales de aquel entonces, impactados por la tragedia de la Primera Guerra Mundial, intentaron hacer una amplia movilización pacifista que pronto vendría a volverse anticolonialista y antiimperialista.

- 5 Los otros 130 números fueron registrados en pequeñas tablas, y, cuando fue posible, reproducidos, especialmente, los artículos teóricos y las ilustraciones.
- 6 Lamentablemente se trata de las hojas donde, probablemente, tendríamos acceso a las noticias del Primer Congreso de los clarteístas en Francia, divulgado en los números anteriores, o, quizás, su no realización, pues en el marco de la dinámica de aquellos locos años, muchas acciones previstas por los grupos de vanguardia no se lograron.
- 7 CUENOT, A (2011). *Clarté 1919-1924. Du pacifisme au Internationalisme prolétarien. Itinéraire politique et culturel*. Tome 1. Paris, L'Harmattan.
- 8 CUENOT, A (2011). *Clarté. 1924-1928. Du surréalisme au trotskisme. Itinéraire politique et culturel*. Tome 2. Paris, L'Harmattan.
- 9 Victor Castre y Jean Bernier tuvieron un rol central en ese diálogo, escribiendo varios artículos sobre el surrealismo en *Clarté*, además de tomar parte en los *meetings* entre los dos equipos ver CUENOT, A (2011). *Op. cit.*
- 10 CUENOT, A (2011). *Op. cit.*, pp.73-82.

*Clarté* estableció un vínculo muy cercano con *La Librairie du Travail*, que editó obras artísticas y teóricas situadas en el campo socialista, tanto marxistas como anarquistas, desde sus primeros días, en un experimento muy dinámico y heterogéneo, cuya influencia se hizo sentir en varios ámbitos de la vida política de Europa. Además de publicar artículos escritos en francés, así como *Claridad* y *Amauta*, *Clarté* asumió el trabajo de traducir obras importantes, y lo hizo con el apoyo frecuente de Magdeleine Marx, Parijanine y de Victor Serge, que vertían al francés obras o textos del ruso, alemán, inglés e italiano. Llama atención que pocos textos fueran traducidos en *Clarté* desde el español, lo que nos hace pensar sobre la relación entre el grupo y Mariátegui, como veremos. Esos trabajos formaban parte del proyecto de formación política y constitución de un amplio movimiento mundial, revolucionario, en el cual la *revolución de los espíritus* y del pensamiento era considerada clave.

*Clarté* se organizó en grupos de debate en varios barrios de París, provincias de Francia y de países europeos, bien como en colonias francesas como Argelia, Marruecos y Egipto. Hubo intentos de creación de grupos *Clarté* tanto en Estados Unidos, Canadá y México, como en América Latina, donde se formaron grupos en Argentina, Cuba, entre otros. La constitución de esos grupos no correspondía a ningún tipo de centralización, y así muchos grupos que se reivindicaron clarteístas tuvieron destinos distintos del grupo francés. Este fue precisamente el caso del grupo brasileño, creado por sindicalistas anarquistas y que tuvo un destino muy lejano de los que planteó el grupo francés<sup>11</sup>. En otros casos – y ese parece ser el caso de *Amauta* – la interlocución con *Clarté* se establecía indirectamente, en términos del contenido de las reflexiones, de los temas y de los articulistas o autores traducidos, además del proyecto editorial propiamente dicho, como lo subrayó Robert París. En el Perú, *Claridad* fue declaradamente cercana al grupo y a Henri Barbusse, de quien publicó *Le couteau entre les dents*, debidamente traducido al español, y manifiestos del grupo *Claridad (Clarté)* de París, entre los cuales aquél que fue publicado en el n° 4 de 1923, ya con la presencia de Mariátegui en el editorial<sup>12</sup>.

*Clarté* empezó su trayectoria como un boletín de cuatro páginas, contando con la colaboración de varios escritores europeos, articulados en torno del rechazo de la Gran Guerra, y que habían creado la Asociación Republicana de los Antiguos Combatientes (ARAC), en 1917. De la ARAC participaban figuras importantes de la intelectualidad europea de aquel entonces, entre estos Romain Rolland, Anatole France, Paul Vaillant Couturier, Raymond Lefebvre y Henri Barbusse<sup>13</sup>. Barbusse fue uno de los principales interlocutores de Mariátegui, y la persona central en los conflictos internos al grupo, alrededor de la cual la nueva generación de clarteístas se opuso, en especial a partir de la publicación de su libro intitulado “*Jesús*”, antes del cambio en definitiva de *Clarté* para *La Lutte de Classes*, en el 1928. En ese conflicto subrayamos la figura de Pierre Naville, importante líder del surrealismo y, luego, de *Clarté* y de la oposición trotskista<sup>14</sup>, con quien Mariátegui intentó hacer contactos, pero no tan productivos como los que entendió con Barbusse, como veremos adelante. Conocido por su capacidad de articulación política y por su prestigio internacional en el ámbito literario, Barbusse arrebató el Premio Goncourt, en 1916, con *Le Feu*, un romance de guerra, género que se popularizó en esa época. Mariátegui había leído *El fuego* en el Perú, antes de su viaje, e intentó encontrar a Barbusse luego de su llegada a París, después de haber adquirido otra obra de su autoría (*L'Enfer*), en una librería del *Quartier Latin*, donde estuvo

11 HALL, M & PINHEIRO, OS (986). *O grupo Clarté no Brasil: da Revolução nos Espíritos ao Ministério do Trabalho*. Libertários no Brasil. São Paulo, Brasiliense.

12 *Claridad*. Edición facsímil, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994.

13 Raymond Lefebvre, otra importante figura en los primeros años del Post Guerra, por su parte, tuvo una trágica y precoz muerte, cuando volvía de un tumultuado viaje a Rusia junto con otros líderes sindicales (Vergeat e Lepetit). Pero, más allá de su fallecimiento, sus artículos y poemas siguieron siendo parte de innumerables páginas de *Clarté*, durante muchos años, hasta el 1927. Su esposa, Mela Muter, fue una presencia frecuente en *Clarté*, produciendo dibujos e ilustraciones para la revista.

14 LOWY, M (2009). “Pierre Naville’s revolutionary Pessimism”, in: *Morning Star: surrealism, anarchism, situationism and utopia*. Austin: University Press of Texas.

por algunas semanas antes de partir para Italia. En 1919, la *Librairie Flammarion* publicó la novela de Barbusse intitulada, precisamente, *Clarté*.

El primer número de *Clarté* fue editado el 19 de octubre de 1919, y que Mariátegui llegó a Francia en noviembre del mismo año, así que cuando conoció las “oficinas” de *Clarté*, en la *Rue de Feydeau*, es posible que haya conocido y, quizás, leído también, supongo yo, el número inaugural de *Clarté*.

Desde el primer número del *Bulletin*, el 19 de octubre de 1919, hasta los últimos números de la Revista, en 1928, *Clarté* tomó para sí la divulgación de la *verdad acerca de la Rusia Soviética*, e hizo hincapié en la defensa de los ideales libertarios que estuvieron presentes en los inicios de la Revolución. En el segundo número de *Clarté*, fechado en noviembre de 1919, Barbusse escribe el artículo “La revolución soviética”; señalando su relación con el proceso evolutivo de la humanidad, el avance de la razón y heredera de la Revolución Francesa y de la Comuna de París, recientemente vivenciada en Francia. La Comuna, así como otras rebeliones respecto al movimiento obrero, eran frecuentemente mencionadas, sea a través de artículos teóricos y ediciones especiales, sea a través de registros de cuño memorables, producidos en fechas significativas, entre las cuales se encontraban las celebraciones del Primero de Mayo, los aniversarios de la Comuna y de la Revolución Soviética, como las fechas de nacimiento y de fallecimiento de líderes como Rosa, Lenin, Louise Michel, entre otros.

### **EL PROYECTO EDITORIAL**

Inicialmente, *Clarté* asumió el formato de un *Boletín*, con columnas pequeñas, sin editorial, pocas páginas y edición quincenal. Las acciones y “campanas” de *Clarté* eran, desde el inicio, permanentes y amplias, y la comunicación con sus lectores trataba de temas como el mantenimiento financiero de la revista, la necesidad de obtener más suscripciones, cómo ampliar su circulación en el mundo. La cuestión de la periodicidad era importante: en el primer número, se encuentra el apelo “*Pour que nous devenions hebdomadaire*”, así como la divulgación de las actividades de los grupos de clarteístas organizados en París. Es todavía una incógnita saber el alcance, en términos cuantitativos, de *Clarté*, o sea, cuántos lectores en promedio obtuvo la publicación a lo largo de su existencia. No hay referencias en sus páginas sobre el número de ejemplares de cada edición. A excepción del primer número, que contó seguramente con una reimpresión, no se percibe en ningún otro número microfilmado ese tipo de registro. Las campañas permanentes de adhesión y de suscripción a mediados de la década del 20 hablan del propósito de alcanzar 5000 suscriptores, pero nos quedan lagunas en el sentido de una mayor exactitud en términos del tiraje a lo largo de su existencia. Los precios no cambiaron casi nada en toda la década de existencia de *Clarté*, los números individuales eran vendidos por 1 franco y 50 en Francia y 3 francos y 50 en el extranjero. La venta de libros y las suscripciones, incluyendo cuotas de los colaboradores, deberían cubrir los gastos de prensa, pero hubo momentos en los cuales la crisis financiera parecía anunciar el fin de la publicación.

El recurso de vender productos como lapiceras y encuadernaciones de *Clarté*, y luego promociones hechas en conjunto con otras editoriales, como la que se llamó *El Libro del mes*, mencionada en una carta a Mariátegui, como veremos después, fueron utilizados para garantizar el autofinanciamiento de la revista. El tema fue motivo de innumerables conflictos internos, como ustedes se pueden imaginar, dado la centralidad de la problemática de la independencia de los periódicos temáticos, hasta el día de hoy. Entre los años de 1925 y 1926, *Clarté* recurrió a la publicidad externa, especialmente de librerías y de editoriales, en general, las que editaban obras cercanas del campo ideológico de la revista, como Flammarion, Rieder, Kra y, luego, la Casa editorial de Rusia. En algunos momentos, fueron publicados anuncios de otros productos y servicios, entre los cuales, máquinas de escribir, estantes de libros y talleres de ropas masculinas de una cooperativa parisina.

*Clarté* tuvo, a lo largo de su trayectoria, tres gerentes, entre los cuales cabe mencionar a Marcel Fourier, redactor de la revista desde los años de 1926, hasta su final. La referencia al director en la portada era común en publicaciones de aquel período, y fue adoptada por *Clarté*, garantizando destacando a la persona de Barbusse, cuya legitimidad en el ámbito del Partido Comunista Francés, creado en 1920, estuvo involucrada con muchos de los conflictos que antecedieran los intentos de creación de *La Guerre Civile* y la transformación de *Clarté* en *La Lutte de Classes*, como he referido antes<sup>15</sup>.

Desde los primeros números, hay una significativa presencia de dibujos y caricaturas, con un tono frecuentemente irónico y cómico, pero, a veces, trágico; sobretodo, en lo que se refiere al tema de las guerras. Entre los años de 1924 y 1925, la revista alcanzó cerca de 30 páginas, entre las cuales se podían leer artículos de gran densidad y originalidad, apreciar dibujos e historietas de artistas como Theophile Steinlen, Georges Grosz, Franz Massarel, Lucien Laforge, Mela Muter, Pablo Picasso, Serge Fotinski, entre otros artistas de las vanguardias europeas. Algunas de estas obras, como las de Grosz y Fotinsky, fueran reproducidas en *Amauta*.

No hay referencias a los autores de los logotipos y parece que en aquel entonces la reproducción de imágenes y otros aspectos editoriales no se constituía en un problema, como hoy. Al contrario, el propósito de *Clarté* y de otros periódicos del campo socialista era difundir de cualquier modo y por todas partes el ideario socialista y comunista, de lo cual hacía parte la reproducción de las obras de arte, facilitadas por los avances técnicos de entonces. El logotipo *media luna*, similar al de *Claridad*, se mantuvo como marca de la revista, otros elementos de la portada tuvieron modificaciones, entre las cuales la imagen de la mujer "iluminada", que se mantuvo junto al sumario hasta el año de 1922, pero fue sustituida por otro dibujo, que permaneció junto al resumen hasta los finales de 1926. En *Clarté* de 1927, se adicionó una estrella roja.

### **LAS RELACIONES DIRECTAS ENTRE MARIÁTEGUI Y CLARTÉ. ALGUNOS HALLAZGOS**

Con respecto a la interlocución entre Mariátegui y el Grupo *Clarté*, tengo algunos hallazgos para compartir con ustedes. Paso, así, a presentarles los que corresponden al momento "Sherlock Holmes" de mi investigación, a modo de conclusión de esta ponencia.

Es casi seguro seguro que muchos de los lectores de Latinoamérica -entre los cuales Mariátegui, tras su retorno al Perú- recibían *Clarté* con regularidad, bajo, probablemente, la modalidad de la suscripción y del envío por el correo. Sobre este aspecto, encontramos importantes referencias en *Correspondencias*, publicadas en *Mariátegui Total*, por ejemplo la carta que Mariátegui recibió de *Clarté*, en julio de 1926:

De *Clarté* a Mariátegui:

*Querido Camarada, como anunciamos en el último número de Clarté, suspendimos el servicio del libro del mes. Revisando las cuentas, averiguamos que la suya sigue siendo deudora de la suma de 41,05. Para poder clausurar nuestra contabilidad, le agradeceríamos tenga a bien hacernos llegar el saldo lo más pronto posible. Esperando, reciba, camarada, nuestros saludos fraternales*<sup>16</sup>.

En ese año, la suscripción para los extranjeros era de 50f (un año) 30f (seis meses) o 18 f (tres meses). Posiblemente la suscripción de Mariátegui se refería a seis meses, si tomamos en cuenta los costos y el hecho de que hay una referencia a la promoción intitulada "*Le livre du mois*." El signatario, cuyo nombre no se pudo descifrar, según los compiladores del material, podría haber sido, creo, Marcel

15 En varios momentos, y no por casualidad, si se considera los conflictos internos a *Clarté*, esa portada con el nombre de Barbusse fue sustituida por capas artísticas, con dibujos y caricaturas.

16 *Amauta Total*, Tomo: II, Lima, Empresa editorial Amauta, 1994, p. 1796.

Fourrier, una vez que él era el gerente de la revista en aquel entonces. Es importante subrayar que en los números anteriores a setiembre de 1926 se ha destacado la crisis financiera de la revista, con artículos firmados por Marcel Fourrier sobre el asunto<sup>17</sup>.

En *Clarté* de abril de 1926, quizás recibida por Mariátegui, figuraba el tema de la guerra de Marruecos y del imperialismo en el editorial<sup>18</sup>, así como artículos sobre el imperialismo norteamericano<sup>19</sup>, con datos estadísticos acerca del avance de la potencia de los EEUU en el mundo y la centralidad del petróleo en el proceso. Hay un artículo de Fourrier<sup>20</sup> con muchas citas de Trostky, y también fragmentos de su discurso, en Moscú. Hay un artículo sobre Anatole France y su relación con la Comuna, en el cual Fourrier contradice la idea de que France sería un revolucionario. En ese número, se encuentra, también, una crítica al fordismo, a partir de una publicación editada en *L'Humanité*. Se nota la presencia de los surrealistas, sea a través de la divulgación de su Revista<sup>21</sup>, sea a través del artículo de Louis Aragón, sobre la mercantilización del pensamiento.

En el número 2 del mes de julio del mismo año, *Clarté* presenta fotos de la revolución china, con escenas de las multitudes en las calles, seguidas de artículos sobre el tema y comentarios de libros, entre los cuales uno de Michel Leiris, llamado "*La vie aventureuse de Jean Arthur Rimbaud*", y del libro *Cartas de la Prisión* de Rosa Luxemburgo, a la venta en la *Librería du Travail* por el precio de 2 francos y 50. La casa editorial vendía, en esa ocasión, fascículos de Victor Serge<sup>22</sup>, por el precio de 1 Fr. y 50. En este número hay un artículo de Fourrier respecto la crisis financiera, bien como otro, de su autoría, sobre la situación revolucionaria en China<sup>23</sup>. Al final de este artículo, una foto de Lenin con una cita suya, un recurso editorial muy utilizado por *Clarté* a lo largo de su itinerario.

En el número siguiente, de agosto y setiembre, *Clarté* publica un fragmento del discurso de Lenin en el ámbito del Congreso del PCUS, en 1922, cuyo tema se articulaba con los artículos de Víctor Serge y de Marcel Fourrier sobre la China<sup>24</sup>, acompañado de un mapa de la República China. En ese número había artículos de Pierre Naville, uno de ellos sobre el paro de los mineros en Inglaterra<sup>25</sup> y otro, de carácter filosófico, relacionado al materialismo histórico<sup>26</sup>. Hay un artículo sobre Jean Cocteau, de Michel Leiris, y un otro texto de Fourrier sobre los problemas financieros de *Clarté*. Esta descripción, quizás excesivamente detallada, intenta compartir con ustedes un poco ese momento del *Clarté*, cuando, probablemente, esos números llegaron a las manos de Mariátegui.

En la *Correspondencia*, editada en *Amauta Total*, también se puede leer la carta de Henri Barbusse recibida por el *Amauta*, enviada algunos meses antes, en mayo de 1926:

- 17 "Explication sur les difficultés vécus par la revue et par le groupe, et indication de la parution de la prochaine revue, à septième", *Clarté*, n° 2, Nouvelle Série, 15 de Julio de 1926.
- 18 «L'Impérialisme français triomphe au Maroc», *Clarté*, n° 1, abril 1926.
- 19 «Nouvelles positions de L'impérialisme Proletaires occidentaux et peuples opprimés» y «Le monde du capitalisme américain», *Clarté*, n°, abril 1926.
- 20 FOURRIER, M (1926). «Le capitalisme a fait son temps», *Clarté*, n° 1, abril.
- 21 Leer "*Manifeste Surrealiste*. La revista más escandalosa del mundo".
- 22 SERGE, V (1926). «Les anarchistes» et «La expérience de la Révolution Russe», *Clarté*, n° 2, julio
- 23 FOURRIER, M (1926). «La libération de la Chine marquera le déclin de l'impérialisme et ouvrira l'ère des révolutions», *Clarté*, n° 2, julio.
- 24 «Le desastre blanc -L'évolution du mouvement national vers la lutte de classes- les groupements militaires en présence- une intervention des puissances est-elle possible?».
- 25 NAVILLE, P (1926). «La grande grève des mineurs anglais: événement dont la portée est incalculable, nous devons en étudier dans toutes les aspects en tirer les enseignements pour l'avenir de la révolution prolétarienne en Europe » *Clarté*, n° 2, julio.
- 26 NAVILLE, P (1927). «Lestendances confusionnistes du groupe L'esprit: de l'incompatibilité du jargon judéo-philosophique avec le matérialisme historique», *Clarté*.

Mí querido José Carlos Mariátegui:

*He recibido el libro La Escena Contemporánea. Cómo lamento no conocer bien la bella lengua española -la cual es, de todas las lenguas vivas, la que yo más admiro. Sin embargo, me impide leer correctamente vuestra obra. De todos modos, yo sé suficiente español como para poder comprender con atención un texto escrito en español. Entonces, yo he tenido la alegría de entrar en algunas de vuestras páginas y descubrir en ellas una bella relación fraternal que me honra y me ha tocado. Más que nunca nosotros debemos ocuparnos de unir internacionalmente nuestras fuerzas. Nosotros buscamos la gran fórmula humana que nos permitirá apoyarnos los unos sobre los otros y de suscitar entre los trabajadores el espíritu de los defensores de las grandes y buenas ideas del futuro. Trataré, sin duda, de entrar en contacto con usted en algún momento, pues yo pienso que usted representa en su país los principios audaces y lúcidos necesarios para lograr esfuerzos en conjunto. Muy cordialmente, de usted<sup>27</sup>.*

Se nota la relación de cordialidad y el manifiesto interés de Barbusse con lo que pasaba en el ámbito del Perú, alrededor de la figura de Mariátegui.

La referencia a la revista *Amauta* en *Clarté* aparece solamente en agosto de 1927<sup>28</sup>, en el n° 12 de este año, en la columna *Les Revues*. *Amauta* es mencionada junto con otras revistas socialistas y obreras y el columnista (anónimo) se refiere a varios números recibidos por *Clarté* de cada una de ellas. No se sabe si los editores recibieran los números uno a uno, o si cada revista envió un conjunto de ejemplares a la redacción de *Clarté*. Tras la referencia a *Amauta*, se encuentra el siguiente comentario:

*AMAUTA Revista de cultura y documentación revolucionaria, orientada a las antiguas civilizaciones americanas, defendiendo el programa marxista y, en un primer plan, la lucha anti imperialista en América del Sur, para las masas... [Artículos]: Americanismo y peruanismo, por A. Orrego, sobre el rol de las clases medias en la lucha por la independencia económica de América Latina, Haya de La Torre, La América contra la humanidad (Dora Zuelen), Traducción de Apoyo Lenin, de Sorel. Diversos artículos de defensa indígena (Traducción libre de la autora)<sup>29</sup>.*

En ese año, *Clarté* era publicada mensualmente y el equipo director estaba compuesto por Marcel Fourrier, Pierre Naville, Víctor Castre. Barbusse se alejará del grupo, para dedicarse a *L'Humanité* y a otros periódicos y trabajos. En marzo de 1927 se produjo el debate sobre la obra de Barbusse (*Jesús*), sobre el liderazgo de Pierre Naville, agravando los conflictos entre los clarteístas. Sus lectores pudieron leer, en la n°.10 de marzo de 1927, el avance de las críticas escritas por Naville al autor de "*Con un cuchillo entre los dientes*", texto publicado en partes, en varios números de *Claridad*, en Lima, a partir de la traducción de Manuel Beltroy. En ese número, además del artículo de Naville ("Pourquoi nous

27 «Mon cher José Carlos Mariátegui: J'ai reçu le livre La escena contemporánea. Combien je suis désolé de ne connaître que mal la belle langue espagnole – qui est, de toutes les langues vivantes celle que j'admire le plus- ce qui m'interdit de lire couramment votre oeuvre. Toutefois j'ai saisi assez l'espagnol pour pouvoir comprendre en y apportant suffisamment d'attention un texte espagnol écrit. C'est ainsi que j'ai eu la joie de pénétrer dans quelques unes de vos pages, et d'y découvrir une belle effusion fraternelle qui m'honore et qui me touche.Plus que jamais nous devons nous occuper de grouper les forces intellectuelles internationales. Et nous cherchons la formule large et humaine que nous permettra de nous appuyer tous les uns sur les autres et de susciter parmi les travailleurs de l'esprit des défenseurs aux grandes idées saines, de l'avenir. Je me mettrai sans doute en rapport avec vous quelque jour pour cela, car je pense que vous représentez dans votre pays les éléments hardis et lucides qu'il faut arriver à rallier en bloc. Croyez moi bien cordialement a vous» (Vid. *Amauta Total* (1994). *Op cit.*, p. 1996.

28 *Clarté*, agosto de 1927.

29 «Revue de Culture et documentation révolutionnaire, orientée sur les anciennes civilisations américaines, défendant Le programme marxiste, et, en premier plan, La lutte anti-impérialiste en Amérique du Sud, par le masses... [articles : Américanisme et pérouvienisme, par A. Orrego, sur le rôle de classes moyennes dans la lutte pour l'indépendance économique de l'Amérique latine, Haya de la Torre, L'Amérique contre l'humanité (Dora Zulen), Traduction de Playdoyer pour Lenine, de Sorel. Diverses articles de défense indigènes»

combattons Jésus”), había un artículo de Víctor Serge sobre la lucha de clases en la Revolución China, una fotografía y un llamado sobre el caso Sacco et Vanzetti, un texto de Rosa Luxemburgo sobre la acumulación de capital, entre otros.

Algunos meses más tarde, encontramos referencias a *Amauta*; pero ya en los marcos de la revista *La Lutte de Classes*, en el n°. 5, fechado de julio de 1928 (*Clarté* había sido cerrada en principio del 1928). Aquí, más allá de una cita a la revista, hay comentarios:

AMAUTA, Lima, Perú

*Después de una interrupción, la revista ha retomado su publicación mensual. La revista parece un poco disciplinada, flotando sobre la clase proletaria y confinándose a la lectura intelectual, lo que es menos peligroso que defender el indigenismo, como hacía antes de una manera bastante vigorosa. Nada sobre el movimiento comunal que produjo centenas de víctimas en Bolivia. La literatura, notas de arte, una campaña muy impregnada de nacionalismo contra la invasión yanqui. La revista es interesante para acompañar el movimiento intelectual de los países de la América del Sur y Central, pero excesivamente superficial para constituir un aporte a los estudios sobre los movimientos revolucionarios que se desarrollan en profundidad. Respecto a eso, una pequeña hoja que se publicó en La Paz (Bolivia): “La Bandera Roja” fue de mayor interés. Más cruda, menos endulzada, ella contenía documentación de mayor valor. Sin duda, ha desaparecido bajo la feroz represión que tuvo lugar meses después (Traducción libre de la autora)<sup>30</sup>.*

Y, en el n°. 8, publicado en marzo de 1929, dedicado a denunciar el exilio de *Trotsky*, se puede leer otra referencia al Perú:

*“Los libros recibidos en la oficina de la revista. Siete Ensayos sobre la realidad peruana, por José Carlos Mariátegui (Amauta, Lima), El movimiento Obrero en 1919 (por Martínez de La Torre, Ediciones Amauta, Lima), Tempestad en los Andes, por Luis Valcárcel (Amauta, Lima). (Traducción libre de la autora)”<sup>31</sup>.*

Llama la atención el hecho de que los títulos estén traducidos al francés. No sabemos quién recibió los materiales enviados desde Perú, pero es probable que haya sido Pierre Naville, por varias razones: él ocupaba el cargo de gerente de la revista en aquel entonces, era uno de los principales articulistas de la Revista y era el principal articulador político del grupo. Además, la referencia hecha por Robert Paris parece comprobar esa hipótesis: él envió una carta a Naville, el 15 de junio de 1965, preguntándole sobre su conocimiento de Mariátegui<sup>32</sup>. La respuesta fue la siguiente: “He recibido el libro 7 Ensayos con una larga dedicatoria de Mariátegui (lo he perdido) y otros libros (Valcárcel, Tempestad en los Andes) que yo tengo todavía, así lo creo. (Traducción libre de la autora)<sup>33</sup>.”

30 «AMAUTA, Lima, Pérou. Après une suspension, la revue a repris sa parution mensuelle. La revue paraît un peu assagie, planant au dessus de la classe prolétarienne et se confinant dans la lecture intellectuelle, ce que est moins dangereux que de défendre l’indigénat, comme elle faisait auparavant d’une manière assez rigoureuse. Rien sur la répression du mouvement communaliste que fit plusieurs centaines de victimes en Bolivie. De la littérature, des notes de l’art, une campagne très impregnée de nationalisme contre l’envahissement Yankee. La revue est intéressante pour suivre le mouvement intellectuel des pays de l’Amérique du sud et centrale, mais trop superficielle pour constituer un apport à l’étude des mouvements révolutionnaires qui se développent en profondeur. Sous ce rapport une petite feuille qui se publiait a La Paz (Bolivie) « Le Drapeau Rouge » étaient d’un plus grand intérêt. Plus fruste, moins endulcée, elle apportait des documents de valeur. Sans doute, a-t-elle aussi disparu sous la féroce répression qui eut lieu il y a quelques mois».

31 «Les Livres Reçus au bureau de La Revue: Sept essais sur la réalité péruvienne, par Jose Carlos Mariátegui (Amauta, Lima), Le mouvement ouvrier en 1919 (par Martínez de la Torre, Ed. Amauta, Lima), Tempête dans les Andes, par Luis Valcárcel (Amauta, Lima)».

32 PARIS, R (1969). *La formation idéologique de Jose Carlos Mariátegui*. Thèse présentée pour le titre de Docteur en troisième cycle à l’Ecole des Pratiques des Hautes Études, sous la direction de Romano Ruggero, p. 9, nota: 1.

33 «J’ai reçu alors le livre 7 essais avec une longue dédicace de Mariátegui (je l’ai perdu) et d’autres livres Valcárcel, Tempestad en los Andes, que j’ai encore, je crois».

El olvido de los materiales por la parte de Naville parece expresar la poca consideración por la Revista *Amauta*, recibida por la redacción de *La Lutte de Clases*, referidos anteriormente. Pero esto se sostiene en la hipótesis de que fue Naville quien redactó el comentario, aunque que no se puede afirmar con seguridad. Pero se puede, sin duda, comparar esa afirmación apoyada por el Equipo editorial de *La Lucha de Clases*, lo que contrasta radicalmente con la carta de Barbusse, con fecha de 1926. No sabemos si Mariátegui supo sobre esos comentarios y si el envío de *Los Siete Ensayos, Tempestad en Los Andes* y el libro de Haya de La Torre tenían que ver con una insistencia de su parte en esa interlocución, o si era simplemente una continuidad en búsqueda del diálogo. En ese sentido, la afirmación de Naville, personaje clave tanto del trotskismo como del surrealismo, requiere de reflexiones más profundas, alrededor de su polémica personalidad, como lo señala Löwy<sup>34</sup>, entre otros estudiosos de su biografía y obra. Sabemos que Mariátegui no adhirió claramente al trotskismo, no obstante no haber dejado de lado la importancia de la oposición trotskista y sus implicaciones.

Fijémonos en el hecho de que se trataban de obras posteriormente consideradas maestras desde nuestra mirada contemporánea y desde Latinoamérica. Es importante aún tener en cuenta las condiciones objetivas de realización de ese diálogo, o sea, el tema de los correos de esa época, sobre los cuales poco sabemos. Pero los correos parecen haber sido bastante eficientes en el sentido Europa-Perú, pues Mariátegui recibía con frecuencia las misivas y las obras de incontables intelectuales europeos. Así que es muy claro que tenemos más que respuestas, tenemos preguntas, entre ellas: ¿Qué habría intentado Mariátegui con la interlocución de *Clarté* en las vísperas de su conversión al trotskismo? ¿Cómo interpretar el silencio de la nueva generación clarteísta, en el marco de *La Lucha de Clases* que siguió a esa búsqueda de interlocución? ¿Cómo interpretó Mariátegui el silencio de Naville sobre los *Siete Ensayos* y los otros materiales?

Lo que sugieren los datos, la interlocución entre el *Amauta Clarté* se concentró entre los años de 1926 y 1928, casi diez años después del primer encuentro entre Mariátegui y Barbusse y en un contexto en donde los conflictos internos al campo comunista se profundizaban, teniendo por marco los años de 1926 y 1928, al rededor de *La Guerra Civil* y de *La Lucha de Clases*. En ese sentido, Barbusse, aislado del grupo que asumió la revista en los fines de la década del 20 e identificado con el PCUS hasta el fin de su vida, tomó una posición distinta y abierta en lo que se refiere al *Amauta*, como se puede leer en su carta, según proponía el movimiento *Clarté*. Pero se trata de una manifestación retórica y puntual, que no suplanta el hecho de que Latinoamérica no tuvo presencia en las páginas de *Clarté* a lo largo de su trayectoria, al contrario de la influencia del grupo sobre la obra de Mariátegui. Pero si esa influencia se pudo sentir en diversos ámbitos de su obra, no se puede ver ahí un calco o copia, sino una apropiación creativa de los contenidos europeos, motivo por el cual, quizás, Mariátegui intentó la interlocución con los líderes de *Clarté* (Barbusse y Naville), sin tomar partido de los conflictos internos del grupo y del campo comunista de aquel entonces.



## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 111-119  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### José Carlos Mariátegui: *Defensa del marxismo*, reedición comentada

*José Carlos Mariátegui: Defense of Marxism, commented reprint*

**Patricio GUTIÉRREZ DONOSO**

Universidad de Valparaíso, académico investigador del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV), Chile.

**Gonzalo JARA TOWNSEND**

Universidad de Valparaíso, investigador del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV), Chile.

#### Resumen

Las siguientes notas tratan sobre nuestra reedición de *Defensa del marxismo*, que corresponde a la edición publicada en Santiago Chile en 1934. En ella se incluyen los 16 ensayos ordenados originalmente por Mariátegui. En nuestra reedición no incluimos ni los títulos que aparecen en el volumen 5 de las Ediciones Populares de las Obras Completas publicadas en Lima por la Empresa Editora Amauta 1959, ni aquellos que Mariátegui mismo empleó para las revistas limeñas *Varietades* (1908-1931) y *Mundial* (1920-1931). Además, incluimos 4 ensayos de los reeditores mostrando la importancia de *Defensa del Marxismo* para los estudios mariáteguianos contemporáneos.

**Palabras clave:** Mariátegui; Marxismo; Latinoamérica; reedición.

#### Abstract

Our work is about our reprint of *Defense of Marxism*. Corresponds to the edition published in Santiago Chile in 1934. She includes the 16 essays as originally thought by Mariátegui. In our reprint we do not include the titles that appear in volume 5 of the Popular Editions of the Complete Works published in Lima by the Company Editora Amauta 1959, nor those that Mariátegui same employment for the magazines Limeñas Varieties (1908-1931) and World (1920-1931). In addition, we include 4 essays of the reeditores showing the importance of Defense of the Marxism for the studies mariáteguianos which comment briefly.

**Keywords:** Mariátegui; Marxism; Latinoamérica; reprint.

José Carlos Mariátegui nace en 1894 en Moquegua, al sureste del Perú, y muere en Lima en 1930. Intelectual autodidacta, político, autor y editor, abre una profunda reflexión sobre América Latina; como nos diría Antonio Melis, tal vez es el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo. Su obra encarna la lectura de un marxismo herético, es decir, comprometido con el eje central de Marx, pero contrario a las lecturas ortodoxas de un marxismo economicista, teleológico, mecanicista y positivista, rechazando con esto todas las lecturas dogmáticas.

Mariátegui inicia un proceso de análisis y reflexión de la realidad peruana bajo la óptica marxista, con enormes perspectivas teóricas para el continente. Su principal reflexión al respecto se encuentra en el conjunto de artículos escritos originalmente para las revistas limeñas *Mundial* y *Variedades*, que posteriormente aparecerán organizados en la revista *Amauta*, entre septiembre de 1928 y junio de 1929, bajo el título de *Defensa del Marxismo. Polémica Revolucionaria*. Dieciséis artículos enumerados y distribuidos con el objetivo de formar un libro.

La reedición comentada de *Defensa del marxismo*<sup>1</sup>, que presentamos contiene 52 citas al pie de página, que van dando cuenta de los cambios más relevantes ocurridos en las diferentes ediciones de los ensayos. Estos fueron cotejados teniendo a la mano las primeras ediciones: revista *Variedades*, *Mundial* y *Amauta* (edición facsimilar), así como su edición más difundida como libro: el volumen 5 de las Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui (Empresa Editora Amauta), impreso decenas de veces desde 1959. El objetivo es dar cuenta de las variaciones, entre la edición chilena y las otras, para aportar así en la dilucidación de aquellos detalles que creemos permiten aproximarnos a los propósitos originarios de la obra.

La segunda parte de este trabajo presenta cuatro ensayos que de algún modo complementan las notas al texto de Mariátegui. Básicamente informan, analizan, reflexionan y discuten el contexto de su producción, así como los problemas de interpretación que plantean los artículos. Son el resultado de tres años de investigación y discusión del grupo de estudios mariáteguianos animados por el profesor Osvaldo Fernández Díaz. Un grupo que se ha constituido a partir del desarrollo de trabajos sistemáticos sobre el autor peruano, grupo nucleado al amparo del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB), dependiente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso.

La motivación de los miembros del CEPIB en torno a la reedición de *Defensa del Marxismo* es proponer que la reflexión sobre Mariátegui y el marxismo en Latinoamérica todavía son posibles, a la vez que necesarias para la comprensión de nuestra realidad continental. El texto de Mariátegui plantea una singular perspectiva del marxismo, como también un material de investigación para los lectores interesados en el pensamiento marxista, en la historia de las izquierdas en Latinoamérica y en la lectura de uno de los intelectuales canónicos del así llamado "pensamiento iberoamericano".

La primera intensión en la reedición fue desarrollar los ensayos publicados en la revista *Amauta*, hogar natural de *Defensa del marxismo*, donde Mariátegui inicia un camino de definición política e ideológica. Pero si habríamos escogido reeditar los ensayos contenidos en la revista *Amauta*, no mostrarían el conjunto de los ensayos reunidos en una obra conjunta, se perdería la totalidad explicativa y teórica que entregaba el proyecto editorial de un libro como lo pensaba Mariátegui. Es por ese motivo, que nos decidimos por la edición chilena de 1934, ya que en ella consideramos que se encuentra el intento más interesante en lo que se refiere a mantenerse fiel a lo pensado por Mariátegui, ya que esta edición mantiene los títulos en números romanos, la forma interna que se manifiesta en palabras, conceptos, comas y puntos.

1 GUTIÉRREZ, P; FERNANDEZ, BUDRIVICH, J; & JARA, G (2015). *Reedición Comentada de Defensa del Marxismo*. Chile: Universidad de Valparaíso, 2015.

La edición chilena de *Defensa del Marxismo* -hay que hacer notar su importancia- es la primera vez que aparece como libro, desplegado en su conjunto los ensayos, trabajo que muestra la intensidad original de Mariátegui diera a dicha obra, sentido que expresada en sus intercambios epistolares con Samuel Glusberg.

Gracias a las lecturas comparadas, en la cual pusimos atención en todas las diferencias que existían en las distintas ediciones, logramos establecer un material crítico que permite abrir nuevas perspectivas de investigación. Cabe destacar los cambios de los títulos de los ensayos, de los conceptos que se eliminan y que también se agregan en cada una de las ediciones, párrafos descartados en algunos ensayos, producción que cambia producto de los avatares de la misma. Creemos, que las notas a pie integradas en esta reedición muestran el espíritu de trabajo de Mariátegui que se manifiesta en la *Advertencia* de los siete ensayos: "Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica"<sup>2</sup>.

Nuestra edición, consta también de cuatro ensayos escritos por los editores, puesto al final de libro con el objetivo de no prefigurar una lectura de *Defensa del Marxismo*, sino más bien abrir el debate y las investigaciones mariateguianas.

El primero de los ensayos, titulado: "El Itinerario de la edición de Defensa del marxismo en Chile", de Patricio Gutiérrez, desarrolla el proceso de circulación y recepción los ensayos de Mariátegui en Chile y resaltar una hipótesis de interés sobre la edición de 1934 afirmando que:

*La recepción que venimos reseñando tiene como objetivo señalar que la edición de Defensa del marxismo en Chile no es un caso aislado, sino que se entreteje en el intenso intercambio intelectual, editorial y epistolar que se producía en el continente y que Chile no se encontraba ajeno a dicho proceso*<sup>3</sup>.

El texto, agrega un interesante cuadro comparativo de las diferentes ediciones existentes de los ensayos de *Defensa del Marxismo*, señalando las diferencias de los títulos, como también los capítulos, donde fueron apareciendo en sus diferentes ediciones.

El segundo ensayo, titulado "Defensa o transformación del marxismo" corresponde al profesor Osvaldo Fernández, presenta la discusión central del texto de Mariátegui. En el ensayo, podemos observar el contexto en que se ubica la propuesta del pensador peruano desplegada en la revista Amauta, la cual apuntara a la definición hacia el socialismo, dando inicio a su segunda época. El profesor Fernández, señala que la editorial titulada *Itinerario y balance* muestra:

*La notable movilidad que Mariátegui impone a las ideas, pocos textos declaran de manera tan tajante, como éste, la necesidad de traducir la idea del socialismo en la realidad específica. Optar por el socialismo, no es, en consecuencia, un mero acto de adopción, ni la elección de alguno de los modelos alternativos que por entonces llegaban hasta el Perú, sino un acto de creación, de producción específica de algo nuevo. Creación autónoma, propia, nacional, tanto del concepto, como del movimiento que lo impondrá, y que supone una serie de tareas*<sup>4</sup>.

En el ensayo de Fernández podemos observar cómo es que Mariátegui no defiende el marxismo oficial, sino que, por el contrario, uno herético, o como él lo llama, uno "sui generis" el cual el Amauta

2 MARIATEGUI, J (1953). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Universitaria. Santiago, p.1.

3 GUTIERREZ, P (2015), "Itinerario de la edición de Defensa del marxismo en Chile", in: GUTIÉRREZ, P; FERNANDEZ, BUDRIVICH, J; & JARA, G (2015). *Op. cit.*, p. 92.

4 FERNANDEZ, O (2015) "Defensa o transformación del marxismo", in: GUTIÉRREZ, P; FERNANDEZ, BUDRIVICH, J; & JARA, G (2015). *Op. cit.*, p.107.

trataba de integrar, y a la vez educar sobre él en Latinoamérica, observando su “realidad anclada” en la región. Señala Fernández, que *Defensa del marxismo* está lleno de “pistas” y de una “nueva luminosidad” que nos permite vislumbrar al marxismo como una alternativa de análisis regional.

El tercer ensayo titula: “Revitalizar la revolución: Moral de productores y lucha por el socialismo”, de Gonzalo Jara, desarrolla la idea vitalista sobre la revolución del Amauta que se manifiesta en *Defensa del marxismo*, la cual tiene como base la “moral de productores” planteada por el filósofo bergsoniano y teórico del Sindicalismo Revolucionario Georges Sorel. Mariátegui, toma una posición ética ajena al marxismo clásico que creía que toda estructura moral es parte de una “superestructura ideológica”, pero a la vez también una imposibilidad para los hombres dada la enajenación constante a la que sometía el modelo capitalista de producción. La moral de productores, construye una “autonomía de clases” formando de alguna manera una ontología del mismo, el proletariado gracias a su moral, logra diferenciarse de la vida decadente de la burguesía y de todas sus estructuras desgastadas. Para el Amauta, esta moral no solo se encontraba en la vida proletaria, sino que también en la vida del indio, nos comenta Jara:

*La adquisición de la idea de una moral de productores de Sorel, lleva a Mariátegui a concebir una nueva postura en relación a ésta, ya que a pesar de todo intentaba de cierta forma complementar lo adquirido en Europa con su realidad nacional. Por este mismo motivo no es extraño que haya tratado de encontrar estas mismas virtudes en los hombres de la sierra y en su modelo de producción asiático manifestado en el ayllu, el cual era distinto al comunismo contemporáneo, “pero que en su espíritu se igualaban”. Mariátegui no deja de pensar al indio como una fuerza creativa, al igual que en el proletariado<sup>5</sup>.*

En el texto se manifiesta un cruce con los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana en lo que respecta a la posición moral de Mariátegui, que, para él, al contrario de Marx, los proletarios logran encontrar cierta humanidad en el capitalismo y que esta se da por su voluntad moral en el trabajo, igualable a la del indio en la Sierra y que se manifiesta en su modelo de producción, que lo llevó a subsistir durante siglos de manera sustentable.

El cuarto y último texto se titula: “Del clamor de la realidad a la creación heroica: Notas para un marxismo peligroso”, de Jorge Budrovich, trata de comprobar la “validez” y la “vigencia” del amauta, tratando de hacer una lectura del marxismo que “imagina Mariátegui” desde un punto de vista contemporáneo y crítico, sin lecturas “anacrónicas”. El ensayo, manifiesta los elementos que parecen claves en la propuesta teórica de Mariátegui:

*En el discurso que Mariátegui comprenderá como “marxismo” esto implica pensar lo que determina su continuidad y su verdadera revisión; su relación congénita con el socialismo revolucionario, con el materialismo histórico, con la filosofía, con la realidad y la nueva realidad, con la civilización occidental, con la revolución rusa y con la creación heroica del socialismo en América<sup>6</sup>.*

Budrovich, reivindica a Mariátegui en base a la reflexión sobre lo “peligroso” que puede ser su lectura, que se da desde la reivindicación de lo vivo que ella tiene y de su fuerza teórica que entrega a sus lectores. *Defensa del marxismo*, llama a sus interlocutores a una polémica no acabada sobre los marxismos, esta se moviliza de manera constante en el tiempo, no perdiendo el sentido de su movimiento que sería en definitiva su consecuencia más evidente.

5 JARA, G (2015) "Revitalizar la revolución: moral de productores y lucha por el socialismo en José Carlos Mariátegui", in: GUTIÉRREZ, P; FERNANDEZ, BUDRIVICH, J; & JARA, G (2015). *Op. cit.*, p.135.

6 BUDROVICH, J (2015): "Del clamor de la realidad a la creación heroica: Notas para un marxismo peligroso", in: GUTIÉRREZ, P; FERNANDEZ, BUDRIVICH, J; & JARA, G (2015). *Op. cit.*, p.155.

Nuestro trabajo es finalmente un intento de reivindicación de las lecturas mariáteguianas y que se han venido dando sobre *Defensa del marxismo* durante décadas. Con este proyecto, pretendemos motivar a la lectura crítica de Mariátegui dentro de la academia, mostrar que es un autor vivo y que su pluma no ha muerto. Esperamos que nuestro trabajo motive nuevos caminos y horizontes para los estudiosos sobre la obra del Amauta, para repensar de esta manera nuestra realidad latinoamericana y a la vez el marxismo.

Para una mayor claridad de lo que venimos señalando y poder seguir el itinerario de publicación que representan los 16 ensayos originales de *Defensa del Marxismo*, mostraremos el cuadro comparativo<sup>7</sup> que informa sobre las publicaciones de los ensayos en las revistas *Variaciones*, *Mundial*, *Amauta*, la edición chilena de *Defensadel Marxismo* y la edición *Popular*. Todas estas publicaciones fueron tomadas en cuenta en el trabajo de comparación para poder reeditar la edición Chilena de 1934.

**CUADRO COMPARATIVO DE LAS PUBLICACIONES DE LOS 16 ENSAYOS QUE CONFORMAN DEFENSA DEL MARXISMO POR JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.**

Índice	Revista Variaciones. 1908-1931.	Revista Mundial. 1920-1931.	Revista Amauta. 1926-1930.	Defensa del Marxismo: la emoción de nuestro tiempo, y otros temas. Con "una palabra sobre Mariátegui" por Waldo Frank. Ediciones Nacionales y Extranjeras, Santiago Chile 1934.	Defensa del Marxismo, Amauta, décima segunda edición, Lima Perú, 1985.
I.	Henri de Man y la "Crisis del Marxismo". En: <i>Variaciones</i> , año xxiv, n° 1062, Lima, julio 7, 1928. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial</i> .		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. I. Revista <i>Amauta</i> , año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 4-6.	Defensa del Marxismo. 1. pp. 7-11	I. HENRI DE MAN Y LA "CRISIS" DEL MARXISMO. PP.19-23.
II.	"La tentativa revisionista de "Más allá del Marxismo." En: <i>Variaciones</i> , año xxiv, n° 1063, Lima, julio 14, 1928. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial</i> .		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. II. Revista <i>Amauta</i> , año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 6-9.	2. pp. 11-16	II LA TENTATIVA REVISIONISTA DE "MÁS ALLA DEL MARXISMO" PP.25-30.

7 Nos hemos valido para el cuadro comparativo de la revista *Amauta* (1926-1930), edición facsimilar. Empresa Editora *Amauta*, Lima, Perú, 1976, también de Guillermo Rouillon(1963). *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Y de Charles Jaime Lastra Domínguez: *Valoración del libro Defensa del marxismo*. En ellos se pueden apreciar algunas variaciones en los títulos de los *Ensayos* así como en la compaginación de aquellos, no incluimos una serie de puntos y comas que nuestra investigación arrojó en el proceso comparativo.

<b>Cont. CUADRO COMPARATIVO DE LAS PUBLICACIONES DE LOS 16 ENSAYOS QUE CONFORMAN DEFENSA DEL MARXISMO POR JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.</b>					
III.		<p><b>La crítica revisionista y los problemas de la reconstrucción económica.</b> En <i>Mundial</i>, año viii, n°432, Lima, septiembre 21 1928. Epígrafe de su sección: <i>Peruanicemos el Perú.</i></p> <p>Encabezamiento del título: <i>motivo polémicos</i></p>	<p><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui.</b></p> <p>III.</p> <p>Revista <i>Amauta</i>, año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 9-13.</p>	<p>3. pp.16-22.</p>	<p>III</p> <p><b>LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA.</b></p> <p>PP. 31-38.</p>
IV.	<p><b>La filosofía moderna y el Marxismo.</b> En: <i>Varietades</i>, año xxiv, n° 1072, Lima, septiembre 22, 1928. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i></p>		<p><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui.</b></p> <p>IV.</p> <p>Revista <i>Amauta</i>, año iii, n°17, Lima septiembre 1928, pp. 13-14 y Revista <i>Amauta</i>, año iii, n°18, Lima octubre 1928, pp. 10-13.</p>	<p>4. pp. 22-28.</p>	<p>IV.</p> <p><b>LA FILOSOFÍA MODERNA Y EL MARXISMO.</b></p> <p>PP. 39-53.</p>
V.	<p><b>Rasgos y espíritu del socialismo belga.</b> <i>Varietades</i>, año xxiv, n° 1078, Lima, octubre 27, 1928. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i></p>		<p><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. A propósito del libro de Henri de Man.</b></p> <p>V</p> <p>Revista <i>Amauta</i>, año iii, n°18, Lima octubre 1928, pp. 10-13</p>	<p>5. pp. 29-32.</p>	<p>V.</p> <p><b>RASGOS Y ESPÍRITU DEL SOCIALISMO BELGA.</b></p> <p>pp. 49-53.</p>
VI.		<p>Ética y socialismo. En: <i>Mundial</i>, año viii, n° 440, Lima, noviembre 16 1928. De su sección: <i>motivo polémicos.</i></p>	<p><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui.</b></p> <p>VI.</p> <p>Revista <i>Amauta</i>, año iii, n°19, Lima diciembre 1928, pp. 10-14. La página 14-16 incluye parte del aparte del capítulo vii.</p>	<p>6. pp. 32-39.</p>	<p>VI.</p> <p><b>ÉTICA Y SOCIALISMO.</b></p> <p>pp. 55-63.</p>

Cont. CUADRO COMPARATIVO DE LAS PUBLICACIONES DE LOS 16 ENSAYOS QUE CONFORMAN DEFENSA DEL MARXISMO POR JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.					
VII.		<p><b>El determinismo Marxista.</b> En: <i>Mundial</i>, año viii, n° 443, Lima, diciembre 7 1928. De su sección: <i>Peruanicemos el Perú.</i></p>	<p><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. VII.</b> Revista <i>Amauta</i>, año iii, n°19, Lima noviembre-diciembre 1928, pp. 14-16.</p>	<p>7. pp. 39-41. En la edición chilena el capítulo VII correspondiente de <i>Defensa del Marxismo</i>, fue dividido en dos, por tales motivos la edición chilena cuenta con 17 capítulos y no 16, como los había dejado ordenado Mariátegui. <b>El capítulo 7, pp39-41</b> <b>El capítulo 8, pp. 41-42.</b></p>	<p><b>VII. EL DETERMINISMO MARXISTA.</b> pp. 64-69. La división que hace la edición chilena en este capítulo corresponde a las siguientes páginas, capítulo VII, pp. 65-67 y para el capítulo VIII, pp. 67-69.</p>
VIII.		<p><b>Sentido heroico y creador del socialismo.</b> En: <i>Mundial</i>, año viii, n° 450, Lima, febrero 1, 1929. De su Encabezamiento del título: <i>motivo polémicos.</i> Publicado también en: <i>Bolívar</i>, N°, 10, Madrid España, junio 1930, p 11.</p>	<p><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. VIII.</b> Revista <i>Amauta</i>, n°20, Lima, enero 1929, pp. 13-14.</p>	<p>9. pp. 42-45.</p>	<p><b>VIII. SENTIDO HEROICO Y CREADOR DEL SOCIALISMO.</b> pp.71-74.</p>
IX.		<p><b>La economía liberal y la economía socialista.</b>En: <i>Mundial</i>, año viii, n° 444, Lima, diciembre 14, 1928. De su Encabezamiento del título: <i>motivo polémicos.</i></p>	<p><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. IX.</b> Revista <i>Amauta</i>, n°20, Lima, enero 1929, p. 15.</p>	<p>10. pp.46-48.</p>	<p><b>IX. LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA.</b> pp. 75-77.</p>

<b>Cont. CUADRO COMPARATIVO DE LAS PUBLICACIONES DE LOS 16 ENSAYOS QUE CONFORMAN DEFENSA DEL MARXISMO POR JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.</b>					
<b>X.</b>	<p style="text-align: center;"><b>Freudismo y Marxismo.</b> En: Variedades año xxiv, n° 1087, Lima, diciembre 29 1928. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i></p>		<p style="text-align: center;"><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui.</b> <b>XI.</b> Revista <i>Amauta</i>, n°21, Lima, febrero-marzo, 1929, pp. 73-74. La edición de <i>Amauta</i> número 21 el apartado que correspondería al ensayo n° X aparece con número XI, lo cual es un error de numeración de los apartados, lo que descompagina los apartados en adelante, terminando la edición de <i>Defensa del Marxismo</i> de la revista <i>Amauta</i> con XVII apartados lo que en realidad son XVI.</p>	<b>11.</b> pp.48-51.	<b>X.</b> <b>Freudismo y Marxismo.</b> pp.79-83.
<b>XI.</b>	<p style="text-align: center;"><b>Posición del socialismo Británico.</b> En: Variedades año xxv, n° 1091, Lima, enero 26 1929. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i></p>		<p style="text-align: center;"><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui.</b> <b>XII.</b> Revista <i>Amauta</i>, n°21, Lima, febrero-marzo, 1929, pp. 75-76. Continúa en: Revista <i>Amauta</i>, n°22, Lima, abril, 1929, pp. 13-15.</p>	<b>12.</b> pp. 51-57.	<b>XI.</b> <b>POSICIÓN DEL SOCIALISMO BRITÁNICO.</b> pp. 85-93.
<b>XII.</b>	<p style="text-align: center;"><b>Un Libro de Emile Vandervelde.</b> En: Variedades año xxv, n° 1102, Lima, abril 17 1929. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i></p>		<p style="text-align: center;"><b>Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui.</b> <b>XIII.</b> Revista <i>Amauta</i>, n°22, Lima, abril, 1929, p. 13. Continúa en: Revista <i>Amauta</i>, n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 1-2.</p>	<b>13.</b> pp. 58-61.	<b>XII.</b> <b>EL LIBRO DE EMILE VANDERVELDE.</b> pp. 95-99.

Cont. CUADRO COMPARATIVO DE LAS PUBLICACIONES DE LOS 16 ENSAYOS QUE CONFORMAN DEFENSA DEL MARXISMO POR JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.					
XIII.		El idealismo Materialista: En Mundial, año ix, n° 465, Lima mayo 17, 1929. De su sección: motivos polémicos.	Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XIV. Revista <i>Amauta</i> , n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 2-6.	14. pp.61-68.	XIII. EL IDEALISMOS MATERIALISTA. pp. 101-109.
XIV.	AndreChmsom y el mito de la nueva generación: la revolución del XIX. En: Variedades año xxv, n° 1106, Lima, mayo 15 1929. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i>		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XV. Revista <i>Amauta</i> , n°23, Lima, mayo, 1929, pp. 6-9.	15. pp. 68-72.	XIV EL MITO DE LA NUEVA GENERACIÓN. pp. 111-116.
XV.	Emmanuel Berl y el proceso a la literatura francesa contemporánea. En: Variedades año xxi, n° 1107, Lima, mayo 22 1929. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i>		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XVI. Revista <i>Amauta</i> , n°23, Lima, mayo, 1929, p. 9. Continúa en: Revista <i>Amauta</i> , n°24, Lima, junio, 1929, pp. 22-25.	16. pp. 72-80.	XV. EL PROCESO A LA LITERATURA FRANCESA. pp. 117-126.
XVI.	"La ciencia de la revolución", por Max Eastman. En: Variedades año xxv, n° 1112, Lima, junio 26 1929. De su sección: <i>Figuras y aspectos de la vida mundial.</i>		Defensa del Marxismo por José Carlos Mariátegui. XVII. Revista <i>Amauta</i> , n°24, Lima, junio, 1929, pp. 25-27. Publicado también en: "Repertorio Hebreo", año I. n 2, Lima, Junio 1929, pp. 5-8.	17. pp. 80-84.	XVI. "LA CIENCIA DE LA REVOLUCIÓN." pp. 126-131.





Sara Beatriz Guardia, José Carlos Mariátegui. *Una visión de género*, Lima 2006, in: Raúl Fornet-Betancourt. **Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano**. *Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009 (pp. 117-123).

---

R. Fornet-Betancourt, Aachen, Alemania.

---

En nuestra obra *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* justificamos la inclusión de Fernando Ainsa entre los autores que ponían de manifiesto el giro intercultural en la filosofía latinoamericana del presente, argumentando que, aunque su obra es más bien reconocida como la obra de un “escritor” y/o “ensayista”, nosotros la considerábamos como un ejemplo de filosofía alternativa que, precisamente por transgredir las fronteras reconocidas por la cultura académica dominante entre filosofía y literatura, nos podía servir para repensar los criterios a cuya luz solemos decidir qué autores pertenecen al corpus de la filosofía latinoamericana y cuáles deben quedar fuera. O sea que para nosotros su obra representaba un caso concreto de reflexión filosófica que nos desafiaba a repensar el concepto tradicional de filosofía y que de esta suerte nos podía ayudar en la elaboración de un concepto de filosofía más amplio. Por eso, pues, contamos a Fernando Ainsa en dicha obra entre lo “filósofos” que con su trabajo documentaban la existencia de una filosofía intercultural latinoamericana<sup>1</sup>.

Muy parecido a éste es el caso que tenemos ahora con la elección de Sara Beatriz Guardia como otro de los ejemplos que nos muestran inequívocamente que, gracias al trabajo filosófico feminista de las mujeres mismas, la relación entre mujer y filosofía ha entrado en América Latina en una nueva etapa, cualitativamente diferente. Pues la peruana Sara Beatriz Guardia, nacida en la ciudad de Arequipa y criada por decirlo así entre libros y discusiones filosóficas<sup>2</sup>, no es filósofa sino periodista y ensayista, con reconocidos méritos en el campo de la investigación historiográfica feminista.

Ya hemos tenido oportunidad de citar algunas de las obras que documentan su merecido reconocimiento como promotora de los estudios de la historia de la mujer. Y éste es ahora el lugar indicado para aclarar que esas obras (recordemos, por ejemplo, su ya citado libro *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, pero sobre todo la edición de tomos como *Historia de las Mujeres en América Latina*, Lima, 2002; *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas*, Lima, 2005; y *Mujeres que escriben en América Latina*, Lima, 2006) son la expresión y el resultado de su intensa actividad en el *Centro de Estudios La Mujer en La Historia de América Latina* (CEMHAL) de Lima. Sara Beatriz Guardia es la fundadora y directora de este Centro cuyo objetivo principal radica en el fomento de la autoría de las mujeres como narradoras de su propia historia para rescatar del olvido el protagonismo intelectual de las mujeres en la historia latinoamericana, tanto en el pasado como en el presente.

1 Cf. FORNET-BETANCOURT, R (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, p. 92.

2 Recordamos que Sara Beatriz Guardia es hija de uno de los filósofos peruanos más importantes del pasado siglo XX: César A. Guardia Mayorga (1906-1983), profesor de filosofía en la universidad de Arequipa, se distinguió sobre todo por sus aportaciones a la filosofía marxista en el Perú. Entre sus obras se pueden destacar: *Léxico Filosófico*, Arequipa 1941; *Reconstruyendo el Prisma*, Arequipa 1945; *Filosofía, Ciencia y Religión*, Lima 1970; y *Problemas del Conocimiento*, Lima, 1971. Y sobre su obra ver: Augusto Sálazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima 1967, pp. 338-339; y David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, vol. 1, Lima, 1988, pp. 157-201.

A su iniciativa y esfuerzo como directora del CEMHAL se deben, entre otros proyectos de investigación y documentación, los importantes “Simposios Internacionales sobre la Mujer en la Historia de América Latina” que organiza desde la fundación del CEMHAL en 1997, y cuyas Actas ha publicado precisamente en los tomos citados arriba como ejemplo de sus innegables méritos en este campo de la historiografía feminista.

Que Sara Beatriz Guardia es igualmente reconocida por su obra de periodista y de ensayista lo atestiguan además los premios internacionales que han merecido otras obras suyas como *Voces y cantos de las mujeres* (Lima 1999), *Una fiesta del sabor. El Perú y sus comidas* (Lima 2000) o *La flor morada de los Andes* (Lima 2004).

Entre filósofos, sin embargo, su obra apenas si es conocida, de manera que se puede decir que hasta ahora no ha tenido en filosofía ninguna repercusión ni reconocimiento. Ya decíamos que Sara Beatriz Guardia no es una filósofa profesional, y muchos podrían ver en este hecho la razón que explica que su obra sea desconocida en filosofía. No negamos que esta opinión tiene su justificación. Es más, reconocemos que se apoya en un argumento cuya refutación requiere una discusión a fondo de la cuestión del concepto mismo de filosofía. Pero dejaremos este tema a un lado, pues lo que ahora interesa no es la refutación de esta opinión en base, por ejemplo, de una demostración de la estrechez del concepto de filosofía que subyace en ella<sup>3</sup>, sino ilustrar que, como en el caso de Fernando Ainsa, la obra de Sara Beatriz Guardia representa una aportación filosófica que, aunque no provenga de la filosofía que reconocemos como tal, contribuye a perfilar una filosofía feminista latinoamericana y, con ello, a cambiar la relación entre mujer y filosofía en América Latina.

Para la justificación de nuestra elección podríamos, ciertamente, resaltar las contribuciones ya mencionadas de Sara Beatriz Guardia a la historiografía de las mujeres, pues

ésta se entiende en su planteamiento como el largo camino por el cual las mujeres recuperan la historia como el lugar donde han expresado y expresan su subjetividad. Historiografía significa aquí liberación de la palabra de la mujer, es decir, “documentación” de tradiciones alternativas de pensamiento y de acción. Y es evidente que con esta historiografía se abre un horizonte teórico al que la reflexión filosófica no puede renunciar. Más aún, este trabajo historiográfico feminista forma parte ya de toda filosofía que tenga un interés real en superar su anclaje en las tradiciones androcéntricas, porque sin apropiación de lo que Sara Beatriz Guardia ha llamado “el otro lado de la historia” la filosofía seguirá siendo incapaz de pensar el otro lado del pensamiento, pero sobre todo de pensar con y desde las experiencias de ese otro pensamiento.

Preferimos, sin embargo, ilustrar la aportación filosófica de Sara Beatriz Guardia – y justificar así nuestra elección – recurriendo a la interpretación de género que ha desarrollado en torno a la obra de su compatriota José Carlos Mariátegui (1894-1930). Pues nos parece que con esta lectura de Mariátegui realiza Sara Beatriz Guardia una contribución ante la cual no caben dudas sobre su significado filosófico, y ello incluso independientemente del concepto de filosofía que se quiera sostener. Su interpretación, en efecto, nos introduce desde la mirada de una mujer en una dimensión casi desconocida del pensamiento de Mariátegui, al mismo tiempo que con ello adelanta un capítulo de la historia de la filosofía en América Latina que habría que escribir como parte integrante de una filosofía feminista latinoamericana, a saber, la reconstrucción del pensamiento filosófico de los “clásicos latinoamericanos” desde el punto de vista de la mujer. Pero tratemos de fundamentar nuestro juicio con un breve análisis de la lectura de Mariátegui propuesta por Sara Beatriz Guardia.

*José Carlos Mariátegui: Una visión de género* es el programático título de la obra a la que nos referimos. La autora comienza estudiando la

3 De esta cuestión nos hemos ocupado en nuestros libros: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, 2003; y *Filosofar para nuestro tiempo*, Aachen, 2004.

imagen de la mujer que traslucen los artículos periodísticos del joven Mariátegui, es decir, los trabajos publicados entre los años de 1911 y 1919. Su detenido análisis crítico de estos textos muestra convincentemente cómo en esta época de formación periodista Mariátegui, lejos todavía de romper con los prejuicios de la sociedad patriarcal, reproduce en sus artículos “el ideal femenino tradicional y conservador de comienzos de siglo”<sup>4</sup>. La imagen de la mujer que presenta es así la construcción masculina del “bello sexo” en la que la mujer es un ser frívolo, versátil e inútil, pero por eso mismo lleno de encanto y de gracia para el hombre. Es más, Sara Beatriz Guardia hace patente que el joven Mariátegui “adhiera y defiende los valores burgueses y tradicionales de la sociedad limeña de entonces”<sup>5</sup>. Una prueba indiscutible de esta actitud es la clara aversión de Mariátegui contra las metas del movimiento feminista; un movimiento que ridiculiza como un programa “antipático” que lo que pretende es robarles a las mujeres su “natural encanto” de criaturas frívolas para convertirlas en “marimachos”<sup>6</sup>.

La explicación de la ruptura de Mariátegui con esta imagen de la mujer es el segundo paso que da la autora en su interpretación feminista del pensador peruano. Bajo el título de “Ética y cuestión femenina” examina aquí en este segundo capítulo de su libro los veintiún artículos sobre la mujer que escribió Mariátegui entre 1920 y 1930. Con razón destaca Sara Beatriz Guardia, en su interpretación del cambio sustancial que tiene lugar en estos años en la posición de Mariátegui en relación con la “cuestión femenina”, la importancia fundamental de su viaje a Europa, de fines de 1919 hasta 1922, en cuyo transcurso tiene la oportunidad de observar y estudiar la participación política y cultural de la mujer en los nuevos movimientos sociales europeos, especialmente en el socialista. A partir de esta experiencia,

como muestra la autora en base al análisis de los textos, Mariátegui no solamente corrige su imagen anterior de la mujer reconociendo, por ejemplo, que la conquista de los derechos políticos por parte de la mujer es un acontecimiento decisivo en la historia de la humanidad y que se debe fomentar, por tanto, su completa incorporación en la sociedad; sino que va más allá en el sentido de que considera que el feminismo es un movimiento social necesario para alcanzar esa meta. El feminismo, por tanto, ya no se presenta como un movimiento “antipático” que es asunto exótico de “mujeres histéricas” sino como un movimiento revolucionario que forma parte de la lucha por la liberación del ser humano.

Éste es, en resumen, el cambio sustancial que se da en la visión de Mariátegui sobre la “cuestión femenina” y que, como explica la autora, es la consecuencia lógica de la integración de las reivindicaciones del feminismo en el horizonte ético que inspira el socialismo antidogmático pensado por Mariátegui justamente como un proceso abierto de liberación de toda la humanidad<sup>7</sup>.

En el tercer capítulo se ilustra esta evolución de Mariátegui con el análisis de su obra como crítico de la literatura escrita por mujeres. Sara Beatriz Guardia ofrece aquí un repaso de las críticas escritas por Mariátegui sobre obras de la llamada literatura femenina, llegando a la conclusión de que, en la línea del cambio antes comprobado, Mariátegui se adentra en la “escritura femenina” desde una actitud no solamente abierta a la diferencia de la mujer sino también solidaria en el reconocimiento de la necesidad de expresar esa diferencia con y en una literatura que manifieste justo la emancipación espiritual de la mujer del mundo discursivo del varón<sup>8</sup>.

Un ejemplo concreto, que tiene además especial significación en el contexto de nuestro

4 GUARDIA, SB (2006). *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*, p. 17.

5 *Ibid.*, p. 22.

6 *Ibid.*, pp. 23ss.

7 *Ibid.*; pp. 46ss.

8 *Ibid.*, pp. 49ss.

trabajo, es la valoración hecha por Mariátegui de la gran poetisa peruana Magda Portal (1900-1989). La autora lo resalta con toda razón porque es uno de los primeros reconocimientos de esta poetisa como una voz original de Indo-América (siguiendo un nombre caro a Mariátegui para designar a América Latina), pero sobre todo porque Mariátegui ve en la obra de Magda Portal una manifestación ejemplar de esa otra escritura que, por ser precisamente obra de mujeres que ponen en ella “su propia carne y su propio espíritu”, resulta necesaria para conocer la otra cara de la humanidad<sup>9</sup>.

Por último, se ocupa la autora con la presencia de las escritoras en el proyecto social, político y cultural que Mariátegui vinculó con la fundación de su revista *Amauta*. Para Sara Beatriz Guardia el hecho de que Mariátegui abriese desde el comienzo su revista a las contribuciones de las mujeres es una prueba más de la evolución de su pensamiento en relación con la “cuestión femenina”. Pero lo decisivo de este hecho es, sin duda, que *Amauta* representó “el primer espacio en el que las mujeres peruanas pudieron escribir, publicar sus poemas, levantar la voz para decir lo que pensaban, sobre hechos que convulsionaban la vida política de entonces, o para referirse a los libros, a la música, y al cine de moda”<sup>10</sup>.

Con esta interpretación de Mariátegui, como decíamos, Sara Beatriz Guardia, al tiempo que ilumina la obra y el proyecto político-cultural del pensador peruano, ofrece una contribución que consideramos ejemplar porque marca el comienzo de esa tarea de relectura feminista de los “hombres clásicos” del pensamiento filosófico en América Latina que está pendiente todavía, pero que urge cumplir. Pues su importancia tanto para el desarrollo de la filosofía feminista latinoamericana como para la filosofía latinoamericana en general es manifiesta: el cambio de la relación entre mujer y filosofía requiere evidentemente cambiar la imagen de la relación que la filosofía (masculina)

tiene con la mujer relejendo sus obras a la luz de este nuevo hilo conductor.

Sara Beatriz Guardia recuerda a la filosofía esta importante tarea y abre así una perspectiva fundamental para el cambio efectivo de la relación entre mujer y filosofía en América Latina. Razón suficiente, por tanto, para ser incluida en nuestro panorama.

Christopher Lasch: *Refugio de un mundo despiadado*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1984, 270pp.

Alberto Buela, Argentina.

E-mail: [buela.alberto@gmail.com](mailto:buela.alberto@gmail.com).

Cayó en mis manos un poco por azar y otro por curiosidad un libro del sociólogo e historiador, con mucho de psicólogo, el norteamericano Christopher Lasch (1932-1994), con un extraño título: *Refugio de un mundo despiadado* (1979)<sup>11</sup>.

Lasch es famoso por sus dos monumentales libros: *La cultura del narcisismo* (1979) donde estudia el individualismo rampante de la cultura narcisista, que se manifiesta en el apotegma: si actúas pensando *únicamente* en ti, estás haciendo *el bien*. El modelo a seguir es el del “emprendedor” o “manager” exitoso que piensa *únicamente* en sus propios intereses, *cueste lo que cueste socialmente*. Y el otro: *La revolución de las elites y la traición a la democracia* (1994). En donde va a sostener que la democracia no está amenazada por las masas, tal como sostuviera Ortega y Gasset, sino por las elites compuesta por los gerentes, los universitarios, los periodistas, los funcionarios que la usan para su propio provecho desnaturalizándola.

En esta obra que comentamos estudia a lo largo de 270 páginas el desarrollo de la teoría de la familia.

Ya desde el prólogo el autor, que se considera a sí mismo como de extrema izquierda, sale a defenderse de los ataques de esa misma

9 *Ibid.*, p. 55. Cf. MARIÁTEGUI, JC (1968). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pp. 255ss.

10 *Ibid.*, p. 61.

11 La versión en castellano es de Ed. Gedisa, Barcelona, 1984. La traducción es bastante mala, pero las ideas son buenas.

izquierda que lo acusa de “maravillosamente reaccionario”, pero que encierra en sus páginas una crítica astuta y brillante a las pretensiones de la ciencia social moderna.

Lasch se defiende y afirma que “el feminismo como el radicalismo cultural de la década de 1960, que le dio origen, simplemente es eco de la cultura que dice criticar” Y va a sostener la idea de la familia como organizador de la comunidad.

Luego en la Introducción es contundente al afirmar que la ciencia social moderna al sostener que el principio de interdependencia gobierna toda la sociedad actual, tergiversa la socialización de la reproducción, la expropiación de la crianza del niño por parte del Estado y de las profesiones relacionadas con la salud y el bienestar, por ello niega que son los hombres los que hacen su propia historia y realizan los cambios sociales, aun en condiciones que no eligen y a veces con resultados opuestos a los deseados.

En realidad, el mundo moderno se inmiscuye en todo y destruye la privacidad. La ética del trabajo, alimentada en la familia nuclear, cede el paso a una ética de la supervivencia y de la gratificación inmediata.

Vienen luego ocho capítulos de valor disímil. Algunos muy interesantes y otros de tediosa lectura.

Glosemos los párrafos más interesantes.

Max Weber mostró con acierto las conexiones entre protestantismo y capitalismo. Y como es sabido el protestantismo es, entre otras cosas, una rebelión contra la ascética, de ahí la anulación del celibato y el repudio de las virtudes monásticas de pobreza y castidad, y termina ensalzando el matrimonio con un nuevo concepto de casamiento basado en la prudencia y la previsión que van de la mano con el nuevo valor de la acumulación del capital. El matrimonio dejó de ser un acuerdo entre los padres o las familias. Se dejó de lado el matrimonio arreglado en nombre de un nuevo concepto de familia como refugio frente a un mundo comercial e industrial, altamente competitivo y frecuentemente brutal. Marido y mujer, según esta ideología, encontraría solaz y renovación espiritual en la compañía mutua.

Con la revolución industrial el hogar dejó de ser el centro de producción, la mujer dejó de trabajar para dedicarse a la crianza de los hijos y ser ángel consolador de su marido.

A comienzos de la edad moderna la iglesia o la catedral constituían el centro simbólico de la sociedad; en el siglo diecinueve, el poder legislativo ocupó su lugar y, en la actualidad, el hospital. Con la medicalización de la sociedad, las personas comenzaron a equiparar las desviaciones no con el delito (mucho menos con el pecado) sino con la enfermedad, y la jurisprudencia médica reemplazó la forma judicial más antigua destinada a proteger los derechos privados. Con el surgimiento de las profesiones asistenciales (terapeutas de todo tipo) durante las tres primeras décadas del siglo XX, la sociedad invadió a la familia y tomó a su cargo muchas sus funciones.

La psiquiatría se ha transformado en la sucesora moderna de la religión, pues ahora los psiquiatras no solo tratan a los pacientes sino que proponen cambiar los patrones culturales para difundir el nuevo credo del relativismo, la tolerancia, el crecimiento personal y la madurez psíquica. La cura de almas cedió el paso a la higiene mental, la búsqueda de la salvación a la paz emocional y la guerra contra el mal a la guerra contra la ansiedad.

Ahora la opinión esclarecida se identifica con la medicalización de la sociedad: la sustitución de la autoridad de padres, curas y legisladores, condenados como representantes de las desacreditadas formas de disciplina autoritarias, por la autoridad de médicos y psiquiatras. La amistad entre padres e hijos se alza como la nueva religión y la socialización como terapia.

*In media res* Lasch realiza una pequeña historia de la sociología norteamericana desde Pitirim Sorokin como fundador del departamento de sociología de Harvard hasta Talcott Parsons en la misma universidad. Así como de la sociología heterodoxa con Carle Zimmermann, Willard Waller y Thorstein Veblen, de los que Lasch se siente más próximo. Termina con el revisionismo sociológico actual que se centra en tres problemas: el

redescubrimiento de la familia extensa, el restablecimiento del amor romántico y un amplio ataque a la familia nuclear como fuente de mucho de lo patológico en la sociedad contemporánea.

Termina el libro con el capítulo digno de reproducir y leer varias veces titulado, “*La autoridad y la familia: ley y orden en una sociedad permisiva*”.

Los antiguos modelos de jovialidad masculina gradualmente cedieron paso a una vida centrada en la familia y el hogar. A lo que se suma el intento de suprimir diversiones y festividades populares que supuestamente distraían a las clases inferiores de las obligaciones familiares. La domesticación burguesa fue impuesta a la sociedad por las fuerzas de la virtud organizada, encabezada por las feministas, por los defensores de la moderación, por los reformistas de la educación, por los sacerdotes liberales, por los penalistas, terapeutas y burócratas.

Los médicos son los primeros exponentes de la nueva ideología de la familia y la nueva religión de la salud contó con el apoyo de las mujeres en su intento de sustituir la camaradería ruda y brutal de los varones por los placeres hogareños.

La proliferación del asesoramiento médico y psiquiátrico debilita la ya vacilante confianza de los padres en sí mismos y la familia lucha por adaptarse al ideal impuesto desde afuera. Así los padres derivan gran parte de su responsabilidad en los terapeutas o peor aún en los pares del niño. La ausencia del padre, el rasgo estructural de la familia norteamericana, hace que el niño sin autoridad proyecte los impulsos prohibidos hacia afuera y termine transformado el mundo en una pesadilla.

El hombre (varón y mujer) moderno se enfrenta al mundo sin la protección de reyes, sacerdotes y otras formas paternas más o menos benévolas, sin embargo, incapaz de internalizar la autoridad, las vive como inevitablemente

malévolas sobre la base del padre dividido.

La ley separada del concepto de justicia se convierte solo en un instrumento mediante el cual las autoridades imponen obediencia. Así el funcionario que tolera una transgresión coloca al delincuente en deuda y expone al transgresor al chantaje, la corrupción es una forma sutil de control social.

*Post scriptum:* En el 2006 el agudo pensador francés Alain de Benoist glosó este libro en un artículo titulado “El reino de Narciso”. Además del marxismo existen en Lasch (1932-1994) dos influencias marcadas de contemporáneos suyos, la de los pensadores no conformistas Guy Debord (1931-1994) y Cornelius Castoriadis (1922-1997).

Alonso, R. Carlos y Alonso Jorge. (2016). *Ayotzinapa: La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida*. México. Universidad de Guadalajara. 236 pp.

---

Zulay C. Díaz Montiel. Universidad del Zulia.  
Venezuela. E-mail: diazzulay@gmail.com

---

La Universidad de Guadalajara desde la Vicerrectoría Ejecutiva, Coordinación de Vinculación y Servicio Social, Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas, con la autoría de los profesores Carlos Alonso y Jorge Alonso, acaban de editar un importante libro: *Ayotzinapa: La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida*. Un proyecto editorial realizado con verdadera excelencia investigativa, bajo un estricto proceso de evaluación académica, donde los autores reflexionan acerca de la novedosa praxis sociopolítica emancipadora que sirve de origen y causa al Movimiento Ayotzinapa, como una práctica disidente e innovadora para la organización política desde *los de abajo*<sup>12</sup>.

La publicación del libro obedece a los lamentables hechos acaecidos en la ciudad de

12 Los autores señalan que desde 2011 han aparecido en el espacio público de varios países en el mundo movimientos sociales con nuevas características en su actuación política, tales como: el Movimiento de los Indignados españoles, la Primavera Árabe, el Movimiento de los “Ocupa” en USA, el Movimiento contra la austeridad en Grecia, entre otros. Todos estos Movimientos sociales, crean al igual que el Movimiento Ayotzinapa mexicano desde 2014, una nueva forma de irrumpir en el espacio público. Buscan nuevas formas de hacer política. *Cfr.* en la *Introducción*, página 9 del libro que nos ocupa, la lectura respectiva.

Iguala, México, el 26 de septiembre de 2014, donde “murieron seis personas, tres de ellos normalistas, hubo dos decenas de heridos y 43 estudiantes normalistas sufrieron desaparición forzosa”<sup>13</sup>. En medio de tan trágico acontecer, para los autores es de sumo interés lo novedoso que para México y el mundo ha sido el transitar durante estos dos años del movimiento Ayotzinapa, en su búsqueda por la verdad y la justicia social. En este tiempo aciago para las víctimas se ha podido demostrar la estructura de un Estado criminal que responde con vil impunidad a las demandas de justicia que se le hacen; y, que, así se puede observar, se ha convertido en el *modus operandi* de una manera de proceder corrupta, encubridora de crímenes de *lesa humanidad*.

Aunado a esto, los autores del libro de manera incisiva y puntual, a lo largo de sus investigaciones, observan en el Movimiento Ayotzinapa una praxis intersubjetiva, dialógica y ética, que expresa y reitera el sentido de emancipación que portan sus luchas en cuanto que correlato existencial de su quehacer cotidiano. También, en el desarrollo de resistencia cívica y política, este movimiento social ha superado las censuras, represiones, inhibiciones, de los organismos gubernamentales mexicanos, gracias a la defensoría de Organismos Internacionales, con marcada creatividad y exigencia moral, para solicitar justicia a un Estado indolente que irrespeta la condición y dignidad humana.

Expresan los autores que desde 2014 hasta nuestros días, el Movimiento Ayotzinapa ha impregnado sus denuncias con un discurso crítico y se ha comprometido con el desafío que implica la construcción en solidaridad de nuevas realidades sociopolíticas, que comienzan a trazar posibles caminos con otro sentido social más auténtico. Ellos son un testimonio viviente de la emergencia de actores históricamente invisibilizados bajo el peso hegemónico de los Estados neoliberales en América Latina.

En su afán por develar cómo a través del Movimiento Ayotzinapa se expresan nuevas formas de pensar y actuar<sup>14</sup>, los autores, observan una periodicidad intensiva en su modo de proceder, jamás vista en otros movimientos sociales, al tiempo que siguen el rastro de cómo con ese actuar, se reproducen nuevas acciones creadoras de la solidaridad necesaria, para que sus luchas se identifiquen con las luchas de todos: se abren espacios políticos alternativos de convergencia plural.

Desde sus inicios, la solidaridad con otros que también soportan, muchas veces en silencio, la indiferencia de organismos gubernamentales cuando de imponer justicia se trata, la violencia de la exclusión, la inhumanidad de la pobreza y la incansable lucha por la vida, ha sido la motivación para tomar las calles por parte de este Movimiento, que ha hecho posible sacar a la luz pública el sistema de corruptela, impunidad, violencia y muerte de tantos desaparecidos.

La obra se estructura en una Introducción que contextualiza los nuevos cambios que se están dando en el mundo en la forma de hacer política *desde abajo*; cuatro (4) Capítulos y las respectivas consideraciones finales que dejan la puerta abierta para seguir reflexionando:

En el *Capítulo I: Una Visión sintética de la Irrupción del Movimiento y de su inicial accionar*, se describen de forma asertiva y contundente, los hechos que dieron nacimiento al Movimiento Ayotzinapa. Con gran especificidad los autores ponen en la vista del lector la trama de engaños y arbitrariedades de las versiones gubernamentales acerca de los hechos; asimismo, se dan a conocer las actuaciones de los organismos defensores de los derechos humanos (Human Rights Watch, Amnistía Internacional, Oficina Latinoamericana en Washington, el Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero Tlachinollan), y de la Iglesia Católica. Desde el análisis realizado en este capítulo, se explica cómo se inicia un plural

13 Cfr. p. 14.

14 “El movimiento de Ayotzinapa ha tenido una intensidad que no se le había visto a otros movimientos de este tipo”. (...) “Queremos comprender lo que lo hace específico. Ha conmovido profundamente a México y al mundo. Tiene un objetivo vital que lo hace existir y ser y un componente de lograr ser oportunidad para la convergencia de muchas luchas” p. 10.

y diverso movimiento por la vida que agrupa y moviliza a distintos Movimientos sociales haciendo un frente unificado y plural para la protesta social que criminaliza la acción del Estado mexicano.

En el *Capítulo II: La centralidad del grupo de expertos independientes de la CIDH y la marcha del proceso hasta finales de 2015*, una vez más, se devela en la obra la ineptitud en el diligenciamiento de la verdad por parte de la Procuraduría General de la República Mexicana (PGR). Los entrapamientos gubernamentales en los que se trata de enlodar la imagen de algunos de los normalistas desaparecidos y la corrupción y la desidia que campean, según describen los autores, se convierten en fuerzas motivadoras para juntar los dolores que hacen crecer la solidaridad, haciendo florecer los caminos que la reproducen. El desenmascaramiento de la mentira, se exige desde la fuerza que el apoyo de los grupos aporta. Zapatistas, intelectuales de la Feria internacional del Libro de Guadalajara, miembros del Congreso Nacional de Indígenas, el Centro de Derechos Humanos y la voz internacional, entre otras no menos importantes, se convierten en aliciente para la lucha humanitaria.

En el *Capítulo III: La estrategia estatal contra el GIEI y el movimiento de Ayotzinapa*, los autores continúan insistiendo en la denuncia que el Estado cuece vilmente en contra del movimiento Ayotzinapa y grupos aliados. Se denuncia la degradante política mexicana desde la guerra que el capitalismo ha emprendido contra *los de abajo*. Se explica aquí, cómo el Movimiento construye un nuevo modo de actuación política para resistir los ataques de *los de arriba*.

En el *Capítulo IV: Diversos énfasis en torno al movimiento de Ayotzinapa*, se interpreta el impacto nacional e internacional que manifestó en Internet el Movimiento en el primer semestre de 2016. Se realiza un exhaustivo análisis de las publicaciones tanto académicas como de opinión, manejando con mucha responsabilidad la perspectiva multiversa de presentación del problema estructural de violencia del Estado mexicano, así como lo que significa el movimiento Ayotzinapa desde una reflexión política profunda

que incide en el repudio nacional e internacional que se hace expreso con mucha firmeza y solidaridad.

Una vasta bibliografía y amplia revisión de información por la web realizada por los autores, genera como resultado un trabajo de investigación bien documentado para ser presentado a las redes Latinoamericanas interesadas en el estudio de las Ciencias Sociales y la crisis de los sistemas políticos, dispuesto para la discusión teórico-práctica respectiva, y a la opinión pública en general. El Movimiento Ayotzinapa más que un movimiento social, se constituye en vanguardia de *los de abajo* que buscan emanciparse de la opresión de *los de arriba* y lleva como estandarte la construcción de un nuevo mundo.

En definitiva, a lo largo de la lectura del libro se percibe la originalidad de la obra que se presenta. Al respecto y reflexionando desde el punto de vista personal, la experiencia lograda con esta lectura, me lleva a entender al Movimiento Ayotzinapa como un registro de las transformaciones sociales comunitarias ejercida desde una praxis política solidaria y pública, desde una vocación democrática manifiesta en la sociedad latinoamericana en general, y expresada en la autonomía de ciudadanos que asumen su responsabilidad moral para hacer del mundo, un mundo mejor para todos los involucrados. Por lo que: "(...) un movimiento como el de Ayotzinapa prosigue siendo necesario" (p. 210).

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la cultura y transmodernidad. Ensayos*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015, 338 pp.

---

Flavio Teruel, Universidad del  
Aconcagua, Mendoza, Argentina. E-mail:  
flavioteruel@gmail.com.

---

En su obra *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1934-) se propone mostrar el propio devenir interpretativo en torno a la problemática filosófica de la cultura latinoamericana. El libro, editado primero en 2006



como *Filosofía de la cultura y la liberación*, y reeditado en 2015 bajo su título original, contiene una serie de ensayos, conferencias y artículos monográficos producidos entre 1965 y 2004<sup>15</sup>.

El problema de la cultura es un tema central en la reflexión filosófica de Dussel, y la pregunta que interroga sobre «quiénes somos culturalmente» es una de las fundamentales. Su interés es comprender el origen, el desarrollo y el contenido de la cultura latinoamericana, proceso que a través de los años fue pasando por diferentes etapas e influencias y que el libro aquí reseñado nos permite conocer.

Aparte de una introducción escrita en 2004, los trabajos aparecen presentados en dos partes: la primera de ellas reúne aquellos previos a la constitución de la filosofía de la liberación, *i. e.*, ensayos en los que la metafísica de la alteridad

aún no era el tema central. Son los ensayos escritos dentro del universo de significación ricoeuriana, en los cuales pueden notarse rasgos eurocéntricos. En la segunda parte, la cuestión aparece formulada desde la dialéctica del opresor/oprimido y desde la oposición centro/periferia. La lectura de estos trabajos nos permite contemplar el devenir de las transformaciones de la reflexión de Dussel en torno a la cuestión de la cultura latinoamericana, en la que hay al menos tres momentos: a) el momento de la cultura latinoamericana «fuera de la historia de las culturas»; b) el momento de la cultura latinoamericana dominada y excluida, y de la cultura popular como cultura del bloque social de los oprimidos; y c) el momento que se abre a partir de las intuiciones sobre el problema de la interculturalidad en el marco de la trans-modernidad. Intentaremos dar cuenta brevemente de la problemática en esos tres momentos según aparecen planteados en la presente obra.

Desde sus primeros escritos de 1964, Dussel ha expresado la importancia de un replanteo total de la historia mundial para «descubrir el lugar de América Latina». Es preciso, entonces, situarse en una visión de la historia universal para desentrañar el sentido de la cultura latinoamericana. Dicho de otro modo: es necesario reconstruir la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia universal.<sup>16</sup> En efecto, para ello se torna imprescindible no sólo sobrepasar las fronteras de las historias nacionales, sino incluso ciertos límites históricos, productos de periodizaciones que responden a posiciones políticas e ideológicas. Hacia 1965, en su ensayo *Iberoamérica en la historia universal*, este proceso es entendido como desmitificación, y es definido como la destrucción de los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan, *i. e.*, en último término,

15 Sin embargo, no es la primera vez que los trabajos de Dussel sobre filosofía de la cultura aparecen reunidos en un libro. La obra en portugués *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991)* reunía efectivamente la mayoría de estos trabajos: *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991)*, São Paulo, Paulinas, 1997, 237 p.

16 Esta misma obsesión ha seguido siempre presente: en el año 2007, Dussel publica el primer tomo de su *Política de la Liberación* cuyo subtítulo reza: *Historia mundial y crítica*.

la historia universal. Mitificar es, contrariamente, pretender explicar la historia de un pueblo a partir de algunos hechos relevantes determinando los mismos con un valor absoluto, lo que torna posible hallar una conciencia cultural formada a partir de un relato histórico mitificado.

El modelo teórico a partir del cual, hacia 1964, Dussel inicia sus investigaciones en torno al problema de la cultura latinoamericana, es el modelo ricoeuriano. En efecto, la influencia del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005) ha sido determinante en el interés inicial de Dussel por comprender la cultura latinoamericana. Hasta fines de la década del 60, Dussel permanecerá en esta tradición filosófica.

En esta primera etapa, el objetivo filosófico de Dussel es hallar los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura intencional del mundo latinoamericano, es decir, explicar su *núcleo ético-mítico*. Para ello es preciso, según Dussel, abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente, dado que explicar la historia de un pueblo no sería posible sin una historia universal que muestre su contexto, sus proposiciones, su sentido. Ese permanente *abrir* impide la *mitificación* y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico siempre continuo e ilimitado. Ese abrir el horizonte del pasado implica ubicar el origen de nuestra primera historia en la Mesopotamia del milenio IV antes de Cristo. Para Dussel, la historia de América latina, enmarcada, por así decirlo, en la historia universal, haría posible tomar conciencia del papel que nos tocaría desempeñar en la historia universal.

En el artículo *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, conferencia pronunciada en 1967 en la Universidad del Nordeste, Dussel muestra la apropiación que realiza de determinadas categorías ricoeurianas junto con la incorporación de la historia latinoamericana para abordar de un modo concreto la problemática en cuestión. En efecto, la cultura es una de las dimensiones de nuestra existencia intersubjetiva e histórica. Es un complejo de elementos que

constituyen radicalmente un sistema concreto de significación, *i. e.*, un *mundo*. La intención dusseliana consiste en realizar una hermenéutica de la cultura, esto es, una develación de su significación oculta.

Entre las categorías que toma de Ricoeur, hallamos las siguientes: *núcleo ético-mítico, civilización, ethos, valores y estilo de vida*, entre otras. La primera de ellas, *i. e.*, el *núcleo ético mítico*, hace referencia al sistema de valores que posee un grupo y que se manifiesta a través de símbolos o mitos cuyo contenido es el *mundo*. Este sistema de valores puede presentarse inconsciente o conscientemente, es aceptado y no es establecido críticamente. Según Ricoeur, es el fondo cultural de un pueblo y es el núcleo creador de las grandes civilizaciones. Dussel distingue aquí las siguientes dimensiones: a) *civilización*, b) *valores*, c) *ethos* y d) *estilo de vida*.

La definición que brinda Dussel acerca de la cultura tiene que ver con el entramado de las categorías ya aludidas:

*Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforma el ámbito físico-animal en un "mundo", un mundo cultural (p. 103)<sup>17</sup>.*

Según Dussel, todo grupo humano posee una cultura que le es propia, aunque no sea una gran cultura ni una cultura original. Todo grupo humano tiene su propia cultura por más inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que sea. La civilización es universalizable; sin embargo, la cultura sólo puede comprenderse si uno se incorpora a la comunidad que la vive: la cultura es intransmisible. Las estructuras intencionales de la cultura latinoamericana deben ser buscadas en los símbolos, mitos y estructuras religiosas. Esto explica las obras filosóficas que Dussel produce en el periodo comprendido entre los años 1964 y 1969, y cuyo objetivo era elaborar una antropología latinoamericana a partir de la

hermenéutica de los símbolos míticos de las culturas helénica, semita y cristiana.

La conferencia de 1973, *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*, abre la segunda parte del libro. En ella, Dussel demuestra que el modelo de análisis propuesto por Ricoeur sólo es válido al aplicarse en una sola cultura considerada en sí misma y sin relación a otra, pero no para analizar el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas, por ejemplo). Hacia fines de 1960 se conjugan tres elementos que serán los detonantes de la apertura a un nuevo horizonte hermenéutico en la reflexión filosófica dusseliana. Nos referimos al surgimiento de las ciencias sociales críticas en América Latina, en particular la teoría de la dependencia; la lectura de la obra del filósofo de origen lituano Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, y los movimientos populares y estudiantiles, en particular, el Cordobazo de 1969. Todo ello confluirá en una nueva visión sobre la cultura, y desde entonces, la filosofía de la liberación será también una filosofía crítica de la cultura cuyo interés es articularse con el bloque social de los oprimidos.

Hacia 1973, entonces, puede notarse ya la recepción del pensamiento levinasiano en la obra de Dussel en categorías tales como: *Otro, negatividad metafísica, cara-a-cara, exterioridad*, entre otras. En efecto, el primer *cara-a-cara* se estableció -según Dussel- con la llegada de los españoles a América. Afirma nuestro filósofo que previo a la conquista y a su proceso de exterminio hubo un *mundo* otro que el europeo, mundo que fue reducido a un ente a disposición de la civilización del *centro* por la lógica de la dominación. La *exterioridad* del amerindio frente al europeo fue dominada, lo que constituyó el primer proceso de alienación en América. El amerindio es interiorizado en la totalidad hispano-americana y puesto al servicio del dominador como mano de obra. Esta dominación es acometida en función de un proyecto histórico que no era otro sino el de enriquecer al español a través del oro y la plata del indio. Es, pues, la dialéctica del señor y el esclavo: el dominio del hispánico sobre la cultura amerindia.

Por otra parte, la doctrina del desarrollo afirmaba que los países desarrollados poseen un modelo económico determinado y que los países subdesarrollados tienen el mismo modelo pero defectuoso. Por consiguiente, lo que los países subdesarrollados debían hacer era imitar aquel modelo y así progresar y desarrollarse hasta identificarse con él. Sin embargo, a partir de la década del 60 se produce la crisis del modelo de desarrollo. En efecto, la cuestión es ahora planteada de manera tal que los países desarrollados y los países subdesarrollados no conforman realidades independientes, antes bien, son parte de una misma *totalidad*. Los países *subdesarrollados* constituyen la *periferia* en cuanto *exterioridad* de esa *totalidad*, mientras que los países *desarrollados* constituyen el *centro* de la misma. La *totalidad* es el mercado internacional con un *centro* y una *periferia*. La teoría de la dependencia mostraba, así, la asimetría económica entre *centro* y *periferia*, dos categorías que pasan a ser centrales para todo posible análisis sobre la problemática, y a las que Dussel relaciona con dos de las categorías principales del universo discursivo de la filosofía de la liberación: *totalidad* y *exterioridad*, y ello para situar la problemática de la opresión en el plano geopolítico. La tesis fuerte de la teoría de la dependencia afirmaba que la dominación del Norte condicionaba el subdesarrollo del Sur. En efecto, los países del *centro* desarrollado son desarrollados porque han usufructuado la explotación de los países coloniales. La importancia de esta teoría la expresa Dussel del modo siguiente: "Esta visión permite rehacer la historia y descubrir que desde el origen del mundo moderno hay una injusticia radical." (p. 200). No existe, entonces, una relación entre un país y otro como si fueran dos sistemas separados. La cuestión debe ser planteada en el nivel internacional o geopolítico donde hay un *centro* y una *periferia*, de manera tal que no constituyen dos totalidades independientes sino que forman parte de una única totalidad: el *mercado internacional*.

Ahora bien ¿por qué es esto importante para la problemática de la cultura? Porque la lógica de la dependencia desde el punto de vista económico tiene su correlato en la dependencia cultural. El hombre moderno europeo se constituye a partir

de la conquista de América. Ese hombre es previo al *ego cogito* cartesiano y es caracterizado por Dussel como *ego conquiro*.<sup>18</sup> Ese sujeto moderno europeo forma parte de una cultura particular -provinciana, diría Dussel- que niega todo otro particularismo cultural. Cultura particular que impone como cultura universal. En nombre de ese particularismo sostenido como universal es que se da el proceso de dominación cultural respecto de la exterioridad de las otras culturas. A través del proceso de dominación cultural (o pedagogía de la dominación), el *centro* proyecta en la propia conciencia del dominado su cultura como la única, negando así la cultura del Otro. El colonizado culturalmente produce también una *desvalorización* de su cultura propia.

En su artículo *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación*, el último de los trabajos que conforma el libro y sin dudas el más denso filosóficamente, la categoría *cultura popular* es considerada como una categoría concreta y real en América Latina. La *cultura popular* es cultura de resistencia y oposición. Sus características son: a) ser *revolucionaria*: contra la cultura proletaria (del dogmatismo abstracto de la izquierda); b) ser *popular*: contra el populismo en tanto que ambigua cultura nacional; c) ser *antiliberal*: contra la cultura conservadora (del liberalismo y positivismo); d) ser *anticonservadora*: contra la cultura conservadora (del conservadurismo); e) ser *antiibérica*: contra los hispanistas; f) ser *indigenista*: contra el indigenismo integracionista.

El artículo que abre el libro y que hemos reservado hasta el final del presente escrito en función de mostrar ese devenir interpretativo más arriba enunciado, *Transmodernidad e interculturalidad*, escrito en 2004, trata la cuestión de la *trans-modernidad* en el marco del diálogo intercultural como superación del concepto de *post-modernidad* y como crítica a la *multiculturalidad liberal*. La nueva hipótesis de trabajo en la que se apoya este escrito<sup>19</sup> afirma que la *centralidad* del sistema-mundo y la Modernidad

europea no son fenómenos sincrónicos; esto es, la Europa moderna llega a ser *centro* después de ser *moderna*. Europa comenzó a ser centro del sistema-mundo desde la revolución industrial, que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, de modo “[l]a hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989).” (p. 50).

Las culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etcétera), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural) presentan una *exterioridad* respecto de la Modernidad europea. Por no ser modernas, tampoco dichas culturas pueden ser *post-modernas*, en tanto que etapa final de la cultura moderna europea-norteamericana. De allí el concepto de *trans-modernidad* para situarlas más allá de la modernidad europea-norteamericana como radical novedad, exterioridad alternativa de lo siempre distinto:

*Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “mas-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas. (p. 52)*

El diálogo intercultural con intención de *trans-modernidad* debe partir del reconocimiento de la situación de asimetría existente. Entre los aspectos de este diálogo, nuestro autor señala los siguientes: a) la afirmación de la exterioridad despreciada, *i. e.*, la *autovaloración* de la propia cultura despreciada por la modernidad europea; b) la *crítica interna* de la propia tradición desde los supuestos hermenéuticos de la propia cultura; c) la estrategia de *resistencia cultural* a partir de la tarea hermenéutica sobre los textos constitutivos de la propia cultura; d) el *diálogo intercultural* entre

18 DUSSEL, E (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural editores, La Paz, p. 40-47.

19 En este sentido, debe recordarse que en trabajos anteriores Dussel situaba la modernidad, el colonialismo, el sistema-mundo y el capitalismo como aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente, siguiendo sobre todo la obra de Immanuel Wallerstein, *The modern World-System*. Cf. *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, ed. cit., pp. 42-43.

los críticos de su propia cultura, *i. e.*, aquellos que la recrean desde los supuestos críticos de la propia tradición cultural, cuyo primer momento debe ser un diálogo intercultural sur-sur y, posteriormente, un diálogo intercultural sur-norte. La transmodernidad constituye, entonces, la posibilidad de la afirmación creativa en la construcción de una cultura humana futura desde la exterioridad excluida y negada por la Modernidad.

*Filosofía de la cultura y la transmodernidad* constituye un valioso aporte y testimonio acerca del devenir tanto de los estudios como de las intuiciones de Enrique Dussel en torno a la filosofía de la cultura. La reedición de esta obra indica, asimismo, que el pensamiento de Enrique Dussel sigue teniendo relevancia para comprender procesos complejos que necesitan ser atendidos desde la perspectiva que él viene elaborando desde los inicios de su carrera. La reedición de esta obra para acercarse al devenir de su pensamiento es un gran acierto.

Rodrigo Cordero. *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. New York & London: Routledge, 2017, 186pp.

---

Antón Voyame. CIECS-CONICET, Argentina.  
E-mail: voyamea@gmail.com

---

Esta prolija obra, dividida en tres partes, está dedicada a lo que a grandes rasgos podríamos denominar Teoría Social Contemporánea. Por esa razón, pensamos que se trata de un libro que puede interesar tanto a sociólogos como a filósofos, y a todo aquel que se preocupe por la producción de conocimiento crítico hoy en las Ciencias Sociales en general. En los dos primeros párrafos de la Introducción, el autor expone ya con transparencia la cuestión que orienta toda esta investigación. Debemos admitir, como dice Rodrigo Cordero, que tanto la crisis como la crítica son signos de la irremediable fragilidad que habita en la fundación de lo social. La pregunta que se desprende inmediatamente de esta tesis es cómo el elemento subjetivo que caracteriza a toda práctica crítica se integra con el elemento objetivo de la experiencia de crisis. Sabremos entonces desde un principio cuales son las dos series que formarán la totalidad de la obra. Primero, la

serie que se tiende desde la crisis hacia la crítica, y luego, la serie que se orienta desde la crítica hacia la crisis. Serán así las dos caras de una misma pregunta, y de una posible respuesta. Veremos igualmente que el autor, a lo largo de la obra, no se contenta sólo con exponer el problema tejido alrededor de los conceptos de crisis y de crítica. Más bien logra poner en evidencia, con mucho éxito desde nuestro punto de vista, toda una serie de cuestiones que, si bien requieren de esa pregunta inicial para formularse, al mismo tiempo proyectan la discusión hacia dilemas teóricos que han sido y son constituyentes de las tradiciones sociológicas y filosóficas tal como las comprendemos hoy.

El libro se compone de tres partes y un epílogo. En la primera parte, *Sociologies of Crisis/ Critiques of Sociology*, Rodrigo Cordero aborda la cuestión de la relación entre crisis y crítica en dos capítulos. El primero dedicado a la crítica de la noción de crisis, desde Karl Marx hasta Ulrich Beck. Contra la generalización y la divulgación de un concepto vacío y autoevidente de crisis, pero también contra la profética y en ocasiones dramática enunciación permanente de la crisis como fenómeno, el autor propone su íntegra reelaboración. Desde la crisis de los mercados financieros de 1857 hasta las revueltas de Mayo de 1968, desde Marx hasta Aron, pasando por Morin, Poulantzas, Touraine, entre otros. El autor muestra cómo, en sociedades capitalistas como las nuestras, con economías convulsas, en las cuales los actores sociales conscientemente se auto-describen como “viviendo en crisis”, quizás no podamos renunciar a la utilización de un concepto de crisis. Pero así como es imposible renunciar al uso del concepto, deber ser igualmente irrenunciable la crítica de su reificación, de su fetichización. Nos encontramos, finalmente, entre la tradición marxista y la tradición liberal. Tanto una como la otra, desde la Modernidad, no han dejado de pensar ese extraño fenómeno. Y si son las crisis las que desfondan lo social y permiten la emergencia de nuevas formas de socialización, entonces –el autor nos advierte– hoy debemos prestar especial atención a las transformaciones que el capitalismo neoliberal contemporáneo lleva

a cabo al descifrar problemas sociales sistémicos como problemas técnico-institucionales. Se trata de un desplazamiento que excluye las crisis del dominio público de la interpretación y la discusión, reduciéndolas a la aplicación de procedimientos legales y decisiones administrativas. Si hay que recuperar y repensar el concepto de crisis es debido a que ellas están siendo pensadas y gestionadas, cada vez más, sobre todo aquí en Latinoamérica, por la creciente despolitización del capitalismo neoliberal.

El segundo capítulo aborda fundamentalmente el concepto de crítica, desde Hegel hasta Luhmann. Nos encontraremos con una lectura de Hegel muy particular, signada principalmente por las tesis más fuertes del postfundacionalismo filosófico. Pero Hegel no aparece sólo para explicitar la tesis que ya habíamos aceptado en la Introducción –la irremediable fragilidad que constituye toda fundación de lo social-, sino que anuncia una de las torsiones más interesantes del texto, si no la más interesante en la medida que es estructurante en relación a la configuración general de la obra. Se trata de la recuperación de una tesis importante de un cuaderno escrito y nunca publicado por Bertold Brecht y Walter Benjamin, llamado *Krise und Kritik*. Imaginamos que la obra de Rodrigo Cordero hereda su nombre no sólo en homenaje a estos grandes pensadores sino también a causa de la relevancia de la tesis que de allí extrae. La idea es que la crítica no es un movimiento unidireccional, que no se trata sólo de un movimiento subjetivo que piensa o se dirige hacia un fenómeno objetivo, la crisis. La crítica no está a la espera de la crisis, sino que también es capaz de producirla, de promover su emergencia a partir de la intervención activa sobre lo real. La crítica no aborda un objeto ya dado, sino que es capaz de traerlo a la superficie, con sus nuevos posibles sentidos y prácticas. En ese sentido, lo que vamos a encontrar en el segundo capítulo es la constitución de una relación dialéctica y contradictoria, es decir problemática, entre los conceptos de crisis y de crítica.

La segunda parte, *Models of crisis/Forms of Critique*, se compone también de dos capítulos,

los capítulos tercero y cuarto del libro. Al capítulo número tres Rodrigo lo dedica básicamente a recomponer la relación, anunciada ya entre los capítulos primero y segundo, entre una crítica de lo social y las crisis inherentes al desarrollo capitalista. Para pensar nuevamente esta relación recurre casi exclusivamente a la teoría crítica de Jürgen Habermas. La preocupación que subyace se vincula necesariamente con un diagnóstico doble. Por un lado, como ya hemos dicho, es preocupante para el teórico social el hecho de que las crisis se hayan transformado en objetos de gestión administrativa, no ya política, y que abandonen el ámbito de lo público como fenómeno que, por un instante al menos, pone en cuestión y en suspenso a las estructuras normativas y comunicativas que organizan a una sociedad determinada. Y, por otro lado, es preocupante también la ausencia de una teoría fuerte sobre las crisis. A éstas generalmente se las entiende como elementos teóricos desvinculados de la producción de una teoría crítica que pueda poner en cuestión las estructuras sobre las que se apoya una sociedad; es decir, es preocupante la ausencia de una teoría que se comprometa con el carácter real de las crisis, con los conflictos socio-históricos que implican y las posibles transformaciones que contienen. Con el fin de avanzar en la formulación de una teoría crítica que logre salvar ambas dificultades, o que al menos pueda pensarlas, el autor propone complejizar la relación. Es necesario entender que la crítica no es una simple respuesta subjetiva a un fenómeno objetivo, las crisis, sino que tiene una potencia propia: la de poner en cuestión el orden simbólico, temporal y normativo. Si olvidamos que la crítica tiene semejante potencia, entonces será imposible vincular su ejercicio con la intervención política de la teoría en las sociedades democráticas actuales.

Y para pensar el movimiento que dirige la crítica hacia la crisis, Rodrigo Cordero aborda en el capítulo cuarto la teoría de Reinhart Koselleck. Hay que tener cuidado, dirá, con el exceso de subjetivismo. Esto significa que hay que conservar cierta reserva respecto a la autonomía de la dimensión moral que se esconde en todo

criticismo social. No hay que olvidar la dimensión estrictamente política de la crítica, la cual se funda en un diagnóstico de las condiciones históricas de producción no sólo de la crisis como objeto, sino de los conceptos a partir de los cuales ella es pensable. Podríamos decir que el autor nos advierte en sucesivas ocasiones: frente a las utopías morales es necesario reivindicar cierto realismo político. Aquél realismo que no puede pensar la crítica sin un diagnóstico de la experiencia histórica y de las condiciones sociales. Pues, lo que esconde la utopía moral es, a fin de cuentas, la clausura de la historicidad de lo social, y con ella, la clausura de lo político. Y ésta es, a su vez, el fin del diagnóstico de las contradicciones sociales y de la dialéctica constituyente de todo conflicto social. El autor, básicamente, nos advierte sobre el punto en el cual la crítica deja de ser una crítica de la crítica. Una crítica no reflexiva, en su sentido más estricto, adolece de dogmatismo.

En la tercera parte, *Fragile Foundations/ Political Struggles*, para responder a las inquietudes latentes de las dos partes anteriores del libro, el autor analiza la obra de dos pensadores fundamentales del siglo XX: Hannah Arendt y Michel Foucault. A ellos dedica los capítulos cinco y seis respectivamente. Sabemos ya que una de las grandes dificultades ante las cuales los discursos críticos han demostrado su flaqueza, es la ausencia de una crítica antidogmática de la crítica. Por ello, el estudio de Rodrigo Codero aborda, a partir del capítulo quinto, la cuestión del totalitarismo, para lograr exponer la que considera la actitud fundamental de la posición arendtiana. Las crisis, lo sabemos desde el principio, implican la suspensión del orden simbólico, normativo y temporal de una sociedad dada, y producen una apertura a transformaciones posibles, a la formulación de nuevos acuerdos y organizaciones sociales. La crítica se introduce en ellas para analizarlas y exponerlas, pero reclama al mismo tiempo el derecho a interceder como juez y parte de los conflictos sociales. La solución a la crisis surge así como anterior a la crisis misma. Es lo que el autor llamará, a propósito de lo desarrollado por Arendt, la paradoja del pensamiento crítico. Y la

solución a esta dificultad se encuentra, podríamos decir, en la crisis. Lo que debe de algún modo producir la crítica es una suspensión sobre ella misma. Es decir, debe introducir la crisis, la suspensión, en su propio ejercicio. De ese modo, propone el autor, la crítica debería ser reconocida por su modestia, antes que por su radicalidad o su dogmatismo. Esa modestia, ese continuo ejercicio crítico que logra exponer y hacer durar la suspensión de nuestras certezas, sin dar quizás necesariamente una respuesta rápida, es el elemento determinante a partir del cual podemos evitar una clausura de lo político. La crítica expondría así, finalmente, no sólo el carácter no sustancial de la fundación de lo social, es decir la contingencia inherente a todo fundamento, sino que expone al mismo tiempo su propia fragilidad.

En el capítulo sexto el autor se aventura a exponer algunas de las virtudes de lo que entiende por esa modestia crítica. Claramente, una parte fundamental de la reflexión crítica, además de su relación dialéctica con la crisis, además de cierta actitud específica, es también la vinculación con las condiciones histórico-políticas. En ese sentido, los análisis genealógicos de Michel Foucault ocupan un lugar importante dentro de una elaboración teórica general sobre la relación entre crisis y crítica. El autor lo tiene en cuenta, pero más llama su atención una idea que debe ser leída en continuidad con lo presentado en el capítulo anterior. La modestia de la crítica abre el pensamiento general de una época a la posibilidad no de ensayar respuestas ya ensayadas, sino a la posibilidad de probar nuevas formas de vida y de introducir nuevas formas de subjetividad en la historia. Ante el triste destino de cualquier crisis social es necesario reivindicar el optimismo de la libertad que experimenta, a partir de las luchas y de los conflictos sociales, con nuevas estructuras normativas y simbólicas, nuevas formas de organización social, etc. Por ello, entendemos que una de las mayores preocupaciones del autor, al igual que para Michel Foucault en sus análisis sobre el Liberalismo, es la repetida exclusión de las crisis del ámbito público, como objeto de administración y de gestión. Encontraremos al

principio y al final del libro una misma inquietud: la crisis y la crítica son dos ejercicios que no deberían dissociarse, y ninguna puede reducir a la otra.

Ya en el epílogo, el autor produce un viraje radical respecto a toda la argumentación anterior, pero expone al mismo tiempo, algunas de las ideas determinantes que subyacen a la estructuración de la obra. La argumentación se dirige a otra clase de problemas. Una de las tesis fuertes, que aparece por primera vez en las obras de Hegel y Marx pero que es supuesta por el desarrollo de todo este libro, consiste en asumir que una crítica de la sociedad no puede proceder sin realizar antes una crítica de los conceptos a partir de los cuáles ella va a ser pensada. Lo que sugiere esta tesis es que una sociedad brinda no solamente los elementos concretos a analizar sino que dispone también los conceptos a partir de los cuales logramos comprenderla. Esto implica que necesariamente el abordaje de los hechos empíricos requiere de una instancia especulativa, que no se deduce directamente de esos hechos. A partir de la reconstrucción de esta tesis, el autor presenta una oposición ya convencional entre especulación teórica e investigación empírica, o en sus propias palabras, entre filosofía y sociología. El concepto en disputa es el de sociedad, y las posiciones que se lo disputan en la discusión son el idealismo, el positivismo y el humanismo. Vuelve a ponerse en la superficie una vieja cuestión: ¿es posible pensar una teoría social sin una discusión epistemológica seria? ¿Podemos pretender conocer lo real sin preguntarnos qué es y cómo se lo aborda?

La conclusión, desde nuestro punto de vista más importante, es que la oposición entre investigación empírica y especulación teórica o conceptual es un falso dilema. Y su repercusión no es simplemente epistemológica. Lo que está en cuestión, y por eso el epílogo se integra a la perfección con el resto de la obra, es la posibilidad de elaborar un conocimiento crítico real sobre nuestras sociedades contemporáneas. Es la preocupación que orienta al texto de principio a fin. Y la apuesta fundamental del autor es que hay que reivindicar nuevamente el derecho a la especulación teórica, a la producción de nuevas teorías sobre lo social que involucren una visión renovada sobre las crisis, cada vez más corrientes, y sobre el conocimiento crítico, hoy devaluado.

*Crisis and Critique* es un texto esencial para todos aquellos que son interpelados por el llamado a la producción teórica hoy, en el ámbito de la teoría social, la sociología o la filosofía. Hay que retomar la apuesta del autor. Si no es posible una crítica de la sociedad sin una crítica de los conceptos a utilizar, entonces no es posible una crítica sin una crítica de la crítica. Y hoy, una crítica de la crítica implica una reconstrucción de aquellos pensamientos que le dieron forma, y la comprensión de las urgencias histórico-políticas que nos motivan. Por ello, desde nuestra modesta opinión, la publicación de esta obra es fundamental para repensar los dilemas y las discusiones clásicas, con motivo de una crítica de nuestro propio tiempo, aquí, en Latinoamérica



## DIRECTORIO DE AUTORES

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 137  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### **Alberto FILIPPI**

Universidad de Roma  
La Sapienza y de Camerino. Italia.  
Profesor en la Escuela del Servicio de Justicia  
del Ministerio Público, Universidad de Lanus, Bs  
As, Argentina.  
C-electrónico: alberto.filippi@unicam.it

### **Michael LÖWY**

Centre National de la Recherche Scientifique  
(CNRS). París, Francia.  
C-electrónico: michael.lowy1@gmail.com

### **Sara Beatriz GUARDIA**

Directora Cátedra José Carlos Mariátegui.  
Directora del Centro de Estudios La Mujer en  
la Historia de América Latina (CEMHAL)  
Universidad San Martín de Porres, Perú.  
C-electrónico: sarabeatriz.guardia@gmail.com

### **César GERMANÁ**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos.  
Departamento Académico de  
Sociología, Lima, Perú.  
C-electrónico: cagermana@yahoo.com

### **Pierina FERRETTI**

Socióloga, Universidad de Valparaíso y  
Magister en Estudios Latinoamericanos por la  
Universidad de Chile. Doctoranda en Estudios  
latinoamericanos en el Centro de Estudios  
Culturales Latinoamericanos de la Universidad  
de Chile. Becaria de la Comisión Nacional de  
Ciencia y Tecnología (Conicyt) del Gobierno de  
Chile, Chile.  
C-electrónico: fferretti@uchile.cl

### **Saúl PEÑA K.**

Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana  
de Psicoanálisis, Lima, Perú.  
Avenida Salaverry 3463, San Isidro (Lima 27).  
C-electrónico: saulpk@terra.com.pe

### **Samuel SOSA FUENTES**

Profesor-Investigador del Centro de Relaciones  
Internacionales  
de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de  
la Universidad Nacional Autónoma de México.  
Miembro del Consejo Consultivo Internacional de  
la *Cátedra José Carlos Mariátegui* (México)  
C-electrónico: sonnyboy\_mx@yahoo.com

### **Víctor MAZZI HUAYCUCHO**

Universidad Nacional de Educación,  
Enrique Guzmán y Valle. La Cantuta. Lima. Perú  
C-electrónico: mazzi1960@hotmail.com

### **Carmen Susana TORNQUIST**

Universidade do Estado de Santa Catarina,  
UDESC  
Grupo de investigación LUTE, Brasil.  
C-electrónico: carmentornquist@hotmail.com

### **Gonzalo JARA TOWNSEND**

Universidad de Valparaíso, investigador del  
Centro de Estudios del Pensamiento  
Iberoamericano  
(CEPIB-UV), Chile.  
C-electrónico: lga\_jaratownsend@hotmail.cl

### **Patricio GUTIÉRREZ DONOSO**

Universidad de Valparaíso, académico  
investigador del  
Centro de Estudios del Pensamiento  
Iberoamericano (CEPIB-UV), Chile.  
C-electrónico: gutierrez.donos@gmail.com  
patricio.cutierrez@uv.cl



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 22, n° 77

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en junio de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)



## Utopía y Praxis Latinoamericana Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

---

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

### *Normas de Publicación*

**Utopía y Praxis Latinoamericana:** Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

**Presentación de originales:** Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

#### **Secciones de la revista**

##### **Aparición regular**

**Estudios:** es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

**Artículos:** es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

**Ensayos:** es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

**Reseñas bibliográficas:** es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc..) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

### **Aparición eventual**

**Notas y debates de Actualidad:** es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

**Entrevistas:** es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

### **Formato de citaciones hemero-bibliográficas**

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

### **Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo**

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

### **Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo**

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegémica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°. 4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier exesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

### **Evaluación de las colaboraciones**

Todos los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

### **Presentación y derechos de los autores y coautores**

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.



**Utopía y Praxis Latinoamericana**

**Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**

---

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

### *Guidelines for Publication*

***Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis)***: Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

***Presentation of original texts***: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director), *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559, Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. ii) (electronic), [amarquezfernandez@gmail.com](mailto:amarquezfernandez@gmail.com) y/o [utopraxis@yahoo.es](mailto:utopraxis@yahoo.es)

#### ***Journal sections***

##### ***Normal features***

***Studies***: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

***Articles***: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

*Essays*: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not exceed 15 pages.

*Bibliographical Reviews*: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not exceed 5 pages.

### **Occasional features**

*Up-dated notes and debates*: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not exceed 10 pages.

*Interviews*: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

### **Format for bibliographical quotations**

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

#### **Quotations from journal articles should follow the model below:**

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 10, n°. 29. Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

#### **Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:**

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

### **Evaluation of Collaborative Efforts**

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

### **Presentation of and rights of authors and co-authors**

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.



## **Utopía y Praxis Latinoamericana** **Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

### *Instrucciones para los Árbitros*

Se parte del supuesto de que el árbitro es “un par” del arbitrado. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

#### **1. El nivel teórico del trabajo**

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

#### **2. El nivel metodológico del trabajo**

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

#### **3. Nivel de interpretación del trabajo**

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

#### **4. El nivel bibliográfico de la investigación**

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

#### **5. El nivel de la gramática**

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la in-

vestigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

#### **6. El nivel de las objeciones u observaciones**

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

#### **7. La pronta respuesta del árbitro**

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

#### **8. La presentación formal**

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las *Normas de Publicación* de la revista que aparecen al final de la misma.

# CONDES

Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico



Vicerrectorado Académico  
Universidad del Zulia (LUZ)  
República Bolivariana de Venezuela

## CONDES Aliado firme del investigador

### OBJETIVOS DE DESARROLLO

- Consolidar una plataforma de investigación en LUZ que ofrezca al país y a la comunidad científica avances y resultados de investigación científica innovadores y comprometidos con el entorno social.
- Generar y desarrollar conocimiento competitivo y de alto valor social.
- Formar profesionales capaces de generar soluciones alternativas e innovadoras a los problemas del contexto venezolano y mundial a partir de una investigación científica rigurosa y exigente.
- Difundir los resultados y avances de la investigación científica que se cumple en LUZ a través de diversas estrategias (publicaciones, eventos científicos, intercambios, ruedas de negociación, etc.)
- Lograr que todos los docentes a dedicación exclusiva y a tiempo completo de LUZ participen activamente en actividades de investigación.
- Generar vínculos y alianzas entre las unidades y grupos de investigación de LUZ y sus homólogos en las otras universidades y centros de producción de conocimiento de Venezuela y el mundo.
- Integrar la investigación científica y el postgrado en LUZ.

### ESTRUCTURA ORGANIZACIONAL

#### Comisiones CONDES

Para llevar a cabo sus funciones, el CONDES cuenta con la Comisión de Desarrollo Científico y la Comisión de Estudios Humanísticos y Socia-

les, las cuales están conformadas por un delegado representante de cada Facultad y un delegado representante del Consejo Universitario.

#### Coordinación Secretaría

La Coordinación Secretaría preside ambas comisiones, las cuales forman un equipo y cumplen con las actividades planteadas para la aprobación y ejecución de cada uno de los programas de apoyo que este organismo financia, además de fijar lineamientos de políticas de investigación para el desarrollo y fomento de dichas actividades.

#### Departamento de Planificación, Gestión y Control

Se encarga de:

1. Planificar y gestionar adecuada y oportunamente las solicitudes de financiamiento de programas del CONDES, a fin de verificar el cumplimiento de los aspectos de carácter académico, así como la distribución presupuestaria de los recursos solicitados, previo a la evaluación de las Comisiones Técnicas del CONDES.
2. Asesorar de forma acertada a los delegados de las Comisiones y a la comunidad científica intra y extrauniversitaria respecto a los trámites y políticas del CONDES para el otorgamiento de subvenciones así como de brindar información sobre las decisiones tomadas.

Este Departamento cuenta con el apoyo de la Sección Evaluación de Proyectos el cual tiene bajo su responsabilidad la evaluación académico-administrativa de los diferentes programas que financia el CONDES.

## **Departamento de Administración**

Tiene a su cargo planificar y ejecutar los desembolsos financieros, para lograr la entrega oportuna de los requerimientos contemplados en las partidas a ejecutar por el investigador; cuenta con el apoyo de la Sección de Compras.

### **Sección de Compras:**

Verifica, procesa y garantiza la adquisición de equipos y materiales de apoyo a la investigación.

## **Departamento de Divulgación y Relaciones Públicas**

Es el responsable de:

1. Difundir los resultados de las investigaciones financiadas por el CONDES.
2. Organizar, coordinar y supervisar los eventos institucionales del CONDES.
3. Diagramar los diseños de divulgación relativos a la actividad científica generada en luz a fin de mantener informada a la comunidad universitaria.
4. Difundir información sobre políticas de investigación CONDES y de otros organismos promotores de la actividad científica a nivel nacional e internacional.

## **Departamento de Informática**

Responde del Sistema Automatizado de Información sobre la Investigación en LUZ (SAINVELUZ) y de la presentación y actualización del sitio web: [www.condesluz.org.ve](http://www.condesluz.org.ve). Asimismo, se encarga de velar por el funcionamiento de los equipos de computación utilizados en los departamentos del CONDES y de proveer a todos los usuarios de herramientas tecnológicas para el cumplimiento de sus funciones. Además de brindar asesoría necesaria a los usuarios del CONDES como a los investigadores, en términos de manejo y aplicación de software y hardware.

## **Departamento de Archivo**

Clasifica, codifica y almacena toda la documentación que se recibe y se genera en el CONDES, a fin de poder suministrar la información solicitada por las Comisiones, el personal administrativo y la comunidad científica en general.

## **FINANCIAMIENTOS**

### **Programas y Proyectos de Investigación:**

Contribuye con el desarrollo de la investigación científica y humanística a través del financiamiento de los programas y proyectos de los miembros del personal Docente y de Investigación en LUZ.

### **Asistencia a Eventos Nacionales e Internacionales:**

Promueve y apoya a la comunidad científica de investigadores a participar en diferentes eventos nacionales e internacionales con el fin de enriquecer la formación académica a través del intercambio entre pares integrados.

### **Organización de Eventos Científicos:**

Este financiamiento es asignado a las diferentes facultades, siempre y cuando los mismos, estén enmarcados en el desarrollo de las actividades de investigación.

### **Publicaciones de Revistas Arbitradas:**

Para cumplir sus funciones de divulgación científica, el CONDES asigna fondos para la edición de revistas arbitradas, siempre y cuando cumplan con la rigurosidad científica exigida a nivel nacional e internacional.

### **Apoyo a la Investigación Científica Estudiantil:**

El CONDES estimula y asesora la conformación de sociedades científicas estudiantiles. Financia la participación de estudiantes de pregrado en los programas/proyectos en condición de colaboradores y subvenciona la asistencia de los mismos a eventos científicos nacionales.

### **DIRECCIÓN:**

Av. 4 Bella Vista con Calle 74, Edificio FUNDALUZ,  
Pisos 10 y 4. Maracaibo, Estado Zulia. Venezuela.  
Código Postal: 4002. Telf. -fax: (0261) 4126860,  
7926307, 7926308.

E-mail: [condes@luz.ve](mailto:condes@luz.ve) Website:  
[www.condesluz.org.ve](http://www.condesluz.org.ve)